



General Organization of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina
مستشار التحرير : دكتور أحمد أبو زيد
محرر التحرير : أحمد مشاري العدواني

عالم الفكر

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الارشاد والانباء في الكويت * اكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٧٠
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية * وزارة الارشاد والانباء - الكويت ص.ب ١٩٣

المحتويات

الانسان والكون

٣	بقلم مستشار التحرير	تمهيد
٩	دكتور فؤاد صروف	غزو الفضاء
٤٣	دكتور احمد ابو زيد	نظرة البدائيين الى الكون
٧٣	دكتور جعفر آل ياسين	الانسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الاول
٩٧	دكتور ابو الوفا الفيمي التفتازاني	الانسان والكون في الاسلام
١٤١	دكتور على صادق أبو هيف	من يملك الفضاء ؟
١٥٥	و . ه . مكريا	الفيزياء الكونية
	ترجمة زهير محمود الكرمي	

★ ★ ★

آفاق المعرفة

١٨٥	مشكلات القياس في اللغة العربية	دكتور عبد الصبور شاهين
٢٣١	نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة	عبد العزيز الزكي

★ ★ ★

خبرات وتجارب

٢٧٣	مازق الطبيب الحديثة	هنري ميلر
		ترجمة د . عبد الرزاق العدواني

★ ★ ★

عرض الكتب

٢٨٥	شعراء المقاومة الفلسطينيين
٢٩٥	عالم الجيولوجيا
٣٠٥	الراسمالية الحديثة

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم

الإنسان والكون

تمهيد

اهتم الإنسان منذ نشأته الأولى وخلال كل مراحل تاريخه بمحاولة التعرف على طبيعة الكون الذى يعيش فيه وتفسير الظواهر الكونية التي تؤثر في حياته تأثيراً مباشراً ومعرفة أسبابها بقصد التحكم فيها واخضاعها لارادته وتسخيرها لصالحه وصالح المجتمع . فقبل أن يظهر علم الفلك بوقت طويل جداً كان انسان العصر الحجري القديم ،الذى كان يعتمد في معاشه على قنص الحيوان ، يحاول الاجابة على عدد من الاسئلة الخامسة بالكون وظواهره المختلفة ، وبخاصة تلك الظواهر والقوى التي كانت تتدخل في عملية القنص ذاتها ،وأفضل الوسائل للسيطرة على تلك الظواهر والقوى والافادة منها في الإيقاع بالحيوانات التي كان يطاردها . وتسجل لنا الرسوم والنقوش البدائية على جدران الكهوف القديمة بعض أفكار الإنسان في تلك الحقبة القديمة حول هذه الأمور بالذات . ومع ذلك، فإن التفكير في الكون وظواهره لم يتخذ شكلاً منهجياً منظماً إلا بعد ذلك بكثير ، أى حين بدأ الإنسان القديم يستقر في الأرض ويتحول تدريجياً من حياة البداوة والتجوال التي يحياها قانصو الحيوانات وجامعو الطعام في الغابات الى حياة الزراعة . وكان ذلك في حوالي الألف السابعة قبل الميلاد . فظهور الزراعة يمثل تفهماً ثورياً عميقاً في طرائق الحياة والعمل والتفكير على السواء . إذ ليست الزراعة مجرد عمليات حرث وبذر وري وحصد ، إنما هي أسلوب في الحياة والتفكير ، كما أنها تتطلب - وهذا هو المهم هنا - القدرة على التنبؤ - أو على الأقل محاولة التنبؤ - بالظواهر الكونية التي تؤثر في الزراعة . وهذا يحتاج الى الاستناد الى نوع من « التقويم » الدقيق المضبوط حتى يمكن تنظيم مراحل العمل وخطواته . وكانت نتيجة هذا كله تطور المعرفة الإنسانية بالحسابات الفلكية وبخاصة فيما يتعلق بالفصول الزراعية المختلفة . وقد ظهر هذا بوجه خاص لدى عدد من الشعوب القديمة ذات الحضارات العريقة التي تقوم في أساسها على الزراعة . ففي مصر القديمة مثلاً كان الأمر يقتضى القدرة على التنبؤ مقدماً بأحوال النيل

وبقلباته بحبت يحسب الناس بدفة اوقات الفيضان وانخسار الماء عن أرض الوادى بعد ان يترك فوقها طبقه من الطمي يزيد من نرائها وخصوبتها. وادى ذلك بهم الى ضرورة الاهتمام بدراسة مواقع النجوم والأفلاك وتحركاتها ، والى قيام كثير من الأساطير فى الوقت ذاته حول الكون وخلقه ونشأته وحول الظواهر الكونية المتصلة بالزراعة التى ظلت عبر كل هذه القرون الطويلة العمل الأساسى للغالبية العظمى من سكان وادى النيل .

ولم يكن اهتمام البابليين والهنود وغيرهم بالكون وعلاقة الانسان به بأقل من اهتمام المصريين . فلكل هذه الشعوب القديمة آراء وأفكار وتصورات حول خلق الكون وأصله ومحاولات لتفسير الظواهر الكونية المختلفة . وقد أدت هذه المحاولات الى ظهور الفلك كعلم فى آخر الامر . فمند حوالى سنة آلاف سنة ، حين كان العقل الانسانى لا يزال نصف نائم - حسب تعبير آرثر كيسلر^(١) - كان رجال الدين الكلدون يقفون على أبراج المراقبة وعلى المراصد ليرصدوا النجوم ويرسموا الخرائط ويضعوا القوائم والجداول التى تسجل حركاتها . وتكشف لنا بعض ألواح الطين الى مرجع الى عهد سارجون Sargon (حوالى عام ٣٨٠٠ ق.م) عن وجود بعض التقاليد الفلكية الراسخة فى أكاد . وتعتبر هذه الألواح بمثابة « تقاويم » تنظم مختلف أوجه النشاط عندهم ابتداء من الزراعة حتى الاحتفالات الدينية . وتتميز هذه التقاويم بدرجة عالية جدا من الدقة نظرا لاعتمادها فى الأصل على الملاحظة الدقيقة . وقد ساعد ذلك بدوره على دقة حساباتهم وتنبؤاتهم بالأحداث الفلكية على الرغم من ان جانبها كبيرا من أفكارهم كانت تقوم اصلا على تصورات ميثولوجية .

ولقد واصل الإغريق الجهود المصرية والبابلية فى الدراسات الفلكية وأضافوا اليها الكثير جدا وبلغوا فيها درجة من الدقة لا نجدتها عند الشعوب القديمة الأخرى ، خاصة بعد ان أخذوا ، اعتباراً من القرن السادس قبل الميلاد ، يتخلصون فى نظرتهم الى الكون من الأحلام والأوهام الميثولوجية القديمة ، وينظرون الى الظواهر الكونية نظرية جديدة تقوم فى أساسها على الرغبة فى إيجاد تفسيرات « طبيعية » معقولة ومقبولة . ويعتبر ذلك بمثابة نقطة تحول هائل فى الفكر الانسانى فى أمور الكون . وقد ظهرت نظريات كثيرة عند الفلاسفة الإيونيين تهتم كلها بالبحث عن العلل الطبيعية . ويكفى ان نشير هنا الى أحد كبار الفلكيين الفيثاغوريين وهو أرسطرخوس Aristarchus الذى يعتبر من أوائل من قالوا بفكرة ثبوت الشمس والنجوم وحركة الأرض حول الشمس فى مدار خاص بها . ومع انه لم يتبقى لنا من كتاباته الا محاولة قصيرة يعالج فيها مسألة حجم الشمس والقمر وبعدهما ، فان هذه الدراسة القصيرة تكشف عن درجة عالية من أصالة التفكير والدقة المتناهية فى الملاحظة . واذا كانت تقديرانه والأرقام التى ذكرها فى رسالته القصيرة ثبت خطؤها فيما بعد فان ذلك « يرجع الى انه ولد قبل ظهور التلسكوب بألفى سنة » (٢) .



ولن نحاول ان نتبع هنا تاريخ الفلك وتاريخ النظريات المختلفة المتعلقة بأصل الكون ونشأته وتفسير الظواهر وموقف الانسان منها . ولكن لا بد لنا من ان نلاحظ انه على الرغم من انشغال الانسان منذ أقدم العصور المعروفة بمحاولة فهم الكون والتغفل الى أعماق أسرارها من ناحية ، وعلى الرغم من الاهتمام الفائق بتاريخ العلوم بما فى ذلك الفلك ، فلبس ثمة - فيما

(١) Koestler, A.; The Sleepwalkers, Pelican, London 1969, p. 20

(٢) Ibid, p. 50

الاسار والكون

نعلم - محاولة جديّة حديثة لكتابة تاريخ الكوزمولوجيا (٢) وموقف الانسان من الكون وجهوده المختلفة للسيطرة على الظواهر الكونية وتسخيرها لصالحه ، وذلك باستثناء كتاب كيسلر الذى سبقته الإشارة اليه (٤) . وكيسلر نفسه يحاول ان يفسر ذلك بانصراف العلماء فى الوقت الحالى الى الاهتمام بالعلم ، اكثر من الاهتمام بالانسانيات ، او على الاصح ، الاهتمام بالبحث فى طبيعة « الطبيعة » اكثر من الاهتمام بالبحث فى طبيعة الانسان مما ادى الى وجود تلك القواصل والحواجر الرائفة الخاطنة بين العلوم والانسانيات سواء على المستويات الاكاديمية او فى الحياة العامة . وعلى ايه حال فان الجانب الاكبر من الآراء والافكار والنظريات القديمة حول الكون كان يفتقر الى التجربة الواقعية وتحطه الاساطير والخرافات بتشكل يثير الآن كثيراً من السخرية والاشفاق ، كما ان القدماء لم يتوصلوا رغم كل نظراتهم وتأملاتهم الفلسفية الى نظرية واحدة متفق عليها عن خلق الكون وأصله ونشأته وفسير ظواهره المختلفة . وقد يكون لهم العذر فى ذلك حين نعرف انه على الرغم من كل ما حققه العلم الحديث من تقدم فى مجالات البحوث والدراسات الكوزمولوجية فلم تتمق كلمة العلماء المحدثين على نظرية واحدة فى هذا الموضوع لدرجة ان احد العلماء المهتمين الآن بهذه البحوث يتساءل صراحة فى محاضرة هامة له عما اذا كانت هناك كوزمولوجيا واحدة او عدة كوزمولوجيات ، وفيها يستعرض مختلف النظريات القديمة والحديثة تم بجيب عن تساؤله بان ما لدينا من معلومات لا تزال غير كافية لى نقرر صحة نظرية واحدة بكل تفاصيلها ونقبلها بدون تحفظات ، وان كانت هناك حقائق وادلة كثيرة تشير الى احتمال ان يكون الكون قد نشأ نتيجة لانفجار هائل فى كرة نارية اولية ضخمة منذ حوالى عشرة بلايين من السنين ، وانه لا يزال يتمدد ولكنه سوف يكف عن التمدد فى وقت ما فى المستقبل ، ربما بعد حوالى مائة بليون سنة اخرى من الآن ، اياخذ فى الانكماش حتى يعود الى حالته الاولى ، وقد تتلو ذلك سلسلة لا تنتهى من التمدد والانكماش خلال آلاف البلايين من السنين (٥) .

(٣) المقصود بالكوزمولوجيا دراسة الكون المادى ككل والفوائن والعلاقات التى تحكم حركته الرتيبة المنظمة . وتتألف الكلمة من مقطعين يونانيين هما Cosmos اى الكون او النظام و logy أى دراسة . وكثيرا ما يحدث الخلط بين الكوزمولوجيا بهذا المعنى ودراسة أصل الكون ونشأته التى تعرف باسم Cosmogony من Cosmos (الكون) و gignomai اى النشأة أو الصبرورة ، وقد يطلق ذلك أيضا على دراسة أصل النظام القائم فى العالم . والصلة بين العلمين وثيقة لانهما يدرسان الكون ولكن الاختلاف بينهما واضح أيضا . ومع ان معظم الشعوب لها نظرات وتفسيرات فى نظام الكون والفوائن التى تحكم الظواهر الكونية ، اى لها كوزمولوجيا ، فالظاهر ان التفكير فى أصل الكون ونشأته يحتاج الى درجة معينة من النضج الفكرى ولذا لا توجد آراء حول هذا الموضوع لدى كثير من الشعوب البدائية . انظر فى ذلك مقال جراى فى دائرة معارف الدين والاخلاق :

Gray, L. H.; « Cosmogony and Cosmology » Encyclopaedia of Religion and Ethics 1954, vol. IV.

(٤) وكذلك باستثناء المقالات الكثيرة الرائعة التى تضمنتها دائرة معارف الدين والاخلاق وبخاصة تحت مادة « Cosmogony and Cosmology » ومادة « Creation » جيت يجد القارئ كثيرا من المعلومات التفصيلية عن عدد من الشعوب ذات الحضارات العريقة مثل مصر وأشور وبابل والصين والهند ، بالإضافة الى الشعوب التى اندثرت حضاراتها تماما مثل المايا والمكسيك القديمة ، بل وايضا بعض الشعوب البدائية وبخاصة الهنود الحمر .

(٥) عنوان هذه المحاضرة هو « Cosmologies, Past and Present » وقد القاها الدكتور ماى R. M. May الاستاذ بجامعة سيدنى ضمن سلسلة من المحاضرات عن « The Time scale of Creation » . وقد نشرت هذه المحاضرات مع غيرها من المحاضرات العلمية العميقة التى ألقى بها جامعة سيدنى فى الفترة ما بين ٢٦ أغسطس و ٦ سبتمبر ١٩٦٨ فى كتاب بعنوان « الانسان فى الفضاء الداخلى والخارجى » .

انظر :

Butler, S. T. and Messei, H. (eds): Man in Inner and Outer Space, Pergamon Press, Oxford 1969.

وواضح من ذلك ان كثيراً من الامور المتعلقة بالكون وخلقه واسراره وقوانين حركته لا تزال تعترف الى القول الفاطح . ولكن ليس من شك في ان تقدم العلم والاهتمام الزائد بدراسة الظواهر الكونية سوف يؤديان الى القاء كثير من الاضواء على كثير من المشاكل التي ظلت خلال معظم فترات التاريخ خاضعة للتأملات الشعرية والفلسفية .



وليس نمة شك في انه على الرغم من نفور العلم الحديث والعلماء المحدثين من التأملات الفلسفية ورغبتهم في التخلص منها والابتعاد بل والتشيز عنها فان الدور الاولى لكثير من الكسوف العلمية الرائعة وجدت في اخيلة الادباء والشعراء وتأملات الفلاسفة ، بمعنى ان هذه الاخيلة والتأملات فتحت أمام العلماء ميادين فسيحة امكنهم اريادها ببخونهم التي تعتمد على الملاحظة الدقيقة والتجربة . وكثير مما حققه العلم الحديث في ميادين الكشف عن اسرار الكون ومكوناته وغزو الفضاء بالذات ، وهو الموضوع الذي يستأثر باهتمام العالم كله في السنوات الاخيرة ، له أسس متينة وقديمة في الفكر الادبي والتأمل الفلسفي، وان كان نمة ميل غريب الى اغفال البعد التاريخي لرحلات الفضاء - مثلاً - الذي يكمن في كثير من الكتابات الادبية القديمة التي ندور حول هذا الموضوع .

ومع انه لا يمكن القول بان الانسان المبكر (أو الانسان البدائي الآن) كان يتطلع الى غزو الفضاء أو القيام برحلات فيه بقصد اكتشاف اسراره والوصول الى الكواكب الاخرى ، فمن المؤكد ان الرغبة في الرحلة والسفر عبر الفضاء ليست بالامر الجديد على الانسانية كما يعتقد الكثيرون . بل انه يمكن القول ان السفر عبر الفضاء انما جاء نتيجة للكتابات الكثيرة التي ظهرت منذ قرون عديدة ، منذ بدأ المفكرون والفلاسفة يتساءلون عن كنه الكون واسرار الفضاء . ولقد كان السائد في الازمنة القديمة مثلاً ان الشمس والقمر والنجوم هي مصابيح معلقة في السماء لانارة الطريق اثناء الليل لبنى البشر . ولكن هذا الاعتقاد ام يابث ان وجد من بين الفلاسفة من يثير الشك حوله . ومن الصعب تحديد تاريخ معين بالذات لقيام هذه الشكوك ، ولكن المعروف ان الفيلسوف اليونانى انكساجوراس Anaxagoras كان يجاهر في القرن الخامس قبل الميلاد بأن من المحتمل ان يكون القمر مجرد جسم يشبه الارض . وهو رأى يتسم بالجرأة الشديدة مع صدق النظرة وسعة المخيلة .

ولم يكن انكساجوراس هو الوحيد في تلك الازمنة البعيدة الذي اثار الشك في الاعتقادات القديمة ووضع فروضا جديدة اثبت العلم فيما بعد صحتها . ففي القرن الاول الميلادي مثلاً كتب بلوتارك Plutarch كتاباً بعنوان « الوجه الذى في القمر » اثار فيه احتمال أن يكون بسطح القمر اودية وتلال تشبه تلك التي توجد على الارض . ويبدو ان كتاب بلوتارك اثار مخيلة بعض الكتاب والمفكرين في ذلك الوقت وحملهم على الرحلة بأذهانهم وتأملاتهم وخيالهم عبر الفضاء . اذ لم يكذب ينقض على موت بلوتارك نفسه سوى سنوات قليلة حتى طلع لوقيانوس Lucien ، الذي كان يعتبر من أشد كتاب عصره تحراً وثورة على الاوضاع والآراء السائدة حينذاك ، بكتاب أسماه « التاريخ الحقيقى » أو « التاريخ الصحيح » . وكان ذلك في حوالى عام ١١٥ ميلادية . وقد كان الكتاب ، على الرغم من عنوانه ، بعيداً كل البعد عن التاريخ . فهو عبارة عن رحلة خيالية مليئة بالاططار تقوم بها سفينة عبر المحيط الأطلسى (الذى لم يكن ثم اكتشافه في ذلك الحين) حيث تصادفها عاصفة هوجاء تقذف بها وببحارتها عالياً في الفضاء حتى تصل الى القمر . وربما كان هؤلاء البحارة ، على ما يقول ثورنلى Thornley في كتابه « آفاق متغيره » - هم أول مسافرين في الادب الى القمر . ويبدو ان لوسيان كان يعتقد ان هواء الارض كان يملأ كل الفضاء بين الارض

الإنسان وأتكون

والقمر ولذا لم يكن البحارة يجدون أية مشقة في التنفس والحديث وسماع أصوات بعضهم بعضاً. ومن الطريف أنهم حين وصلوا إلى القمر وجدوه مأهولاً بالسكان الذين كانوا يتكلمون اليونانية مثلهم. ومن الطريف أيضاً أنهم وجدوا أهل القمر متصفولين بالأعداد والمأهب لمحاربة أهل الشمس.

ورغم طرافة الموضوع فلم يحفل الكتاب بعد لوقيانوس على ما يبدو بالتعرض له في كتاباتهم ومؤلفاتهم ، وظل الحال كذلك حتى جاء القرن السادس عشر حاملاً معه الكثير من الآراء الجديدة عن الكون وعن العلاقة بين الكواكب . وعرف الناس من كتابات كوبرنيكوس Copernicus مثلاً أن الشمس هي المركز الذي تدور حوله الأرض وبقيّة الكواكب ، وهو رأي أثار الكثير من الجدل ومن اعتراضات رجال الدين ، ثم جاء جليليو Galileo الذي صوب لأول مرة في تاريخ البشرية تلسكوباً نحو القمر فرأى الوديان والتلال التي كتب عنها بلوتارك قبل ذلك بألف وخمسمائة سنة . وكان ذلك إيذاناً ببدء عهد جديد للقيام برحلات خيالية أخرى عبر الفضاء . ومن الطريف أن نجد أن عدداً ممن كتبوا عن هذه الرحلات « الخيالية » كانوا من « العلماء » المشتغلين بالفلك بالذات . ولعل أفضل مثل لذلك هو كبلر Kepler . فإلى جانب اهتمامه بتبيين القوانين التي تحكم حركة الكواكب حول الشمس كتب قصة خيالية يظهر فيها البطل وقد حملته الشياطين إلى القمر ، كما تظهر الجبال التي رآها جليليو بتلسكوبه على أنها مدن مسورة يسكنها أهل القمر ، وهم ليسوا من البشر بل من الأفاعي .

وليس هنا مجال التعرض بالتفصيل لهذه القصص الخيالية الكثيرة ، وأن كانت تحتاج بغير شك لدراسة خاصة قائمة بذاتها . ولكن الجدير بالذكر هنا هو أن كل هذه القصص كانت تعطي أهمية بالغة لمشكلة انتقال السفينة بركابها من الأرض إلى القمر والطريقة التي يتم بها هذا الانتقال ، وتقتصر لذلك وسائل وأساليب غريبة كأن تحملها الأمواج العاتبة حتى تلقى بها على سطح القمر على ما قال لوقيانوس ، أو تحملها الشياطين والأرواح أو ما إلى ذلك من وسائل بأبى العقل الحديث قبولها . ثم تطورت الأساليب والوسائل المقترحة بعد تقدم العلم وبعد أن أدرك الأدباء صعوبة التخلص من الجاذبية الأرضية ومدى مقاومة الهواء للسفينة أثناء انطلاقها وطول المسافة بين الأرض والقمر وخلو الفضاء من الهواء ، وما إلى ذلك من الأمور التي لم يكن للكتاب السابقين معرفة بها . وبدأ لمعظم الكتاب والمؤلفين في هذا الموضوع أن الوسيلة الوحيدة لإتمام الرحلة والوصول إلى القمر هي إطلاق السفينة كالقذيفة من أحد المدافع الضخمة بعد دفنه في الأرض وتوجيه فوهته نحو السماء . وكان المعتقد أن مثل هذه الوسيلة كفيلة بأن تجعل السفينة القذيفة تتخلص من جاذبية الأرض نظراً للسرعة والقوة الهائلتين اللتين تنطلق بهما من المدفع . إلا أن الحساب العلمي الدقيق يبين لنا استحالة الالتجاء إلى هذه الوسيلة في الواقع ، لأن أقل سرعة يمكن أن تجعل الشيء يترك الأرض ويتحرر من جاذبيتها هي سبعة أميال في الثانية الواحدة ، أي ٢٥٠٠ ميل في الساعة ، وهو أمر يستحيل تحقيقه عن طريق المدافع مهما بلغت قوتها ، وذلك فضلاً عن تناقص سرعة القذيفة تدريجياً بعد إطلاقها ، وهذه مسألة لم يكن المؤلفون يأخذونها في الاعتبار .

وربما كان العمل الأدبي الذي اكتسب أكبر الدروع والشهرة وكان له أثر واضح في بعض مجالات العلم بعد ذلك لدرجة أن بعض الكتاب يرون أن له صلة مباشرة باختراع الصواريخ هو رواية الكاتب الفرنسي الشهير جول فيرن Jules Verne « رحلة حول القمر » . ففي هذه الرواية يتصور فيرن ثلاثة رجال في قذيفة تطلق نحو القمر من مدفع ضخم ، وقد أفلحت القذيفة في الوصول إلى القمر دون أن ترتطم به ، وهذا من محاسن الصدفة ولا لكان ركبها قتلوا في الحال من جراء الصدمة ، وإنما تدور القذيفة حول القمر فقط ثم تعود إلى الأرض بسلام . ولقد ذكر فيرن أن ركب القذيفة وضعوا خلف ظهورهم وسادة مليئة بالماء كي تمتص الصدمة وقت إطلاق القذيفة ولولا ذلك للوقوا حتفهم في بداية الرحلة .

ولقد انارت هذه القصة الخيالية في ذهن العالم الرياضى الفيزيائى هرمان أوبرت Hermann Oberth بعض المسائل الحسائية الهامة حول موضوع الوسادة بالذات ، ودلته حساباته الدقيقة على انه لكى تمتص الوسادة المبللة بالماء الصدمة فلا بد أن يكون سمكها حوالى ١.٥٥ ميلا. ورأى أوبرت بذلك أن إطلاق السفينة من مدفع لا يمكن بأى حال أن يكون وسيلة ناجحة للقيام برحلة فى الفضاء والوصول الى القمر ، وأن الوسيلة الوحيدة لذلك مع ضمان التخلص من جاذبية الأرض هى أن تبدأ الرحلة بطيئة في أول الأمر ثم تزداد سرعة السفينة بعد ذلك ، وأن الصواريخ لا المدافع هى وحدها التى يمكنها تحقيق ذلك لأن الصاروخ يبدأ انطلاقه ببطء ، وتترايد سرعته دون أن ينجم عن تسارعه حدوث صدمة قاتلة لركاب السفينة التى يحملها . وهكذا أصبحت الصواريخ هى أداة الانطلاق بسفن الفضاء فى رحلاتها العلمية المشيرة نحو القمر (٦) .

وهكذا نجد أن جانبا كبيرا مما اصطلح على تسميته بالكتابات العلمية الخيالية Science-Fiction ، وبخاصة التى تدور حول الكون وارسال انسان فى مدار حول الأرض او الى القمر ثم اعادته سالما وما الى ذلك ، قد تحقق فى الواقع واصبح من حقائق العلم والحياة اليومية على السواء بعد أن كان موضوعا لخيال الادباء والشعراء والروائيين وتأملات الفلاسفة . وكل ما حققه العلم حتى الآن فى هذا المضمار يعتبر مجرد بداية متواضعة لعصر جديد ، ومقدمة لمشروعات وخطط جبارة وأكثر تعقيدا لغزو الفضاء واكتشاف اسرار الكون وتحديد مكان الانسان ومكانته الصحيحة فيه . وليس من شك فى أن ذلك كله يمثل نوعا من التحدى للانسان المعاصر فى كل المجتمعات وبخاصة المجتمعات الأكثر تقدما لأنها هى التى تستطيع بتقديمها العلمى والتكنولوجى وبثرائها المادى تنفيذ مثل هذه المشروعات ، وأن كان هذا لا يعفى المجتمعات النامية من الاهتمام بالموضوع وبالمشاكل التى سوف تنجم عنه والعمل على اعداد الاجيال القادمة للحياة الجديدة التى تنتظرهم . وليس معنى هذا أن نعد جميع الناس لكى يصبحوا من رواد الفضاء ، فهذا أمر مستحيل من حيث الواقع ومن حيث القدرة على تأهيل الناس لذلك ، وإنما معناه أن نعد الناس لأن يعيشوا فى عصر غزو الفضاء بكل ما يتطلبه ذلك من تهيئة ذهنية وعلمية وتربوية تلائم الظروف والامور التى سيجدون أنفسهم فيها ، وهى ظروف وامور سوف تحتم على الناس فى الاغلب أن يوسعوا من نطاق تفكيرهم ونشاطهم وعلاقاتهم بحيث تتعدى ليس فقط حدود المجتمعات التى يعيشون فيها ، بل وايضا حدود هذا العالم الذى يعيشون فيه وتمتد الى ما قد يكون فى الكون من عوالم أخرى .



للكتاب الروسى الكبير نولستوى قصة عنوانها « مقدار ما يلزم للانسان من أرض » ينتهي فيها الى أن كل ما يحتاج اليه المرء من الأرض لا يتعدى خمس أو ست أقدام . وقد أدرك تسيخوف ما يعنيه نولستوى من ذلك . ولكنه نظر للمسألة نظرة أخرى من زاوية مختلفة ورأى أن هذه الاقدام الخمس أو الست لا تكفى الانسان من حيث هو انسان وأن كانت تكفى جثته بعد أن يموت ، أما الانسان نفسه فتلزمه الكرة الأرضية بأكملها . ولكن يبدو أنه بعد أن بدأ الانسان فى غزو الفضاء واكتشاف اسرار الكون فلن يكفيه شيء أقل من الكون بأسره وبذلك يتحقق ما كان يردد ويؤمن به العالم الروسى تسيلكوفسكى من أن « الانسانية لن تبقى مقيدة الى الأبد الى هذه الأرض » (٧) .

احمد أبو زيد

(٦) راجع فى هذا كله :

Thornley, G. C. ; Changing Horizons, Longmans, London 1965, pp. 62-69.

(٧) فلاديمير يازدوفسكى : البيولوجيا والفضاء ، دارمير للطباعة والنشر ، موسكو ١٩٦٨ صفحة ١٤ .

* فؤاد صروف

غزو الفضاء

١ - الفضاء : اللفظ والمفهوم

ملاحظة الفضاء

لم يكن رمة بد ، والعلم يغذ السير في تقدمه الرائع ، نظرا وتطبيقا ، من أن يعتمد شارحوه الى تفسير كلمات جديده يستحيها العلماء اويصوغونها ، للتعبير عن معان ومفاهيم او مواد علمية أساسية أو علمية صناعية (تكنولوجية) جديدة ، تجلوها لهم بحونهم وتجاربهم ثم لا تلبث ان تصير كالصوى (١) على الطريق ، تدل على مراحل السير ، او كالأعلام التي تطلق على ميادين خاصة من التطور العلمي المتسارع ، فتشير الى معنى مبتكر او مادة مستحددة او علم جديد منبثق من علم قديم او الى مجموعة من العلوم المتآزرة ، بكب اصحابها على دراسة وضع علمي ما ، من وجوهه المتباينة والمتكاملة في آن .

كذلك شهدنا ، خلال نصف القرن المنصرم ، بروز الفاظ وتعبيرات جديدة ، لم يكن ثمة مناص من سرحها وفهمها واذاعتها حتى يستطيع المثقفون ، من غير اهل الاختصاص ، ان يظلو على صلة بهذا التطور العلمي الزاخر ، الذي لسم يزل يبدل ، من فهمنا للكون والطبيعة والانسان ، ومن تقديرنا لأنر ما يتفاعل فيها ، منفردة ومجموعة ، من قوى ، تفرغ العمران البشرى في قوالب غير قوالبه المعهودة ، منذ القدم أو حتى منذ مطالع العصر الحديث .

* الدكتور فؤاد صروف نائب رئيس الجامعة الاميركية في بيروت للشئون الجامعية العامة . كان رئيسا لتحرير مجلتي المنطق (القاهرة ١٩٢٧ - ١٩٤٤) والمختار (القاهرة ١٩٤٢ - ١٩٤٨) . عضو في كثير من الهيئات العلمية والثقافية بالعالم العربي .

ومن مؤلفاته العلمية : فنوحات العلم الحديث (القاهرة ١٩٣٤) ، الانسان والكون (بيروت ١٩٦١) ، العلم الحديث في المجتمع الحديث (بيروت ١٩٦٦) .

(١) الصوة ، حجر يكون علامه في الطريق . الجمع ، صوى ، جمع الجمع ، اصواء (محيط المحيط)

والامثلة على ذلك متعددة ، في أية لغة من اللغات بحسب عنها ، برزت الى الوجود ، وصارت متداولة على السنة الكتاب والدارسين ، منذ أن أنهيت دراستي الجامعية وحسب . فالفيتامين والمركبات اي العقاقير الانتيبايوتيك (في علوم الاحياء والكيمياء الحيوية والطب) ، والكهرب والنظير المشع وفيزياء الجوامد (في الفيزياء) ، واللدائن (في الكيمياء الصناعية) ، والمحرك النفاث والطاقة النووية والآلات الكهربائية الحاسبة والمجهر الكهربائي (في الصناعات والبحوث العلمية المتقدمة) ، والسندم الخارجية والمراقب الراديوية (في علم الفلك) ، وكواكب الاعلام (في الاذاعة والتلفزة بين القارات) . والچينات والصبغيات (في علم الوراثة) ، والاحماض الامينية (في الكيمياء الحيوية) . والكيمياء الحيوية ذاتها ، كالفيزياء الحيوية والبيولوجيا المجهرية (ميكروبيولوجي) ، من حيث هي ميادين علمية جديدة تتآزر فيها علوم الكيمياء والفيزياء والاحياء على محاولة النفوذ الى سر الحياة ، واشكالها - جميع هذه الالفاظ والتعبيرات ليست سوى بعض يسير من المصطلحات العلمية المستحدثة في عصرنا ، ونحن انما نوردتها للنمثلة وحسب ، وللتذكير بما كان .

وها نحن اولاء ، لم نزل منذ اواخر العقيد الماضي ، نشهد ، وفي النفوس انبهار ، انطلاق سبوتنيك ، في اواخر عام ١٩٥٧ (٤ تشرين الاول - اكتوبر) ، وما تلاه الى النزول على سطح القمر (١٩٦٩) والعودة منه الى الارض مرتين ، وما بينهما ، ونقرأ ما سبقها جميعها وما وطأ لها ، فنلغى أنفسنا امام تعبير علمي صناعي جديد ، اخذ يشغل العلماء الاقحاح والعلماء الصناعيين (التكنولوجيين) منذ عهد غير بعيد ، حتى اذا طلبناه اليوم ، على حدائثه في الموسوعات الجديدة ، وجدناه قد بلغ من الاتساع والتعقيد والتفرع مبلغا يحتم الاحالة الى فروعه الدقيقة المختلفة ، في مواقع شتى من مجلداتها ، ويجعل الاحاطة الدقيقة بها ، أمرا عسيرا الا على ذوي الاختصاص العميق .

هذا هو لفظ « استرونوتيكس » (٢) وهو مؤلف من لفظين يونانيين ، شأن كثير من الالفاظ العلمية ، احدهما « استرو » (اشارة الى النجوم) والثاني « نوتكس » (اشارة الى الملاحة) (٣) ، وقد اصطلح عليه للدلالة على الملاحة في الفضاء بين الكواكب السيارة او بين النجوم وقد يحسن ان نكتفي في التعبير عنه باللغة العربية بقولنا « ملاحة الفضاء » . فاذا رغبتنا في . التخصيص قلنا « ملاحة الفضاء الكوكبي » او « ملاحة الفضاء النجمي » للتفريق ، بين الملاحة في الفضاء الذي تسفله الكواكب السيارة (وقد صار بعضه في متناولنا) والملاحة في الفضاء بين النجوم (وهو لا يزال في التقدير العلمي شيئا بعيدا ، ان كان ممكنا على الإطلاق) .

وعمر هذا اللفظ في الوعي العلمي العام ، لا يكاد يتعدى أربعين عاما او خمسين ، وضعه اديب قصصي فرنسي يدعى « روسني » فوافقت عليه الجمعية الفلكية الفرنسية ، وجعل مقابلا للمصطلح الحديث « ارونوتكس » أي « الملاحة في الهواء » او « جو الارض » الذي تدرج ظهوره منذ أوائل هذا القرن ، أي بعد أن تمكن الاخوان رايط Wright من الطيران بجهاز أثقل من الهواء (وهو غير الطيران بمنطاد) في سنة ١٩٠٣ . وقد اتيح لي ان اشير الى لفظ « استرونوتكس » هذا وما

ينطوى عليه من معان وتاريخ واحتمال في مقالين في «المقتطف» نشرتهما في سنتي ١٩٢٨ و ١٩٣٥ فاستعملت عبارة «الملاحه بين النجوم» وهي ترجمة حرفية ، لا تكاد ، لا هي والا الاصل الذي نقلت عنه ، ان بين اليوم ، عن العلوم الحديثة المتعددة والمتكاملة التي تقع في نطاقها .

فلفظ «استرونوتكس» او «ملاحه الفضاء» يدل اليوم على العلوم المتأثرة النظرية والنظرية، التي يعنى اهلها بنواحي الطيران في الفضاء خارج جو الارض ، وهذه النواحي تشمل في ما تشمل، الهندسة العلمية المتقدمة الخاصة بتصميم الصواريخ (التي جعلت الانطلاق من جذب الارض امرا ممكنا) والبحوث الكهربائية الدقيقة (التي مهدت لوجيه المركبات الفضائية ، ودوام الاتصال بها ، والارتفاع بما تحمله من المصورات التي تصور او تتلفز وترد الى الارض بالامواج ما تصوره أو تتلفزه) والاتات الكهربائية الحاسبة او الادمغة الكهربائية (التي تلغم المعلومات المتعددة وتحللها فتعطي الاجوبة عن الاسئلة التي نوجه اليها ، في مثل لمح البصر ، او ترسل الانارات في الوقت الدقيق المناسب ، لنصحيح مسار المركبة الفضائية مثلا حتى لا تشتط عن الخط الذي يوصلها الى هدفها) وبيولوجيا الفضاء او الطب الفضائي (وكيف جربت طرائقه على الحيوانات ، وعلى الرواد انفسهم على الارض وفي مركباتهم في الفضاء ، لمعرفة تأثير فقد الوزن ، والاشعاع الفضائي ، واحوال الصحة والمرض ، ووسائل التغذية الفضلى وغيرها) ، وبحوث القذف الصاروخي ، وفضل انواع الوقود اللازم لتوليد الطاقة الصاروخية المطلوبة ، وهل هو السائل منها او الجامد او النووي او الشمسي او ضرب جديد ، لم يستتب امره للانسان حتى الآن .

هذه بضعة نواح وحسب ، لمعنى «استرونوتكس» المتكامل علما وصناعة . وكل ناحية منها ترتد الى بحوث علمية نظرية أصيلة او وسائل علمية صناعية جديدة ، او هي مرتبطة ببحوث لا تزال اليوم في مهدها ، وجميعها لسم تكن في الحسبان ، عندما انبثق هذا اللفظ من ذهن أديب وجري على لسانه . ومنذ ستين عشرة سنة قال العالم طمسون في كتابه «مغامرة الرحلة الى الفضاء» (لو اراد امرؤ ان يحيط بكل ما هناك عن رحلة الفضاء لوجب ان يكون خبيراً بكل فرع من فروع العلوم والعلوم الصناعية) . اما الاحاطة اليوم فأشق كثيرا حتى لتدخل في باب الاستحالة ، على فرد مهما يبلغ من سعة العلم .

فما هو هذا «الفضاء» ؟

١ - في اللغة . عرف «الفضاء» في اطار مانعني به من شؤونه ، هنا ، بأنه «وحدة ذات ثلاثة أبعاد ، تمتد دون حدود ، في جميع الجهات ، وهي حقل الاجسام المادية والحوادث وعلاقاتها بعضها ببعض» (مادة Space في قاموس وبستر الدولي الثالث الجديد) المجلد ٣ ، ص ٢١٨٠ ، ١٩٦٠) وللدلالة على المعاني المقصودة بهذا اللفظ هنا نضيف أخذاً عن قاموس وبسترا أيضا (ص ٢١٨٠ و ٢١٨١ فروعاً وتوابع منها : «الفضاء الخارجي» (٤) ، وهو «المنطقة الواقعة خارج جو الارض» ، او هو «كل الكون وراء المجموعة الشمسية (النظام الشمسي) ، او هو «الكون النجمي او الفضاء بين النجوم» ، «والطيران الفضائي» (٥) وهو «الطيران خارج جو الارض» «ورجل الفضاء» (٦) وهو «من يرسل او يتدرب على الرحلة خارج جو الارض» ، و «الطب الفضائي» (٧) وهو «فرع من فروع الطب يعنى بالاثار الفسيولوجية والبيولوجية التي يحدثها في جسم الانسان الطيران بالصاروخ او النفاث خارج جو الارض او في

أعلى طبقاته ، و « **الحركة الفضائية** » (٨) وهي حركة الأرض وغيرها من أعضاء المجموعة الشمسية ، مع الشمس خلال الفضاء ، وأخيراً « **المركبة الفضائية** » (٩) وهي مركبة صممت للعمل في الفضاء الحر خارج جو الأرض ، وهي حاملة بشرا .

أما محيط المحيط ، وقد طبع عام ١٨٧٠ ، فلا يحق لنا ان نترقب فيه من معاني الفضاء هذه ، ما نجده في قاموس وبستر المطبوع عام ١٩٦١ ومع ذلك فمادة « فضا يفضو فضاء وفضوا » تتضمن أصول المعاني الجديدة وفي الوسيع استعمالها لتطابق التطور العلمي الحديث . فمادة « فضا » تعنى اتسع و « أفضي » المكان أفضاء اتسع « الفضاء » الساحة وما اتسع من الأرض ، و « مكان فضاء » أى واسع ، وله معان أخرى . فإذا نظرنا في المعجم الوسيط الصادر بمجلديه عن مجمع اللغة العربية في القاهرة ، عامي ١٩٦٠ و ١٩٦١ وجدنا في الجزء الثاني (ص ٧٠) : الفضاء ما اتسع من الأرض . الخ . تم ملامح المعنى العلمي الجديد المصطلح عليه في قوله « ما بين الكواكب والنجوم من مسافات لا يعلمها إلا الله » (مولدة) .

ب - في العلم : الفضاء وصورة الكون

للجغرافيين العرب القدامى مآثر في علم الجغرافية مدونة في مؤلفات جلييلة ، منها كتابان للخوارزمي وللأصطخرى عنوان كل منهما « صورة الأرض » ، وكلمة جغرافية مؤلفة من كلمتين أحدهما معناها « الأرض » والثانية معناها « وصف » . وعلى غرارها كلمة سيلينوغرافية لوصف القمر أو « صورة القمر » . فتعبير « صورة الكون » أدق من قولنا « جغرافية الكون » ، لأن كلمة جغرافية خاصة بالأرض .

في وصف « صورة الكون » وتبين بعض ملامحها الغالبة ، ننطلق من الأرض مثوى البشر فيه ، ثم نخرج منها مرحلة فمرحلة الى آفاق لاتحد - من الأرض الى المجموعة الشمسية ، الى المجرة ، الى المجرات التي لا تكاد تحصى في الكون الأوسع .

فهذه هي الأجزاء الرئيسية التي تتألف منها « صورة الكون » في نظر الانسان ، وفقا للرأى الفلكي الحديث . وإذا تصورنا الكون كالمحيط الخضم ، كانت المجرات فيه كالجزائر الكبيرة . وكانت مجرتنا أحداها . وكانت مجموعتنا الشمسية رقعة صغيرة ، في هذه المجرة ، وأرضنا محلة في هذه الرقعة .

الأرض كوكب سيار يدور حول الشمس ، وتجاريها في ذلك كواكب سيار أخرى ، وأجرام متعددة الأشكال والأوصاف ، فتؤلف في جملتهما وقع الاصطلاح على تسميته بالمجموعة الشمسية أو النظام الشمسي ، فالفضاء الذي يحتويهما جميعا هو **الفضاء الكوكبي** (نسبة الى الكواكب السيارة التي تدور حول الشمس) .

فالنظام الشمسي مركزه الشمس ، وحولها تدور تسعة كواكب سيار أحدها كرة الأرض . وهي بحسب ترتيبها في بعدها عن الشمس : عطارد (أقربها) ، الزهرة ، الأرض ، المريخ ، المشترى ، زحل ، اورانوس ، نبتون ، بلوطو (أبعدها) . ولبعض هذه الكواكب أقمار تدور حولها ، فلأرض قمر ، وللمريخ قمران ، وللمشتري اثنا عشر قمرا ، لزحل تسعة .

غزو الفضاء

ولاورانوس خمسة ، ولنبتون قمران ، وليس لعطارد ولا للزهرة قمر ، ولا لبلوطو فيما نعلم .

ولكل واحد من هذه الكواكب السيارة ، أوصاف حققها العلماء . فعطارد ، متلا أقربها الى الشمس ، وان كان معدل بعده عنها ستة وثلاثين مليوناً من الأميال ، وهو صغير الحجم ، لا يزيد على حجم قمر الأرض ، ويدور حول الشمس أربع مرات ، كلما دارت الأرض مرة واحدة ، أي ان سنته ربع سنة الأرض . والزهرة تتلألا كالنار الصافية بعد الغروب أو قبل الشروق ، وتكاد تكون ، هي والأرض ، من حيث الحجم ، اختين توأمين ، وهي التي يعنى بها العلماء بانفاذ السواير الفضائية (١٠) إليها ، عسى ان يدركوا بعض خفاياها ، التي يحجبها جو ملبد . وقد سمي المريخ باسم اله الحرب عند قدماء الرومان ، ولعل مرد ذلك لاحمرار الضياء المنعكس على سطحه . والفالب ان الاحوال على سطحه تواتى وجود أشكال من الاحياء الدنيا عليه ، وهو رأى لم يزل مثار بحث وجدل بين العلماء . اما المشتري فكالجبار بينها ، يفوق حجمه حجم الأرض الفا وثلثمائة مرة ، وتفوق كتلته الكواكب السيارة مجتمعة ، ويليه زحل المنفرد بوجود حلقات مضيئة حوله علاوة على تسعة أقمار . اما الكواكب الثلاثة الاخيرة فتتميز عما سبقها بانها كشفت بالمراقب في العصور الحديثة ، لا بالعين المجردة من قديم الزمان . والواقع ان نبتون وبلوطو ، وهما ابعدا عن الشمس ، كشفا اولاً على الورق وبالحساب الرياضي ، ثم أيد الرصد بالمراقب هذا الحساب .

ويضم النظام الشمسي أيضا اجراما عديدة ، كبيرة وصغيرة ، لا تكاد تحصى ، منها الكويكبات وهي الوف كثيرة ، يغلب انها نثار كوكب قديم سطت عليه القوى الكونية فتفتت ، فبقيت شظاياه تدور في فلكه بين المريخ والمشتري . ومنها ذوات الاذنان او المذنبات ، التي يدور كثير منها في مدارات اهليلجية مستطيلة ، وتبدو كبارها براسها وذيلها مشهدا رائعا في الفضاء عندما تدنو من الشمس (١١) . ثم هناك الشهب التي تشق الفضاء فرادى ، كخيوط من الضياء ، او تنهمر احيانا في زخات ، وهي اجسام لا تتبدى للعين حتى تدخل جو الأرض ، فيحصل الاحتكاك وترتفع الحرارة ، فتومض حتى ينتهي امرها ، او تفرقع ، وهي النيازك ، ومنها قليل تبقى منه بقية تبلغ الأرض فهي الرجم ، كما حصل في سيبيريا وارزوننا منذ زمن غير بعيد .

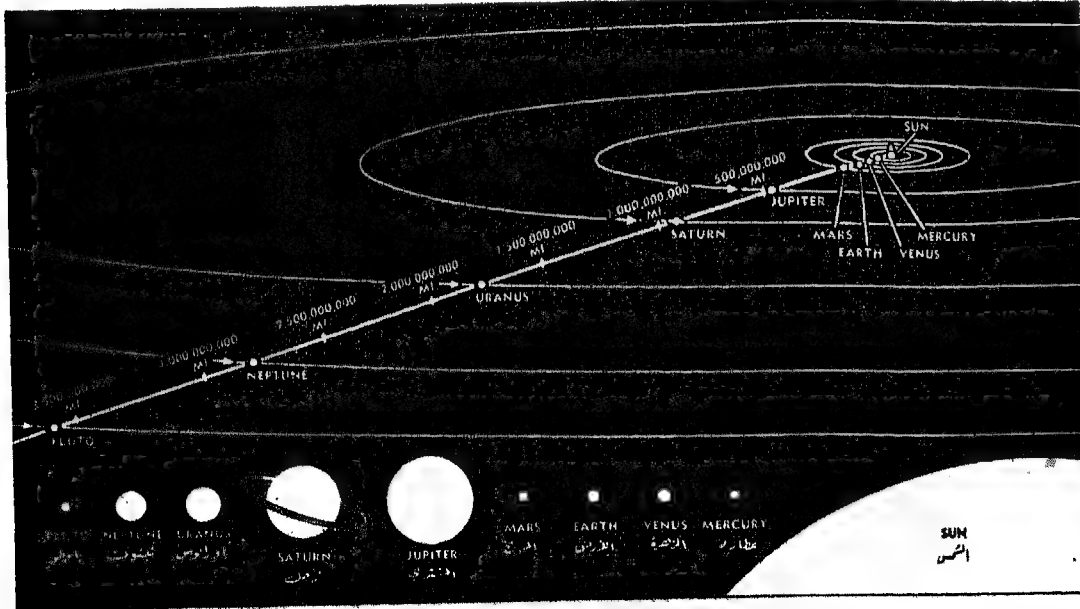
هذه اذن هي صورة النظام الشمسي في ملامحها الكبيرة . وهو على سعة رقعته وتعدد اجرامه اكثره فضاء فراغ . وقد وصف احد الفلكيين العظام المعاصرين (فرد هويل) ، هذا الفراغ بقوله : اذا جعلنا الشمس كرة قطر هاست بوصات ، فما هي المسافات التي تفصل الكواكب السيارة عنها ؟ ، على اساس هذا التصغير (جزء من عشرة الاف مليون جزء) الجواب : عطارد ٧ ياردات ، الزهرة ١٣ ، الأرض ١٨ ، المريخ ٢٧ ، المشتري ٩٠ ، زحل ١٧٠ ، اورانوس ٣٥٠ ، نبتون ٥٤٠ ، بلوطو ٧١٠ وفي هذا دلالة على مقدار امتداد الفضاء الكوكبي . ومع ذلك فالمجموعة الشمسية ليست سوى جزء صغير جدا من المجرة . والمجرة البالغة من الضخامة مبلغا يذهل الخيال ،

(١٠) وضعت هذا التعبير منابلا لـ Space probes منذ نحو عشر سنوات . ولست ادري هل ثمة من سبق اليه .

(١١) اثبت يعقوب صروف (المفتطف ، ج ٣٥ ، ١٩٠٩ ، ص ١١٣٧) ان مذنب هالي Halley هو الذي وصفه ابو تمام في بآيته المشهورة حيث قال :

وخوفوا الناس من دهباء مظلمة لا بدا الكوكب الفربي ذو الذنب

تبدو للعين المجردة في ليلة صافية الاديم كأنها نهر او نطاق مضيء غبش الضياء ، مقوس فوق الرأس ، ومن هنا سميت الطريق اللبنية او درب التبانة .



رسم للنظام الشمسي يبين الكواكب السيارة ومعدل أبعادها عن الشمس ، ثم في اسفل الرسم أحجامها النسبية

هذه المجموعة الضخمة من الاجرام السماوية على اختلاف انواعها واصافها ، هي في العلم الحديث، اشبه ما تكون بالقرص او بجهة العدس، قطرها مئة ألف سنة ضوئية ، فلو امتطينا صاروخا سرعته كسرعة الضوء اى ثلاث مئة ألف كيلومتر في الثانية لاستغرق السفر من طرف المجرة الى طرفها الآخر مئة ألف سنة . اما سمكها بين الطبقتين العليا والسفلى ، فخمسة عشر ألف سنة ضوئية . ويقدر عدد النجوم فيها بمئة ألف مليون نجم . اما الفضاء بين هذه النجوم والاجرام فليس فراغا تاما ، بل فيه غاز رقيق او سحب من مادة لطيفة ودقائق وشوارد (١٢) ، أجرى عليها العلماء بحثا دقيقة ، مرقبية وطيفية ورياضية ، فعرفوا كثيرا من واصافها . هذا الفضاء يصح ان نطلق عليه وصف « الفضاء المجري » نسبة الى المجرة التى مجموعتنا الشمسية جزء منها .

أبعد هذه المجرة شيء آخر ؟

ظل الظن قائما الى عهد غير بعيد أن المجرة هي الكون المادى كله ، ولكن لم يلبث رُصد السماء حتى بدأوا يتبينون في مراقبتهم وصورهم الضوئية وسائر اجهزتهم العلمية، لظُحَا من الضياء الخافت (١٣) . وقد تراءى أولا ، وكأنها داخل المجرة ثم ثبت أنها خارجها ، وانها تبعد عن المجرة ،

(١٢) قال العالم الفلكى انجنتون ، ان كثافة هذه المادة اللطيفة في الفضاء ، هي على التشبيه بكثافة نفخة مدخن وقد تجمدت حتى ملأت فضاء ألف ميل مكعب .

(١٣) اسمها ابو الحسن الصوفي ، احد كبار الفلكيين العرب « لظُحَا سحابية » وهى تقابل لفظ nebula او nebulae وترجمها كرنيليوس فاندريك بلفظ سديم ، جمعه سُدُم وسُدَام فشاع .

غزو الفضاء

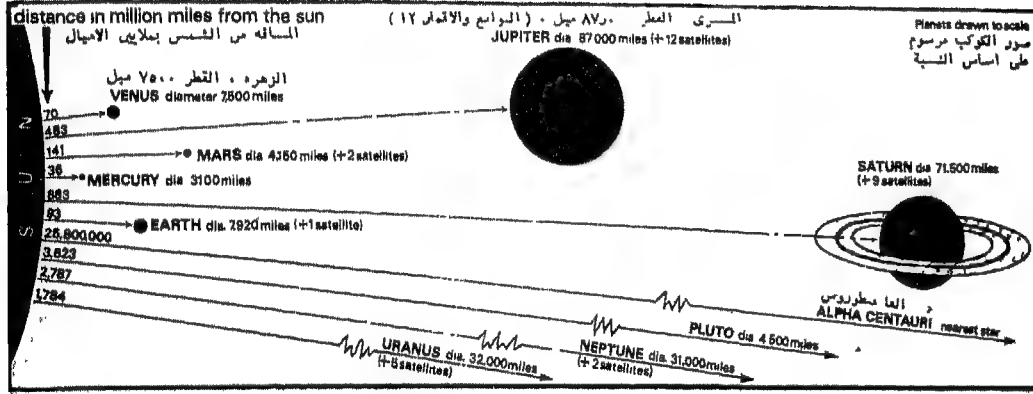
وبعضها عن بعض ، مسافات شاسعة ، ومن ثم أخذت الدلائل تتراكم على أن كل لحظة منها أو كل سديم منها ، عالم قائم بنفسه أو مجرة مستقلة كالجزائر الضخمة في المحيط العباب ، فسميت « العوالم الجزرية » . أما قصة كشفها واستطلاع خفاياها وأسرارها وصلتها ببداية الكون ومصيره ، فمن أروع فصول الحديث . « والفضاء الذي يشملها جميعا - ما عرف منها وما لم يعرف نطلق عليها وصف « الفضاء الكوني » » .

ج - خلاصة القول في الفضاء

واذن فلفظ « الفضاء » كما نلفيه ، في اللغة المعجمية الحديثة ، وفي علم الفلك الحديث ، هو في مفهومه الاساسي الابلسط العباب الكوني المنرامي ، خارج جو الارض ، بما فيه من نجوم - لعدد منها على الغالب اجرام تدور حولها كمجموعةنا الشمسية - ومجرات ، وغبار كوني يتخلل المسافات الشاسعة فيما بينها ، وهو على التقسيم الذي اقترحه : (١) « الفضاء الكوكبي » و (٢) « الفضاء المجري » و (٣) « الفضاء الكوني » . واذن ينبغي لنا فيما اظن ، ان نفرق بين الفضاء الذي يشتمل المجموعة الشمسية - شمسا وكواكب واقمارا حول عدد من الكواكب ، وكويكبات ومذنبات وغيرها وهو « الفضاء الكوكبي » كما تقدم - وبين الفضاء الذي يشتمل المجرة التي نحن جزء منها « الفضاء المجري » ، ثم الفضاء الذي يشتمل المجرات جميعا ما كشف منها وما لم يكشف بعد - « الفضاء الكوني » وكذلك ينبغي لنا ان نفرق بعض التفرقة على الاقل بين الفاظ « غزو » و « ريادة » او « استكشاف » . فلفظ غزا يغزو ومن معانيه « غزا العدو غزوا وغزوانا وغزاة سار الى قتالهم وانتهابهم في ديارهم ، وغزاه تغزية وأغزاه اغزاء بعثه الى العدو يغزو وجهره وحمله على الغزو » (محيط المحيط مادة غزاه يغزوه) وليس هذا هو المقصود العلمي ، فيما ارى بقولنا « غزو الفضاء » . ولكن لمادة غزا معاني اخرى ، منها « اراده وطلبه وقصده » ، وفي وسعنا على الاستعارة ان نسنعمل لفظ « غزا » هذا بمعنى « راد » او « استكشف » وهذا المفهوم ينطبق على جميع المحاولات التي بذلها البشر ، لفهم الكون من حولهم ، على اختلاف الوسائل التي عمدوا اليها على القرون .

فتعبر « غزو الفضاء » في مدلوله العلمي الحديث ، وفي الحدود التي تفرضها حالة « العلم الصناعي » (التكنولوجيا) اليوم ، هو ريادة الفضاء خارج جو الارض ، في النطاق الاقرب اليها من فضاء المجموعة الشمسية ، أي « الفضاء الكوكبي » . اما ما كان خارج المجموعة الشمسية فليس للبشر اليه سبيل اليوم ، بالوسائل والاساليب المتوافرة بين ايديهم ، او المتوقعة خلال ما تبقى من هذا القرن ، لسبب اصيل واحد ، هو تراكم المسافات الفضائية خارج المجموعة الشمسية ، في المجرة نفسها ثم بين المجرات . فاقرب نجم الى شمسنا (الفا قنطوروس) يبعد عنها اكثر من اربع سنوات ضوئية (٣ ر ٤ على التدقيق) أي ان الرحلة اليها تستغرق اكثر من اربع سنوات ، اذا مضينا اليها بمركبة تسير بسرعة الضوء (٣٠٠ الف كيلومتر في الثانية) فاذا كانت سرعتها كسرعة مركبة ابولو الحادية عشرة عندما بلغت اقصاها (أي ٢٥٠٠٠ ميل في الساعة او ٤٠ الف كيلومتر) ، فالرحلة تستغرق عشرات الالوف من السنين او مئات الالوف . اما ما يلي الفا قنطوروس من نجوم في المجرة والمجرات الاخر فابعد منها الوفا مؤلفة من سني الضوء .

عالم الفكر - المجلد الاول - العدد الثالث



٢ - بالعلم غزا الانسان الفضاء أولا

بالخيال والفكر غزا الانسان الفضاء اول ماغزاه منذ قديم الزمن ، ثم بالعلم وادوات الرصد على تباينها .

والاسان يعتمد على حواسه الخمس في استكشاف العالم من حوله ، دانيه وقاصيه على السواء . فاحساس الضياء والظلام ، اداته العين ، واحساس الحرارة والبرودة اداته اطراف اعصاب منبثة في الجلد ، واحساس الصوت اداته الاذن ، واحساس الشم والدوق في اعصاب الانف واللسان .

وطريقة العين في الابصار قائمة على نأثرها بطائفة من امواج الضوء تنعكس عن سطوح الاجسام ، وعلى الاجهزة العجيبة في العين ، وبعض مراكز المخ ، التي تتبين الصور المرتسمة وتدرجها ، ولكن العين لا تتأثر الا بطائفة محدودة من الامواج تقع بين الطوال والقصار وتؤلف في مجموعها الضوء الابيض والالوان التي يتألف منها . اما الامواج التي تفوق هذه الامواج ، طولاً ، او تقل عنها ، فالعين ليست مهيأة للابصار بها ، فتحتاج الى ما يسعفها على ذلك . ومن هنا كانت الادوات التي اصطنعها الانسان للكبير او للتقريب او للتأثر بما لا تتأثر به العين كلوح التصوير ، فهي تساعد في خاتمة المطاف على الابصار مباشرة او بالواسطة ، فهي امتداد لقدرة العين على الابصار وعون للعقل على الاسننناج والفهم .

والمرصد ، باجهزته العديدة ، القديمة والحديثة ، البسيطة والمعقدة ، هو العمل الذي بنضوى فيه الفلكي لا سنكشاف الكون من حوله او (غزو الكون) اذا اردت . وهو يعتمد في ذلك كله على الضوء . وحسبه شعاعة واصلة اليه من اعماق الكون ، ليصير بها ، او ليصور بها ، او ليحلها الى مقوماتها ويستطلع المعاني التي تحملها امواجها .

بالعين المجردة تبين الناس قديما الكواكب السيارة الخمسة ، وبضعة ألوف من النجوم ، وذوات الاذئاب ، واللطخ السحابية « السدم » . ولكن ريادة آفاق الكون واغواره ظلت مستعصية حتى صنعت المراقب وما تلاها من ادوات اخر .

والادوات الرئيسية في المرصد ، هي المراقب ، وهي نوعان ، أولهما المراقب

غزو الفضاء

الكايسة ، اى المعتمدة على عدسات يخترقها الضوء الواصل اليها من جرم بعيد ، فكون له سبحا ، وبتركيب العدسات تركيبا خاصا يدنو الجرم البعيد من العين المبصرة . وقد كان جليليو الايطالى اول من قام برصد مرقبى فى التاريخ ، اذ صنع مرقبا صغيرا قطره بوصتان وربع بوصة ، فرأى به الكلف على سطح الشمس وجبالا على سطح القمر ثم كشف اقمارا تدور حول المشتري .

واطرد التقدم فى صنع المراقب الكايسة ، فازدادت اقطار العدسات حتى بلغت حدا عجزت عنده عن تكوين شبح واضح ، لصفقة فى عدسات الزجاج تحدث « الزيف اللونى » فيبدو الشبح فى هالة ملونة فيغش . واكبر مرقب كاسر ، هو مرقب يركيز وقطر عدسته اربعون بوصة .

واما النوع الثانى فهو المراقب العاكسة ، وعمادها مرآة مقعرة ، تتجمع فيها الاشعة الواصلة من الجرم المرصود تم تنعكس عنها ملتقية فى بؤرة ، مكونة شحا لذلك الجرم . وفضلها انها تحل مشكلة الزيف اللونى لان الاشعة المنعكسة لا يحدث الزيف فيها كالمنكسره ، وفى الوسع صنع مرايا كثيرة يفوق قطرها قطر العدسة الكبيرة بضع مرات وتجمع فدرا اكبر من الضوء الضعيف فتزداد القدرة على الابصار والصور . ومن غرائب عبقريه نيوتن انه اثار بهذا الحل منذ بلانة فرون فأخذ به هرشل الموسيقى المحترف والفلكى الهاوى ، وصنع مرقبا عاكسا ، بعد جهاد مضم ، فمنم له كشوف فلكية عظيمة اشهرها الكوكب السيار اورانوس . واكبر مرقب عاكس قائم السوم ، فى جبل بالومار بكاليفورنيا ، وقطر مرآته مئنا بوصة ، وبه يستطيع الفلكيون ان ينفذوا الى اغوار كونية تبعد مليونى سنة ضوئية او اكثر . وقد روى ان السوفييت منهمكون بصنع مرقب عاكس قطر مرآته مئتان وست وثلاثون بوصة او اكثر .

خلال هذا التطور ، كشف التصوير الضوئى وتطور (١٤) ، فصار للفلكى معوانا على تسجيل ما تراه المراقب وان لم تتبينه العين . وقد تفننوا فى تطبيق اساليبه . وفى كتب الفلك ، صور لاجرام تبعد مليون سنة ضوئية ، تبلغ من الوضوح والتفصيل مبلغا عجيبا . وقدمسحوا القبة السموية بالتصوير ، رقعة رقعة ، فتبينوا فيها ما لم يكن فى الحسبان من اجرام كثيرة كانت خافية ، وصارت هذه الصور مرجعا اساسيا للباحثين .

نم انضم الحل الطيفى ، الى التصوير فى غزو الفضاء او استكشافه بالرصد الفلكى . فاساليب الحل الطيفى ، وادواته المتعددة ، مهدت لعلماء الفلك معرفة احوال النجوم والسدم ، وتكوينها وحركاتها بحل ضوئها الى الوانه ودراسة ما فى مناطقها من خطوط . وبه كشفوا عنصر الهليوم ، فى الشمس أولا ، ثم كشفوه على الارض . وبالحل الطيفى ايضا ، عرفت ظاهرة الحيوذ الى الاحمر فبنيت عليها نظرية الكون المتعدد .

ومنذ عهد قريب اهل فصل جديد فى كتاب الرصد الفلكى ، اذ ثبت ان بعض الاجرام ، الخافية عنا ، اما لانها منحجبة بطبقات من الغبار الكونى واما لانها بعيدة بعدا عظيما ، تطلق امواجا كامواج الراديو لا تراها العين ، ولكن يمكن تبينها واستنطاقها واستقصاء مصادرها ودلالاتها ومن هنا قام علم الفلك الراديوى ، وصنعت المراقب الراديوية ، فكشفت اشياء كثيرة كانت خافية ، وجاءت بما يحير العلماء كظاهرة «الكوازار» . وبالإضافة فانها رصدت الامواج والذبذبات

(١٤) وضعت هذا التعبير (التصوير الضوئى) مؤثرا اياه على (التصوير الشمسى) مقابلا لفوتوغرافى ، لان التصوير يتم باضواء غير ضوء الشمس ، كضوء معدن الفينيسيوم او الضوء الكهربائى وحسب .

الصادرة من الافمار الصناعية ولعلها ان تكون في سياق فهم الانسان والكون ، مرحلة كالمراحل التي تخطيناها في الخروج من مركزية الارض الى مركزية الشمس الى درب التبانة الى عوالم المجرات .

وليسست الاجهزة النى نقدم ذكرها سوى الرائع والبارز منها وحسب ، واما الاجهزة الاخرى الدقيقة التي لاغنى عنها والتي يقاس بها الزمن او الحرارة او الضوء فكثيرة وقد ربطت في العصر الاخير بالالات الكهربائية الحاسبة ، التي توفر كثيراً من الوقت والعناء في الحسابات الطويلة المملة وضبطها .

ومما يسترعي الانتباه العظيم في تطور الرصد الحديث ، اطلاق السواير الفضائية ، المحملة بالاجهزة العلمية الدقيقة (وسياى القول في مبدئها وتطورها) فتقيس الانشعاع والحرارة والمغناطيسية في الفضاء أو على سطح القمر أو سطوح بعض الكواكب السيارة القريبة ثم تبعث الى محطات الرصد الخاصة بها على سطح الارض ، بمعلومات جديدة لم تزل بعيدة المنال حتى على اكبر المراقب المطاييف وارهفها احساسا وادفها .

هذه الوسائل ، العجيبة ، المتعددة ، هي ادوات الفلكي في مرصده ، وسواء اجتمعت في مرصد واحد أو تفرقت في مراصد متباعدة فهي في مجموعها وتعاونها ، وسيلة للعين والعقل على استكشاف هذا الكون العظيم ، وبها جميعا غزا الانسان الفضاء الكوكبي والمجرى ، والكونى ، وعلى مراحل متوالية منذ فجر العقل الى يوم الناس هذا .

ولم تنحصر عناية الانسان ، في الرنو الى الكون العباب من حوله ، وفي التساؤل ، والتأمل والاستطلاع المتعثر أولا ، المتزايد وثوقا على الدهور ، مما افضى الى قيام علم الفلك او علم الهيئة ، كما قال العرب ، وتطوره الرائع ، بل هو التفت ايضا ، الى الهواء الذى يتنفسه ويحيط به فساوره شوق الى مجارة الطير ، يصفق جناحيه ، فيرتفع فيه حرا وينخفض ، ويحط ويسيل ، ويقطع من بلد الى بلد ، فراودته رؤى زينتها له شطحات الخيال فكانت مادة من أغزر مواد الادب القديم وبعض الحديث .

ففى القرن الثانى قبل الميلاد ، كتب لقيانوس الاغريقي كتابا (١٥) حكى فيه حكاية سفينة تقاذفها اعصار فرفعها من البحر وحملها الى بلد مشرق في الفضاء هو القمر . وفي حكاية اخرى قص أن بطله اخذ جناحين من أجنحة الكواسر ومضى بهما الى القمر ثم اقتحم الرحاب بين النجوم حتى بلغ السماء فاستنكرت الالهة هذه الوقاحة ، فنزع منه جناحاه ، وقضى على نزومه الى غزو الفضاء .

وما فعله لقيانوس ، فعلته فئة متسلسلة من الكتاب ، خلال القرون . فقد كتب الاسقف جودوين في القرن السابع عشر ، كتابا عنوانه « رجل على القمر » وصف فيه كيف وصل بطله الى القمر ، يجره البهرجل من الاوز البرى . وقص قولتير قصة رجل سكن الشعري المتوهجة ثم راح يتنقل من كوكب سيار الى كوكب سيار ، محمولا على اشعة الشمس او ممتطيا ذوات الاذنان ، ومنذا الذى يغفل من قراءة الادب اليوم ما كتبه سيرانوده برجراك وولز وهويل (وهو من كبار علماء الفلك الاحياء) وبخاصة حول ثيرن الذى اتخذ لركبه مطية من قنبلة يطلقها مدفع

غزو الفضاء

نفسهم فاعلمه مدفونة في الارض وفوهته مسدود الى القبة الزرقاء ، فكانت فيما نزيل ادنى ما يكون الى ما بفعله اهل الصواريخ والمركبات الفضائية من الاميركيين والسوفيتيين عندما يطلقونها . لتخطى جسد الارض ونزود رحاب الفضاء بين الكواكب السيارة حول الشمس . ولكن حول فيرن لم ينزل ركبته على القمر ، واعلم لم يفعل لانه لم يستطع ان يتصور ، يومئذ ، طريقة بمخذه من اعادتهم سالمين الى الارض - كما فعل الاميركيون - فاكنفى بان جعلهم يدورون حول القمر قبل عودتهم . لما فعل الاميركيون انفسا ، قبل ابولو ١١ وبمركبة ابولو ١٣ بعدما اسببت بمطلب بعد انفجار حدث فيها .

فالانسان الذي ظل مفيدا بقيد الجاذبية يسده الى الارض ، ولا يخرج من نطاق اسارها ، الا بالخيال والعلم ، اسبح في طوفه اليوم ان يخرج من هذا النطاق في اجهزة من صنع يديه .

والرحلات الفضائية الحديثة التي نزل روادها على القمر او حاول اسحابها ان ينفذوا صواريخهم الى الزهرة او المريخ ، او النزول عليها نزولا رفيقا ، او الدوران حولها وتصويرها ودراسة احوال جوها واراضيها . وارسال صواريخها مقاييسها الى اسحابها على الارض ، سوف يطل علما عجبا بعد اعلام عجيب منسوبة الى الطريق الطويل الذي قطعه العقل البشري ، في توسعه ويطامعه ، من سطح الارض الى رحاب الكون ، وحجة باهرة على قيمة هذه المفامرة الرائعة التي لم نزل نقدم عليها غير وان ولا مدعان وعلى التأمل فيما يدرك وما لا يدرك ، محاولا التعمود الى الاسرار القدسية ، مسائلا مع ابن السبل البغدادي :

بربك انما الفلك المدار
امسك ذا السمر ام انسطرار

٣ - العلم والصناعة يفتتحان الفضاء الكوكبي بالصاروخ

١ - الصاروخ قديما وحديثا

بين الرنو القديم المجدد الى الانطلاء الى الكواكب والنجوم ، والمزوق في رؤى الادباء القدامى والمحدثين ، وحكاياتهم ، والتقدم العلمي اللاحق في علوم الفلك المدارية ووسائلها المطردة تنوعا وجدوى ، المدهى الى سروره الكون المفضولة اليوم عند العلماء ، ظل الانسان عاجزا عن الانفلات من اسار جاذبية الارض والخروج الى الفضاء الذي ياتي غلافها الهوائي ، حتى اتيج له في العهد الاخير من العصر الحديث اربعة مندمجة في واحدة هي : (١) مركبة تسليح للسير في فضاء فراغ خارج جو الارض ، سواء اماهولة كانت ام لا ، اماهولة (٢) محرك او محركات تستطيع ان تولد طاقة كافية لدفع المركبة بالسرعة الكافية للانفلات من جاذبية الارض ، (٣) وقود سائل او جامد او نووي او شمسي يستطيع ان يوفر الطاقة المطلوبة لدفع المحرك والمركبة بالزخم اللازم والسرعة المبتغاة ، و (٤) اجهزة دقيقة تمكن من السيطرة على المركبة وتوجيهها وتوجيهها محكما حتى لا تخطيء اهدافها .

وقد دلت الحسابات العلمية على انه اذا صنع جهاز بسيط يبلغ سبعة اميال في الثانية ، فانه قادر ان يغلب جاذبية الارض على امرها ، وان ينفلت منها وان بقي لها اثر متضائل لا يكاد يذكر في تبعاده عنها . وقد تبين ، بالعلم التجريبي والعملية ، منذ اواخر الحرب العالمية الاولى ، ان مبدأ الصاروخ كفيلا بان يحقق هذا الفرض . وقد كتبت في المقتطف (جزء نوفمبر تشرين الثاني ، عام ١٩٢٨ من ٣٤٩ - ٣٥٦) مقالا عنوانه « الطيران الى النجوم : فلنستعمر الزهرة » اجملت فيه ما كان متداول في دوائر العلم يومئذ عن مبدأ استعمال الصاروخ في سيارة او

طائرة ، وقلت : « اذا كان الانسان يطمح الى الوصول الى الزهرة او المريخ فهذه وسيلة ، خليقة ان تنيله امنيته ، ولا تعرف الآن وسيلة اخرى تمكنه من ذلك » . وعلى ان الناس لم يستعمروا الزهرة ، كما جاء في مبالغة العنوان ، وربما لن يكون في طوقهم ان يفعلوا ، فان استعمال الصاروخ ، قد مكن الانسان على مراحل ، من انفاذ الكواكب الصناعية الى مدارات حول الارض ، والسواير الفضائية الى الزهرة والمريخ ، والمركبات الفضائية مشحونة بالاجهزة العلمية او مأهولة بالرواد الى القمر .

وليس مبدأ الصاروخ بالكشف العلمي الصناعي الجديد ، فقد استعمله الصينيون بضعة قرون قبل الميلاد ، في حفلات الاعياد ، ولا يزال متعهدو استعماله فيها ، في يومنا هذا ، يتفننون في اشكاله والوانه . وقد اشار نيوتن امير العلماء في مطالع القرن الثامن عشر الى امكان استعماله في ريادة الفضاء ، وقد روي ان الصينيين انفسهم استعملوه سلاحاً ضد المغول عام ١٢٣٢ وان صاحب اماره « ميسور » الهندية عمد اليه في مقارعة اعدائه من الانجليز ، فاخذ هؤلاء عنه ، وجهزوا به سفناً اشتركت في الهجوم على حصن اميركي في عام ١٨١٤ ، وقد شهد شاعر هذه المعركة واشار الى « الوهج الصاروخي الاحمر » في نشيد « العلم المرقش بالنجوم » وهو النشيد الوطني الاميركي ، وقد استعمله غيرهم لمثل هذا الغرض .

فالصاروخ اليوم سلاح من افنتك الاسلحة الحربية ، ، واداة ذات قيمة في استطلاع الاحوال الجوية ، وركن لا يعرف له بديل بعد ، في محاولات غزو الفضاء الكوكبي .

وقصة تطوره في القرن العشرين ، حتى بلغ ما بلغه اليوم من الطاقة والاحكام ، تترد الى بضعة علماء . جانسوندت الالماني ، وتسيولكوفسكي الروسي ، وجودارد الاميركي ، وأوبرث الروماني الالماني ، ثم توالى عليه مئات من العلماء والمهندسين واعضاء جمعيات انشئت في المانيا والولايات المتحدة وبريطانيا وغيرها ، لتشجيع البحوث والتجارب في وسائل « ملاحاة الفضاء » (استرونونكس) .

فقد كان هرمان جانسوندت مخترعاً المانياً في أواخر القرن التاسع عشر وكان مدار اهتمامه وحديثه قبيل اختتام القرن ، صنع سفينة فضائية ، ذات حجرة كيفية الضغط ، تتحرك بقوة صاروخية . ويقول ويلي لي ، احد اعلام التطور الصاروخي في المانيا اولا ثم في اميركا ، انه لو بنى جانسوندت هذه السفينة ، لما تيسر لها النجاح ، لانه ما كان يعرف من الرياضيات قدرأ كافياً يمكنه من حساب استهلاك الوقود فأساء تقدير هذه الكمية اساءة بالغة . وقد بنى عام ١٩٠٢ طائرة عمودية (هليكوبتر) كانت خليقة ان توفق لو صنع لها محرك ذو قوة وافية .

ب - رواد الصاروخ المحدثون

وكان الجانسوندت ، على غير علم منه ، منافس في روسيا ، يعنى بالسفن الفضائية هو كونستانتين تسيولكوفسكي ومع انه كان كزيميله الالماني مخترعاً في ساعات فراغه من عمله معلماً ، فان له مآثر كثيرة في هذا الباب ، وقد بدأ يعنى بالصواريخ من حيث هي وسيلة من وسائل الدفع في الفضاء في أواخر القرن الماضي ، فانجز في ١٨٩٨ مخطوطة دراسة في هذا الموضوع عالج فيها بعض المسائل الخطيرة كنوع الوقود اللازم للمحرك الصاروخي ، وجعل عنوانها « ريادة الفضاء الكوكبي باجهزة



العالم السوفييتي قنسطنطين تسيولكوفسكي
(١٨٥٧ - ١٩٣٥)

ذات فعل ردى» (١٦) وبعث بها الى مجلة تدعى « المجلة العلمية » فتردد محررها في نشرها ، خشية ان يقع في خدعة من قبل معلم وحسب ، ولكنه لم يجد منفذاً الى خطأ علمي فيها ، وبعد خمس سنوات ، وربما بعدما استشار عدداً من الخبراء نشرها عام ١٩٠٣ ، فتشجع تسيولكوفسكي بعد نشرها على المضي في دراساته ونشر مقالات متعددة في مسائل الرحلة في الفضاء بين ١٩١١ و ١٩١٤ وعلى ان المجال لا يتسع لتفصيل سيرة هذا المعلم العالم ، الذي وفاه فون برون أحد كبار الباحثين في الدفع الصاروخي بعض حقه (١٧) ، فحسبنا ان نذكر هنا ، انه عندما نشر اوبرث في المانيا عام ١٩٢٣ ، دراسته العلمية الدقيقة عن الرحلة في الفضاء ، كتب عنها كاتب مقالا في البرافدا ، فتذكر احدهم عند قراءته رسالة تسيولكوفسكي المنشورة في المجلة العلمية عام ١٩٠٣ ، فنفض عنها الغبار ، وطبعت في كتاب على حدة عنوانه « صاروخ الى الفضاء الكوني » وهو غير عنوانها الاول ، وقد توفى غانسدوندت عام ١٩٣٤ وتسيولكوفسكي عام ١٩٣٥ . ويروى « ولي لي » في كتابه « التوابع والصواريخ والفضاء الخارجي » انه ظل على صلة بهما « مقابلة وحديثاً مع أولهما ، ومراسلة مع ثانيهما » حتى حان حينهما .

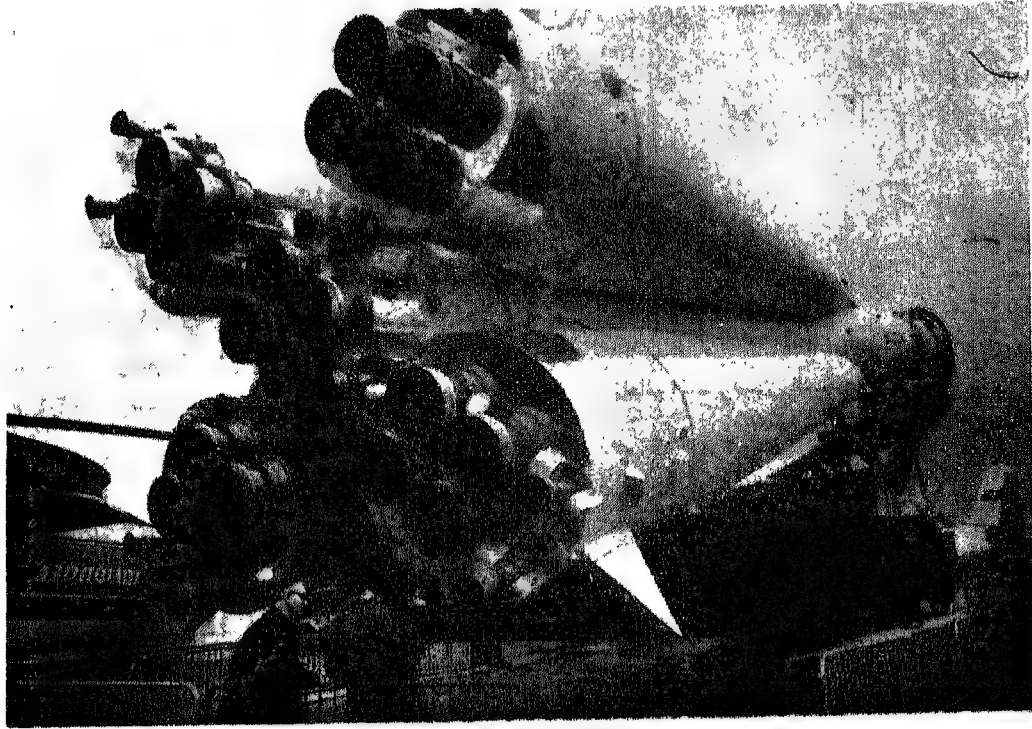
اما ثالث الاربعة فروبرت جودارد الاميركي واسمه يقترن عادة في دوائر مهندسي الصواريخ بوصف « ابي الدفع الصاروخي » . وقد كان حتى في ايام دراسته الجامعية ، وقبل تخرجه عام ١٩٠٨ يعنى عناية ملحّة بما يساوره من خواطر حيال الصواريخ وما ينطوى فيها من قدرة كامنة . وما كان احد قد سبقه - في ظنه وهو خطأ - الى البحث الفيزيائي الدقيق للدفع الصاروخي ، ولا الأسس الرياضية لهذا الضرب من الدفع فاعتزم ان يفعل ، دون أن تكون له دراية بما تم ونشر من قبل . ومن مخترعاته الاولى في هذا الباب سبقه الى فكرة الصواريخ المتراكبة (وهي المطبقة اليوم في مركبات سائرون - ابولو) فسجل ذلك وغيره واستخرج براءة به . وفي السنة الاخيرة من الحرب العالمية الاولى (١٩١٧) عهد اليه في البحرية الاميركية بتحسين صواريخ الاشارة ، فجعل يزدد تعمقاً في النظرية العلمية للدفع الصاروخي ، وله في ذلك مذكرات زكنة يرجح ان أحداً من رؤسائه

(١٦) The Exploration of Planetary Space with Reactive Equipment

« ذات فعل ردى » عبارة تقابل Reactive وهي الواقع فعل « النفت » الذي صيغت منه الفاظ نفاث ونفاثة وفضل صياغتهما يعود الى حسين ذو الفقار صبرى ومحمود محمد شاكر ، فقبلتها فوراً ونشرتها في « المختار » فلم يؤبه لها اولا ثم شاعت .

(١٧) في مقال نشره في الهيرالد تريبيون بتوقيعه ، في ٢٣ يوليو (تموز) ١٩٦٩ .

لم يعرّها عناية ما، وما ان وضعت الحرب اوزارها حتى لم اطراف معرفته وتفكيره في موضوع الصواريخ ووضع دراسة علمية دقيقة عنوانها «طريقة لبلوغ أعلى الارتفاعات» (١٨) وقد طبع المعهد السمثسوني هذه الدراسة عام ١٩١٩ ووزعت نسخها عام ١٩٢٠ ، فكانت في نظر غير العلماء المختصين صفحات جافية كالحجة لما احتوته من ارقام ومعادلات وجداول ، فما كان فيها شيء يفري بالقراءة سوى عبارة ، قال فيها جودارد - وكان قد اصبح استاذاً للفيزياء - « يطلق صاروخ الى القمر فينم عن وصوله بانفجار كتلة من مسحوق سريع الالتهاب (المفيسسيوم) :» ، عند ارتطامه بسطح القمر » . ولكن معظم النقاد انحوا عليه باللائمة على هذا السخف . وعلى ان تسيولكو فسكي كان قد تقدمه ، فان جودارد اتخذ الخطوة الاولى من النظر والتأليف الى التجريب اذ بدأ في مطلع



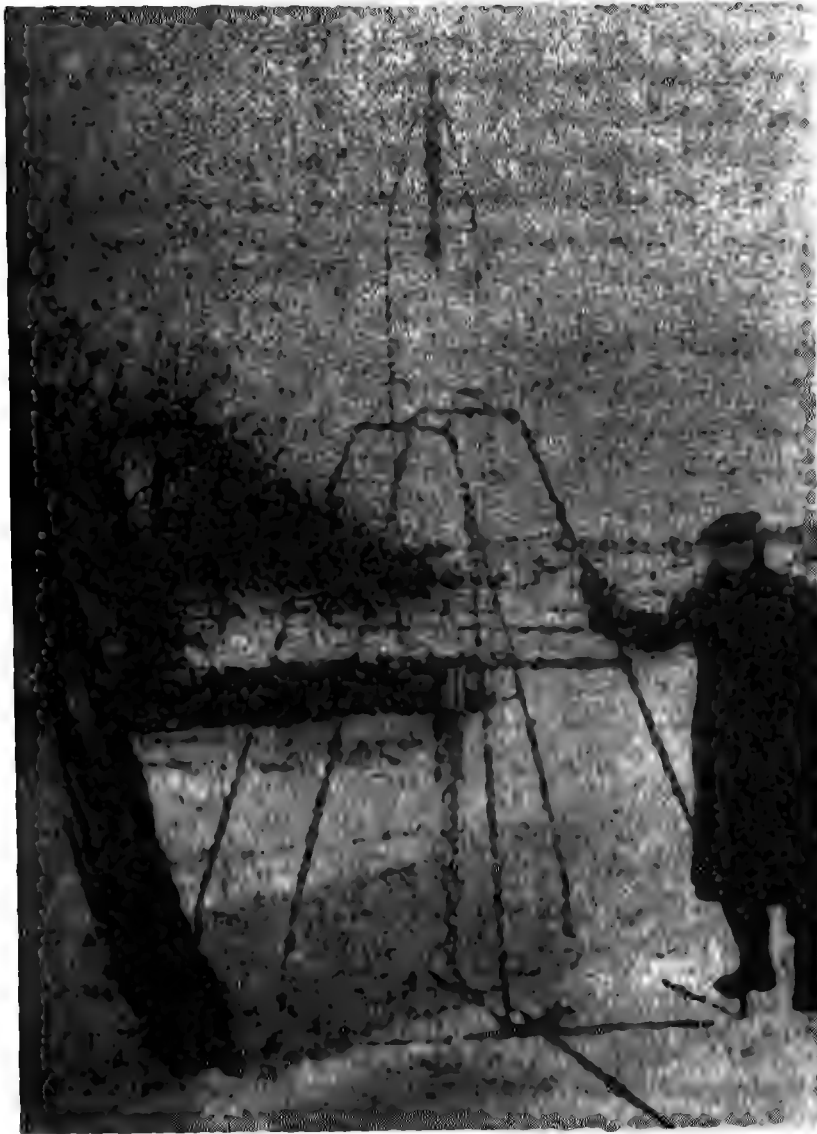
الطبعة الدنيا والكبرى في صاروخ فضائي سوفيتي

العقد الثالث من هذا القرن يجرى التجارب على الصواريخ المتقدمة بقوة البارود ، وفي عام ١٩٢٣ امتحن ضرباً جديداً من المحرك الصاروخي ، مستعملاً فيه الوقود السائل والفاصولين والاكسجين السائل . فكانت هذه التجربة شيئاً ثورياً في عالم الدفع الصاروخي . وفي عام ١٩٢٦ اطلق صاروخه الاول ، وكان ارتفاعه اربع اقدام وقطره نصف قدم ويعد هذا الصاروخ جديداً الصواريخ الضخام التي تطلق من كاب كنيدى في فلوريدا بالولايات المتحدة ، وميدان الدفع الصاروخي وراء القفقاس في الاتحاد السوفيتي ، وفي عام ١٩٢٩ اطلق صاروخاً اكبر من الصاروخ المتقدم الذكر ، فانطلق بسرعة اعظم وبلغ ارتفاعاً على ، وجدير بالذكر - وهو حدث تاريخي - انه

غزو الفضاء

ضمن هذا الصاروخ مقياسا لضغط الهواء (بارومتر) ومقياسا للحرارة (محرار أو ثرمومتر) ومصورة ضوئية صغيرة (كاميرا) فكان اول الصواريخ الحاملة للاجهزة العلمية .

وقد ظل على ذلك ، مرحلة بعد مرحلة ، بين ١٩٣٠ و ١٩٣٥ وابتكر وسائل لتوجيه الصواريخ في اثناء انطلاقها باستعمال جهاز كالدفة ودوامة (جيروسكوب) ، وكان يسجل هذه المخترعات ، حتى تجمع لديه ٢١٤ براءة اختراع بينها براءة بصاروخ ذى عدة طبقات . وقد ظل معظم حياته ، لاينال اهتماما ولا مساعدة من الحكومة الاميركية ، الا على الاقل الاندر ، وقد توفي عام ١٩٤٥ ، بعد ان علم ما كان من امر القنابل الالمانية الطائرة (وهي صاروخية الاندفاع) ولكن قبل ان يدخل الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الاميركية سباق غزو الفضاء .



صاروخ جودارد ، جرب تجربة ناجحة ١٦ مارس (١٩٢٦)

اما رابع الاربعة فكان هرمان اوبرث الروماني الالماني ، ولعله كان من الناحية العلمية الرياضية المجردة ، اعلمهم جميعا . فدراسة جودارد التي نشرت عام ١٩٢٠ دعا فيها الى بحوث واسعة عميقة في الدفع الصاروخي ، واما دراسة اوبرث التي اقام فيها الدليل على امكان الرحلة في الفضاء بواسطة الدفع الصاروخي فقد نشرت عام ١٩٢٣ في ميونيخ . ومع أن دراسة جودارد فوبلت بغدر من الهزء ، ولم تحمل أحدا على بدل المعونة المالية له للمضي في بحونه ، ولم تظفر لا بنقد علمي جاد ، ولا انارت نفاشا ما . ويقابل هذا ان دراسة اوبرث ، قوبلت باهتمام عظيم ، ونوفست مناقشة علمية واسعة في المجلات المختصة ، دون أن يؤدي ذلك الى تأييده تأييدا ماليا ما . ولكنها أفضت على المستوى الدولي ، الى عناية مطردة بالموضوع . فاستكشفت الروس أن عندهم من سبق الى مثل هذه الدراسات ، وهو نسيوكولوفسكي ، فنبتسوا ماله واعادوا نشرها ، وانشأوا لجنة للاهتمام باستكشاف الطبقة الطخورية (١٩) من الغلاف الهوائي ، وقد نسرت هذه اللجنة عام ١٩٢٥ تقريراً في مجلدين عن استعمال الصواريخ في استكشاف الطخاير . أما في فرنسا فقد أقدم الطيار الرائد روبرت إينو بلنرى مع صراف فرنسى على تعيين جائزة سنوية تؤدي لخير دراسة لنشر خليفة ان تسهم في تقدم الرحلة الفضائية ، وفي المانيا انشئت « جمعية الرحلة الفضائية » وسجلت عام ١٩٢٧ وانتخب اوبرث رئيسا لها « وولى لى » نائبا للرئيس . وبعد انقضاء بضعة سنوات اسس الجمعية الامبركية للرحلة بين الكواكب ثم غير اسمها فجعل الجمعية الصاروخية والصاروخية الاميركية للرحلة بين الكواكب ثم غير اسمها فجعل الجمعية الصاروخية الاميركية ، وبلاها بعد سنين تأسيس الجمعية البريطانية للرحلة بين الكواكب (ومن الغرائب ان جورج برنارد شو كان أحد اعضائها) .

ومن هنا ازداد الاهتمام بامور الصاروخ ، النظرية والتجريبية ، لاسباب متعددة ، منها ما يمد الى الاستزادة من العلم باسباب ، ومنها ماله صلة بالحرب والسياسة . فلنتركها عند هذا الحد ، ذاكرين ان الذين اشتغلوا بها ولا يزالون ، يعدون بمئات الالوف من العلماء والمهندسين والصناعيين ، وان ما انفق عليها ، خلال العقدين الاخيرين يربى على عشرات البلايين من الدولارات .

ج - مبدأ الصاروخ

« خد بيضة واقبها من رأسها ومن عقبها بقبين صغيرين احدهما اكبر قليلا من الآخر ، وافرغها من محها وزلاها ، ثم املاها ماء حتى نصفها وسد أحد النقبين بالشمع ، وخذ قطعة خشب خفيف ودق بها اربعة مسامير حتى تستطيع أن تضع البيضة عليها ، مرتفعة نحو بوصة عن سطح الخشبة ، وضع تحت البيضة زبالة مشتعلة ، وضع الخشبة والبيضة معا ، في مغطس ماء ، فلا يلبث حتى ترى الخشبة والبيضة عليها ، تمخر الماء كأنها باخرة من البواخر » .

« ولعليل ذلك ان جانبا من الماء في البيضة يتحول الى بخار لا يلبث أن يتكاثف ويحاول التمدد فمنعه من ذلك جدران البيضة ، فلا يجد له منفذاً سوى الثقب الصغير في احد طرفيها فيخرج منه بقوة ، وفي اناء خروجه يدفع البيضة والخشبة التي اقيمت عليها في جهة منافضة لجهة اندفاعه (اى الجهة التي يخرج منها البخار بقوة) . هذه هي القاعدة التي بني عليها مبدأ الحركة باله تندفع الى امام بصواريخ اقيمت في مؤخرها وينتظر منها أن تكون الآلة التي يستطيع ان يصل بها الانسان الى السيارات (الكواكب السيارة) والنجوم » (٢٠) .

(١٩) Stratosphere وافق المفهوم له الامبرمستفى الشهابي على هذا التعبير .

(٢٠) الملتطف ، نوفمبر ١٩٢٨ ص ٢٤٩

غزو الفضاء

- جميع الطائرات النفاثة والمركبات الصاروخية مبنية ، على هذا المبدأ ولكن هناك فرق بين المحرك النفاث والمحرك الصاروخي . كلاهما يتحرك الى امام بتأثير ما ينفثه من الغاز من مؤخرته ، على اساس الناموس الثالث للحركة الذي وضعه نيوتن - لكل فعل ردة فعل معادلة في الاتجاه المعاكس أو المقابل - وكلاهما يحتاج الى الاوكسجين ، في انواع الوقود المستعمل الآن ، لاجداث الاحراق الذي تولد الغاز المنفوث ، ولكن المحرك النفاث المعتمد في الطائرات ، مصمم لأخذ الاوكسجين من الهواء الذي تسير فيه الطائرات ، فينضفط داخل المحرك ، وينتقل مضغوطاً الى حجيرة الاحتراق حيث يمزج بالوقود الذي يحف في هذه الحجيرة من خزان يحفظ فيه فيحصل الاحتراق ، فينولد الغاز الذي يضغط على جوانب الحجيرة من الداخل ولا يجد منفذاً الا من الثقب في مؤخرتها فينفث منها نفثاً قوياً فتتم الحركة في الاتجاه المعاكس أو المقابل . فبين ان الطائرة النفاثة لا تستطيع أن تتحرك في فضاء فارغ من الهواء ، اذ لا تجد فيه الاوكسجين اللازم لاجداث الاحتراق .

واما المحرك الصاروخي فلا يستمد الاوكسجين من الهواء ، بل يحمله معه ، اما اوكسجيناً حراً مائلاً ، واما مركباً في مادة ، كالحمض النتريك ، فينحل المركب في أحوال معينة محددة ، ويطلق الاوكسجين من عقاله فيستعمل في احدثات فعل الاحتراق . فهو (اى المحرك) لا يحتاج الى السلاف الهوائي (أو الجو) بل يكون فعله أقوى وأجدي في فضاء فراغ ، لان الفراغ لا يعوقه في حركته الى امام من ناحية ولا يبطيء نفث الغاز من مؤخرته من ناحية أخرى . فاندفاعه الى امام رهن بامرین : مقدار الغازات الني تولد بالاحتراق (اى مقدار الوقود المحمول) ، وبسرعة نفثها .

وليس يتسع هذا المقال ، بحث مراحل التطور المعقدة والدقيقة التي نقلت المحرك الصاروخي الى الحالة التي مكنت العلماء والمهندسين في الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الاميركية ، من اعتماده في رحلات الفضاء التي مهد لها اطلاق سبوتنيك الاول في ٤ تشرين الاول (اكتوبر) عام ١٩٥٧ ، وانتهت بالرحلتين الاميركيتين الناجحتين الى القمر والعودة منه (١٩٦٩) ، والرحلة الاميركية الثالثة الى القمر (١٩٧٠) ، التي لم تحقق غرضها ، وانما كانت اعادة المركبة بروادها الثلاثة ، ظفراً علمياً صناعياً عظيماً ، واخيراً رحلة الرواد الروس الاخيرة في احدى مركبات سويوز حيث ظلوا يدورون فيها حول الارض ثمانية عشر يوماً .

ولكن اذا ضاق نطاق المقال عن وصف مفصل لهذه المراحل ، لقصره وان طال ، ولقصور كاتبه ، فليس ثمة ندحة عن الانسابة العابرة الى بعض ودفعه ، التي كانت ولا تزال موضوع بحث دائم ، لان علم الصناعة (تكنولوجيا) الصاروخية القضايا الاساسية الخاصة بتصميم الصاروخ والفضائية لا يزال في مهده ، برغم الشوط الذي اجنازه .

د - بعض مشكلات صنع الصاروخ

فثمة أولاً ما يلقاه الصاروخ من مقاومة الهواء ، وهو منطلق من سطح الارض ليخرج من نطاق جاذبيتها وهوائها . ومن هنا عمد العلماء والمهندسون الى اتخاذ الشكل المشيقي (على الاستعارة من القد المشيقي ، والفصن المشيقي) ، فهو اسطوانة طويلة نحيفة تضيق رويداً رويداً في اعلاها الى ان تنتهي برأس كراس الابر ، يفرى الهواء فرياً ، مخففاً بذلك مقاومة الهواء الى ادنى حد ممكن . ولكن اختيار هذا الشكل لهذا السبب فرض على المهندسين التضحية بقدر من السعة لازم لتحميل مقدار اكبر من الوقود ، لان الاسطوانة الطويلة النحيفة أقل اتساعاً للوقود ، من اسطوانة أخرى توازي الاولى وزناً ، ولكنها كالبرميل اقصر وأنخن .

والوزن من أهم العوامل التي يؤخذ في الاعتبار عند تصميم المحرك الصاروخي لرحلة الفضاء ، لان الفوه الرئيسية التي تؤثر في انطلاق الصاروخ هي قوة جاذبية الأرض . ويدخل في هذا الحساب عامل يدعى « عامل نسبة الكتلة » ومعنى هذا التعبير نسبة وزن الصاروخ وهو محمل بالوقود قبيل الانطلاق الى وزنه عندما يكون وقوده كله قد احترق . لانه عند الفراغ من احتراق الوقود لا نعود نمة حاجة الى خزانات ومحركات انتهت الحاجة اليها ، فنصبح عبئا ينبغي طرحه وهذا هو سر من أسرار جعل هذه الصواريخ الضخمة عدة طبقات ، فاذا انتهى العمل بالاولى ، انفكت وطرحت ، وهكذا الثانية والثالثة ، حتى لا يبقى من المركبة العاتية الاولى ، سوى ذلك الجزء من المركبة الذي يعيش فيه الرواد خلال الرحلة ، او شحن بالاجهزة العلمية . وهذا الجزء في مركبة ابولو القمرية ثلاثة اقسام - قسم السكن مقسم للخدمات (وهو الذي حصل فيه الانفجار في ابولو ١٣) والقسم المعد لينزل على القمر ، ثم يقلع بعضه من سطح القمر بعد انجاز المهمة وينضم الى العربة الام ملتحما بها ولهذا التصميم مزايا كثيرة ، ولكنه يجعل المحرك الصاروخي بالغ التعقيد حتى لقد قيل ان مركبة ساتورن - ابولو ، فيها خمسة ملايين جزء لا بد من الوبوق من أن كلا منها هو تماما كما ينبغي ان يكون وفي مكانه الخاص .

وبالاضافة الى ابطال بعض ما يتعرض له الصاروخ في طبقات الهواء الكثيفة من تعويق او ابطاء لحركته ، بانتخاذ الاسطوانة المشيقة المحددة الرأس ، شكلا له ، ينبغي ايضا ان تتخذ الوسائل التي تكفل تخفيف حدة الحرارة العالية ، التي تعترض الصاروخ نتيجة للاحتكاك او الفرك الحاصل بينه وبين الهواء في انطلاقه ، خارجا ، وعند عودة الجزء الباقي منه الى الأرض . وقد عمدوا في حل هذه المشكلة الى استعمال مسود كيميائية مركبة ، من أمثال السليكونات (وهي مركبات عضوية لمادة السليكون) واخلطت فليزية من الكروميوم او البريليوم ، وبعض انواع الخزف الذي لا ينصهر الا على درجات عالية من الحرارة . والترس التي تحمي الرواد من الحرارة العالية التي تتولد عند عودتهم الى الأرض بسرعة عظيمة ، تصنع على هذا الاساس . وتمة بحوث كثيرة ، في صنع غشاء خارجي للصاروخ ، متخذ من مادة تنلقى الحرارة وتنتفعها الى الفضاء فور تلقيها ، اي تردها عن سطح جسم الصاروخ .

اما قضية الوقود الاصلح للصاروخ فلا تزال مدار دراسات عالية ، نظرية وتجريبية ، ففى الناحية الواحدة الوقود السائل ، وهو انواع من المواد الكيميائية كالهيدرازين (٢١) والفاصولين ، والكبروسين ، والكحول . بيد انها ليست ثقيلة الوزن وحسب ، بل هي ايضا قد يصعب تداولها ، وينطوي استعمالها على خطر ، ومع ذلك فهي المعتمدة حتى الآن . وتمة في الناحية الثانية انواع الوقود الجامد ، ولها مزايا كثيرة ، منها انها تشغل حيزا اقل من الحيز الذي يشغله الوقود السائل ، ولا تقضي محركات معقدة التركيب ، وبخاصة ما تحتوي عليه من اجهزة دقيقة كالانابيب والضخات التي يفتضيها استعمال الوقود السائل . و « نسبة الكتلة » فيها أفضل . ويقابل ذلك أن للوقود السائل دفعا اوليا أقوى ، والقدرة على السيطرة على معدل الاحتراق ايسر .

وتمة انواع أخرى من الوقود ، تجري عليها التجارب منها مركبات من البوردن والايديروجين ، ويقال ان في طليعتها مركب « ديكارين » وجزيئته مركب من ١ ذرات بوردن و ١٤ ذرة ايديروجين (ب ١٠ بد ١٤) . وهناك ميل الى دراسة وقود آخر هو الايديروجين الذي يحترق بالفلورين بدلا

(٢١) Hydrazine مركب من النتروجين والايديروجين قوى الفعل يدخل في صنع ضرب من الوقود للصواريخ .

غزو الفضاء

من الاوكسجين . وقوته ضعفا الوقود المستعمل الآن . ولكنه صعب التداول ، ولا بد من ابتكار الوسائل الكفيلة بسلامة استعماله قبل الاعتماد عليه .

واخيراً ، تقتضى الرحلة الفضائية البعيدة ضرباً آخر من الوقود . فالرحلة الى احد الكواكب القصية ، كزحل مثلا الذى يبعد عن الشمس على المعدل نحو ٨٨٢ مليون ميل ، (اى يبعد عن الارض نحو ٧٩٠ مليون ميل ، مقابل ٢٤٠ الف ميل بعد القمر عن الارض) تستغرق على اساس مده رحلة ابولو من الارض الى القمر ١٢٨٠٠ يوم او نحو ٣٥ سنة . وهذا متعذر اذا كانت طاقة الصاروخ مستمدة من الوقود الكيميائى السائل ، لضخامة المقدار الذى ينبغى للصاروخ ان يحمله من هذا الوقود لهذه المسافة او المدة . ومن هنا تسعى بعض العلماء الى صنع محرك يسير بالطاقة الذرية او النووية ، وقد وصف محرك من هذا القبيل ، كان موضوع دراسة ، فقل ان المفاعل الذرى يولد حرارة ، والحرارة تبخر ايدروجينا سائلا مخزوناً فى حجرة خاصة ، فينفث الايدروجين المتبخر من الثقب الخلفى فى المحرك ، فيندفع فى الجهة المعاكسة اندفاعاً بالغ القوة . ولكن بمة صعوبة كبيرة فى استعمال محرك ذرى فى مركبة فضائية مأهولة ، اذ يقتضى استعماله وجود ترس سمبكة تقى الرواد الفضائيين من تأثير الاشعاع الذرى . وهذا يزيد وزن المحرك زيادة كبيرة . فاذا وفقوا الى صنع محرك يستطيع ان يفيد من اشعاع الشمس فى توليد الحرارة لتبخير الايدروجين ، بدلا من الحرارة المولدة من المفاعل الذرى ، رالت ضرورة الترس . واخيرا يرى بعضهم ان افضل طاقة لرحلات المركبات الفضائية ، هى طاقة الفوتونات ، بيد ان هذا يقتضى تحويل المادة نحوياً مباشراً الى فوتونات ، وهذا متعذر على المعرفة العلمية والعلمية الصناعية فى حالتها الحاضرة .

هـ - التوجيه والصحة

يتوقف نجاح الفذائف الحربية البعيدة المدى ، ومشروعات ملاحه الفضاء ، سواء أقمار صناعية كانت ، تدور حول الارض ، أم سواها فضائية تنفذ الى الزهرة او المريخ ، أم مركبات فضائية مأهولة وغير مأهولة توفد الى القمر لتدور حوله ، او تحط عليه ، ثم تعود منه الى الارض - كل ذلك يتوقف على قدرة مطلقها على التحكم بسيرها وتوجيهها . وقد يبدو ان هذا التوجيه فى الفضاء خارج الارض ، فى اطار فعلها الجاذب ، او خارجها ، لا يبدو ان يكون امثداً وحسب ، للملاحه الهوائية او الجوية . فهذه تعتمد على اجهزها يديرها الطيار فى حجرة القيادة ، وعلى خبره ، وأحياناً على ما يتلقاه من ابراج المراقبة فى المطارات التى يمر فوقها او قربها او يتجه اليها ، من معلومات واوامر .

ولكن الفذائف او السواير او المركبات الفضائية ، خاضعة لعوامل متعددة متباينة بالغة التعقيد . فثمة فى المقام الاول عامل السرعة التى تبلغ مبالغ فائقة ، يعسر فيها على الانسان وحده ، ان يندخل فيها فى اللحظة العابرة اللازمة وبالدقة الكافية ، فكيف به ، اذا اراد السيطرة عليها ، لاجتناب الخطأ . لان كل خطأ صغير فى الاتجاه او فى السرعة ، خلبق ان ينتهى الى انحراف القذيفة من عابرات القارات ، حتى لتخطى هدفها بضعة أميال ، وربما أكثر ، او قد يحيد بمركبة الفضاء الماضية الى القمر مثلاً ، او السواير المتجه الى الزهرة ، فتمنى الرحلتان بالاخفاق الكامل ، ان لم يعرف الخطأ ويصحح ، عند وقوعه على التو . فالمركبة مارينر ٢ (اميركية) شطت بضعة آلاف من الامبال عندما دنت من الزهرة عام ١٩٦٢ ، لاسباب منها هذا السبب والمركبة القمرية ذاتها اذا حصل خطأ صغير فى اتجاهها ، ولم يصحح فى اللحظة العابرة المؤاتية فقد لا تبلغ موقع القمر حيث ينبغى ان تلاقه ، او قد يطول مسارها اليه حتى لقد تستنفذ مقادير اضافية

من وقودها ، نحسب لها وعليها ، قبل انطلاقتها ، بالغرام والقطرة . فمن الواضح ان الاتصال المستمر بين محطات المراقبة على الارض ، والمركبات المفده السبر في الفضاء ، والقدرة على توجيه الاوامر على الفور ، الى الملاحين ان كان ثمة ملاحون فيها ، او الى الاجهزة الميكانيكية والكهربية المركبة فيها ، والمعرفة بان هذه الاوامر قد بلغت محجتها ونفذت ، تنفيذا دقيقا فوريا اما من تلقاء ذاتها ، واما بأيدي الملاحين ، هي ثلاثة امور لا غنى عنها في منروعات غزو الفضاء . ومن اجل ذلك انشأوا محطات المراقبة في مواقع متباينة على سطح الارض ، واستعانوا بالمراقب الراديوية (٢٢) ، كمراقب جودرل بانك قرب منشستر في انكلترا ، وانخذلوا اساسا لكل ذلك التقدم الضخم في استعمال الاشارات اللاسلكية ، والآلات الكهربائية الحاسبة (٢٣) .

وكل من تتبع احدى رحلات المركبات الفضائية ، يذكر ما كان يقال ساعة ، عن أن المركبة ماضية مضيا صحيحا ، في مسارها ، فلا تحتاج الى تصحيح ، او انها حادت قليلا عن مسار يوصلها الى نقطة معينة مقصودة في الفضاء ، في لحظة معينة ، فينبغي ان يحصل التصحيح ، فترسل الاوامر لفعل ما ينبغي فعله لحصوله . والمتنبع يذكر أيضا ، الاتصال الراديوي بالكلام ، بين الملاحين في الفضاء وأصحابهم على الارض ، وكيف ارسلت اليهم تعليمات صحية محددة ، عندما اصيب احدهم بوعكة ، او كيف طلبوا من اصحابهم حلا لمشكلة عرضت لهم ، او تفسيرا لشيء لم يالفوه خلال تدريبهم الدقيق . ولعل هذه الناحية ، من رحلات غزو الفضاء ، أعجب النواحي وأدقها علما نظريا ومطبقا ، وأوقعها في النفس حتى عند قياسها بالتقدم العجيب في صنع المحركات الصاروخية الضخمة ذاتها .

وأخيراً لا بد من الإشارة وحسب ، الى المشكلات التي لها صلة بصحة الملاحين في الفضاء ، وبخاصة كيف يتصرف هذا الجسم ، باجهزته الفسيولوجية والبيولوجية في حالة انعدام الوزن ، وكيف يتأثر بما قد يتطرق الى داخل المركبة من أثر الاشعاع الكوني ، وكيف تتمكن الاعضاء الحيوية من الصبر عشرة ايام (الذهاب الى القمر والدوران حوله والنزول على سطحه والعودة الى الارض) او سنة كاملة او اكثر (اذا استقر القرار على انفاذ مركبة مأهولة الى المريخ والعودة الى الارض) ، على مشاق الرحلة في حيز ضيق ، خليق ان يولد مصاعب بدنية ومشكلات نفسية .

فالانسان ، من الناحية البيولوجية ، جهاز ولكنه جهاز معقد ، نما وتطور خلال ملايين سنين ، في احوال عامة غالبية وان اعتراها بعض التغير بين قطر وقطر ، وساحل وجبل ، وسطح بحر واجواز هواء . ولكن العوامل الاساسية الفاعلة في هذا الجهاز كانت واحدة تقريبا على تباين مقبول ، من حيث ضغط الهواء ، ومعدل الحرارة والرطوبة ، ومقدار الاوكسجين في الهواء الذي يتنفسه ، وفعل الجاذبيه الذي يعطى الاجسام اوزانها والتبول والتبرز وما اليها . وحيث حصل تباين ، يعجز المرء الملاءمة له ، بطبيعة الجسم او بالتعود ، ابتكرت الوسائل لذلك ، كتحديد درجة الضغط الجوي والحرارة داخل طائرة تحلق على ارتفاع ثلاثين الف قدم ، في جو يبلغ من البرد وقلة الاوكسجين والضغط ، مبلقا لا يطيقه جسم انسان . ومن هنا عد من الغرائب بقاء احد الهاربين حيا ، بعد ان ظل متمسكا بمكانه في فجوة عجلات الطائرة ، معرضا للبرد الشديد وقلة الضغط والاوكسجين معا ، حتى حطت الطائرة في المطار الذي قصدت اليه بعد ساعات من التحليق فوق المحيط الاطلسي .

ومن هنا ، كان لا بد في هذه الرحلات الفضائية خارج جاذبية الارض ومحيط هوائها ، ان

غزو الفضاء

توفر للملاحين بيئة تشابه البيئة الطبيعية التي يستطيع الجسم ان يؤدي فيها جميع وظائفه البيولوجية ، وكان لا بد ايضاً من اجراء التجارب المتعددة لمعرفة ابر الاحوال الطارئة على صحة الملاحين وسلامتهم ونوع الغذاء اللازم وشكله ، وقد اطلقوا على مجموع ما توافر بين ايديهم من المعارف ، في هذا الباب ، وصف « الطب الفضائي » .

وبالاضافة الى المشكلات الفسيولوجية والبيولوجية ، لم يكن ثمة بد من أن تؤخذ بعين الاعتبار ، مشكلات ، نفسية خالصة ، او واقعة بين النفس والبيولوجي . فالانسان معتاد دورة معينة من تعاقب الليل والنهار . حتى الذين يسافرون بالطائرة من بيروت الى نيويورك يحسون بأثر الفارق في الزمن بين ساعة اقلامهم وساعة وصولهم ، ولكن سرعان ما تتعود اجسامهم الدورة الجديدة ، بين ليل في المدينة التي وصلوا اليها ، يقابل فجر يوم في البلاد التي اقلعوا منها ، وبين نهار يقابل ليلاً . والى ان يالف الجسم الدورة الجديدة ، يحس غير قابل من الفتور والنعاس في نهاره الجديد ، واليقظة في ليله . والجسم البشري كذلك ، ألف قدرا من الحركة ، لا يرى ذاته في غنى عنها ، قياما وقعودا ، وتمطياً وتحريكاً للذراعين والساقين والعنق ثم هناك الحيز الضيق مع زميل او زميلين ، والرتابة التي تمل وقد تؤدي الى نفرة بين الركب ، والارهاق الذي يهبط بمستوى النشاط ، وقد يفضي الى سوء التقدير ، والخلل في الحكم على حالة طارئة ، تحتاج مواجهتها الى تفكير صاف وحكم سديد .

وليس أقل هذه المشكلات شأنًا — لا من حيث صعوبتها الاساسية ، بل من حيث تنكب المؤلف من العيش — مشكلات الاكل والشرب والنبول والتبرز .

ومع ذلك فقد غلبت هذه المشكلات على أمرها ، بالبحث العلمي الطبي ، وبالتدرب الدقيق المحكم ، وباختيار الرجال الذين في ماضيهم وحاضرهم ، ما يوحى بالتقفة ، وباكتشاف ان الجسم الانساني ، وان يكن في بعض التعريف العلمي ، آلة ، فانه آلة قادرة على التطبع — فلا يغلبه الطبع — وعلى الملاءمة ، فلا يطفئ عليه الجمود .

فانسان الفضاء ، بفضل عقله وتركيبه الجثثاني ، وبفضل البحث العلمي الطبي ، وبالتدرب العملي ، يستطيع ان يعيش أياماً — دون كرب يذكر — في مركبته في بيئة صنعها العلم له ولا تختلف في عناصرها الاساسية ، اختلافاً كبيراً عن بيئته الطبيعية على سطح الارض ، قرب سطح البحر ، او على ارتفاع مقبول كارتفاع مدينة مكسيكو او ادبس ابابا .

و — التقدم في صنع المحركات الصاروخية

ومنذ ان صنعت المحركات الصاروخية الاولى اطرء التقدم في بنيان محركات أضخم واغوى واقدر على القيام بالمهام التي تُعَدُّ لها ، سواءً بحرية كانت كالمحركات التي تعتمد في اطلاق القذائف من عابرات القارات ، او المحركات التي تعتمد لاطلاق الاقمار الصناعية التي تدور حول الارض ، او السواير او المركبات الفضائية التي تنفذ مأهولة او غير مأهولة لاستطلاع الزهرة والمريخ ، والقمر والهبوط عليه والعودة منه الى الارض .

ففي اليوم الثالث من شهر اكتوبر (تشرين الاول) عام ١٩٤٢ ، والحرب العالمية الثانية في ابانها يومئذ ، انطلقت قذيفة صاروخية طولها ٢٤ قدماً ، من بيناموندى في المانيا على ساحل بحر بلطيق ، فعُدَّت يومئذ آية ما صنعه علماء الصواريخ الالمان ، منذ قبيل الحرب العالمية الثانية وفي خلالها ،

مضمين فيها ما أخذ عن تسيو كلوفسكى الروسى، وأوبرث الرومانى الالمانى ، وجودارد الاميركى ، مضيفين اليها ما كان من نتاج بحوثهم وتجاربهم . فكان ذلك الانطلاق ايدانا باستهلال العهد الحديث فى علم الصواريخ وصناعتها . ثم استعمله الالماني فى أواخر الحرب ، أساسا لما اطلق عليه سلاح الانتقام رقم ٢ فذاع ذكره مرفوما سلاح V_2 . وقد جاء ظهور هذا السلاح متأخرا بالقياس الى حسم الصراع العالمى الدائر مع المانيا الهتلرية يومئذ ، فلم يرد ميزانها عن ميله نحو الحلفاء ، برغم ما احده من دمار فى مدينة لندن وضواحيها ومع ذلك فلنا ان نقول انها القذيفة الحربية التى نشأت منها ، الفذائف المعدة اليوم ، وما تحمله فى رؤوسها من قدرة نووية مدمرة ، وكذلك المحركات الضخمة التى تتخذ لغزو الفضاء .

وبعد انتهاء الحرب ، ظفر الاتحاد السوفيتى من ناحية والولايات المتحدة الاميركية من ناحية ، بعدد من العلماء والخبراء الالماني ، المختصين بعلم الصواريخ وصناعتها ، وظلا زمنا ما ، يعينان بتطوير هذه الصناعة ، وهما أندما بكونان حرصا على تركيز الجهود على القذائف الحربية . فالصواريخ رdstون واطلس وتيتان ٢ فى الولايات المتحدة ، والصاروخان ١ - A و ٢ - A فى الاتحاد السوفيتى ، كانت من هذا القليل ، ثم أدخل النعدبل على بنائها فى الحالين لتصلح لقذف المركبات المعدة لريادة الفضاء . فاستعمل الاميريكيون رdstون واطلس فى مشروع مركورى ، ويسان ٢ فى مشروع جيمنى، واستعمل السوفييت ١ - A فى سلسلة مركبات فوستوك و ٢ - A فى مركبات فوشكودوسوبوز . ثم تلاها غيرها .

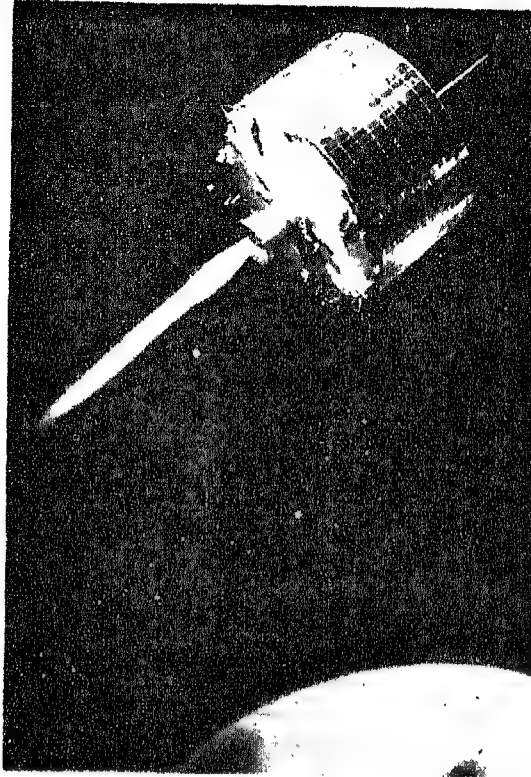
وقد رأيت ، رسما بقارن بين صاروخ رdstون الاميركى وصاروخ ساتورن ٥ الذى استعمل فى اطلاق ابولو ١١ و ١٢ و ١٣ الى القمر فاذا الفارق ببلغ من الضخامة مبلغا عظيما ، فارتفاع رdstون يبلغ ٧٥ قدما ، واما ساتورن ٥ فارتفاعه ٣٦٣ وزنته تدنو من ٧ ملايين رطل انكليزى . وصاروخ ساتورن ٥ هذا مؤلف من ثلاث طبقات، ركب على الطبقة العليا منها مركبة ابولسو ، بأقسامها . فالطبقة الاولى اى السفلى ارتفاعها ١٣٨ قدما وهى مؤلفة من خمسة محركات تولد طاقة قدرها ١٨٠ مليون حصان اى قوة دافعة عند سطح البحر تعدل ٧٦١ مليون رطل انكليزى ونستهلك ١٤ طنا من الوقود (كروسين واوكسجين سائل) فى الثانية . والطبقة الثانية ارتفاعها ٨١٥ قدم، وتولد عن اشعال محركاتها طاقة قدرتها الدافعة مليون رطل انكليزى فى الفراغ . واما الطبقة الثالثة فارتفاعها ٥٨ قدما ، وتولد طاقة قدرتها الدافعة ٢٠٠.٠٠٠ رطل انكليزى فى الفراغ . اما الوقود فى الطبقتين السابعة والثالثة ، فلبس كيروسينا واوكسجين حائلا كما هى الحال فى الطبقة الاولى ، بل هو ابدروجين سائل واوكسجين سائل لان الطاقة المولدة من احتراقهما معا اعظم بمقدار ٤٠ فى المئة وزنا بوزن .

والذى يحصل هو ان محركات الطبقة الاولى ترفع المركبة فى مجملها من المصطبة التى اقيمت عليها ، منهادية فى أول الامر ثم تمضى سرعتها تتزايد تزايدا متسارعا من صفر الى معدل ٦٢٠٠ ميل فى الساعة خلال ثلاث دقائق وحسب . وعندئذ وعلى ارتفاع ٣٦ ميلا تكون قد استنفذت وقودها ، فتنفصل ، بحيلة صناعية عن مجمل المركبة ونمضى أولا فى الجو بفعل تصورها الداتى تم تهوى فى البحر . وفى اللحظة ذاتها تكون محركات الطبقة الثانية قد اشتعلت ، فتدفع ما تبقى من مجمل المركبة مسافة أخرى بسرعة متزايدة ، ثم تنفصل وتسقط ، وتتولى محركات الطبقة الثالثة عملية الدفع حتى نصير المركبة فى مدار حول الارض ، ثم فى لحظة معينة تصدر اليها الاوامر الكهربية من الارض فيطلق المحرك مرة ثانية ، وتدفع المركبة الفضائية ، التى بدأت رحلتها جائمة على قمة هذه الطبقات الثلاث فتمضى ، فى مسار مخطط لها الى القمر، وقبل ان تقطع نوطا طويلا فى هذا المسار ، تنفصل الطبقة الثالثة عنها وتسقط .

غزو الفضاء

ز - صوى على طريق الغزو الفضائى

منذ أن اطلق الاتحاد السوفيتى فى ٤ تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٥٧ قمره الصناعى الاول « سبوتنيك ١ » الى مدار حول الارض ، صنع السوفيت والاميريون اجراما فضائية عديدة واطلقوها ، منوعين فى اشكالها واوزانها والاغراض التى اطلقت من اجلها . وقد كانت الكثرة الغالبة من هذه الاجرام ، ما تواضع الكتاب على وصفه بكلمة «التوابع الصناعية» او «الاقمار الصناعية» اى انها اجرام تطلق بسرعة معينة حتى اذا بلغت ارتفاعا محددا توازنت سرعتها مع قوة جاذبية الارض ، فتمضى فى مدار حولها ، كالقمر - ومن هنا تسميتها الاقمار الصناعية - ولكن على قرب نسبي منها (معدل بعد القمر عن الارض ٢٣٨ ألف ميل) . وشكل مدارات الاقمار الصناعية يضىو عادة ، وقد يكون يضىويا مستطيلا ، فيدنو من الارض عند اقرب قربه اليها (الحضيض) (٢٤) مائة ميل او نحوها ، ويبعد عنها عند أبعد بعده عنها (الاوج) (٢٥) مئات الاميال او اوفها وبعد زمن يقصر او يطول تعود الى الارض .



صورة « سينكوم » وهو من كواكب الاعلام

وهذه الاقمار الصناعية ، التى اطلقتها الدولتان ، ولا تزال ، لها اغراض متفاوتة . فئة الاقمار الصناعية الاميركية المعروفة باسم اكسپلورر (المستطلع او الرائد) صممت لدراسة الفضاء الجوى المحيط بالارض وبخاصة فى الاعالى حيث تكثر الشوارد (الأيونات) التى تؤلف الطبقات المؤينة ذات الاثر فى انتقال الامواج اللاسلكية (كطبقة كينلى - هفيسايد) ، وظواهر جوية وفلكية اخرى ، وفئة فانغارد (الطليعة) غرضها ان تستطلع بما تحمله من اجهزة علمية طلوع الظواهر الجوية (متيورولوجيا) ، وفئة ديسكفر (الكاشف او المستكشف) ، اطلقت فى مدار قطبى - اى كانت تدور حول الارض من القطب الى القطب ، وكانت سابقاتها تدور فى مدار استوائى او كالاستوائى - وكان الهدف منها اجراء التجارب على استعادة القمر (الكبسولة) من البحر عند سقوطها فيه ، ولكنها أسهمت ايضا فى الاستزادة من المعلومات الخاصة بالظواهر الجوية . ومنها فئة ايكو (الصدى) وهى التى مهدت لصنع كواكب الاعلام التى شاع استعمالها لنقل الرسائل والبرامج المتلفزة : التلستار، ارلى برىد، كومسات، سينكوم ، وينتظر لها فى دوائر اليونسكو ، والاتحاد

الدولى للمخاطبات البعيدة (تليكوميونيكيشن) وغيرهما ، مستقبل حافل فى مساعدة الدول النامية فى ميادين التربية والتعليم - الثقافيين والزراعيين خاصة وما اليهما كالانماء الريفى ، وهناك الآن مشروعان من هذا القبيل للافادة بهذا الضرب من المخاطبات فى الهند والبرازيل . وثمة فئة تيروس ، المزودة بالمصورات التلفزية التى تستعمل الاشعة التى تحت الاحمر ، وهى مرهفة الاحساس ، تقيس الاشعاع ، وتقوم بالرصد الجيوفيزيائى على الارض ، وتتبين الاعاصير ، او الاحوال الجوية التى تندر بها ، ويقال انها تصلح للتجسس من على ارتفاعها .

وعلى هذا الفرار فئات اخرى من هذه الاقمار الصناعية عند الاميركيين ويقابلها عند السوفييت ، على تباين ، فئات مركبات سبوتنيك ، ولونا ، وفوستوك (انطلقت فيها الملاحة الفضائية الاولى والوحيدة فالنتينا تريشكوفا) ، وفوشكود ، وسويوز ، وفينيرا وغيرها .



الرجل الاول (جاجارين) والسيدة الاولى
فالنتينا تريشكوفا فى الفضاء

اما الاجرام الاخرى فأضخم وأعقد ، وقد كان اول جرم حمل جسما حيا الى مدار حول الارض ، هو جرم سبوتنيك ٢ ، (سوفيتى) الذى اطلق فى تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٥٧ وفى داخله الكلبة لايبكا ، واول جرم حمل انسانا الى مدار حول الارض (دورة واحدة) الجرم السوفيتى فوستوك ١ ، الذى اطلق فى نيسان (ابريل) ١٩٦١ حاملا فيه الرائد جاجارين ، واول جرم اميركى انطلق وفيه ملاح او رائد ، فى شباط (فبراير) ١٩٦٢ ، وقد دار حول الارض ثلاث دورات ، واول جرم حمل أكثر من ملاح واحد الى مدار حول الارض جرم من فئة فوشكود (السوفيتية) انطلق فى تشرين الاول ، ١٩٦٤ ، وفيه ثلاثة ملاحين ، وكان اول ملاح « مشى » فى الفضاء مدة عشر دقائق الملاح السوفيتى ليونوف ، فى آذار (مارس) ١٩٦٥ ، وجاراه هوايت الاميركى فى حزيران (يونيو) ٦٥ ف « مشى » مدة ٢٢ دقيقة .

ومن ثم ازدادت الثقة ، واطرد التفنن والتنوع فى التجارب فى رحلات الفضاء تمهيدا للرحلة الى القمر ، التى جعلها الرئيس كنيدي هدفا قوميا يجب تحقيقه قبل ختام العقد السابع (اى قبل نهاية ١٩٧٠) وقد انكر السوفييت انهم فى سباق مع الاميركيين الى تحقيقها .

ولعل أهم المعالم فى تطور شؤون الرحلة الى الفضاء الكوكبى بين ١٩٦٥ و ١٩٦٩ ، كانت : تمكن ملاحين اميركيين ، فى آذار (مارس) ١٩٦٥ من الدوران ثلاث مرات حول الارض ، والانتقال بمركبتهما ، بقدرتهما الذاتية من مدار الى مدار ، وتحقيق اول لقاء على موعد فى الفضاء بين مركبتين

غزو الفضاء

فضائيين ، وقد فعل ذلك ملاحو مركبتين اميركيتين في كانون الاول (ديسمبر) ١٩٦٥ ، اذ دنت المركبة الواحد من الاخرى الى مسافة قدم واحدة ، بينهما ، وظفر السوفييت في سباط (فبراير) ١٩٦٦ بانزال مركبة فضائية غير مأهولة، انزالا رفيقا على سطح القمر ، ثم نجح مركبة فضائية اميركية ، وفي داخلها ملاحان ، في الالتحام في الفضاء بصاروخ من طراز اجينا ، وقد عادا ملتحمين الى الارض فحصل ترنح في المركبة المزدوجة اضطر المسؤولين ان ينزلوها في البحر انزال طواريء ، وكان ذلك في آذار (مارس) ١٩٦٦ ، وبعد نحو شهرين انزل الاميركيون انزالا رفيقا على سطح القمر مركبة سرفيور (المساح) فارسلت الى الارض الوفا من الصور التي صورت عن قرب بأجهزتها ، ثم اطلقوا في آب (اغسطس) ١٩٦٦ مركبة غير مأهولة من طراز «لونا اوربتر» (اى الدائر حول القمر) ، فبلغت القمر في ثلاثة ايام وارسلت صورا من ارتفاع قليل ، ونجح مركبتان من مركبات السوفييت ، في الالتحام في الفضاء التحاما اوتوماتيكيا ثم انفصلتا كذلك ، دون تدخل الملاحين في الحالين ، وفي ايلول (سبتمبر) ١٩٦٨ ظفرت المركبة السوفيتية غير المأهولة من طراز زوند بالدوران حول القمر والعودة من رحلتها الى قاعدتها .

ولم تخل هذه التجارب من الفواجع في الدولتين .

ومنذ اواخر عام ١٩٦٨ واول عام ١٩٦٩ بدا الاميركيون خاصة بجربون تجاربهم الفضائية بمركبات ابولو ، تمهيدا للرحلة الاولى بمركبة مأهولة بثلاثة ملاحين ، الى القمر ، ونزول اثنين منهم الى سطحه ، والقيام بالمهام التي عهد اليهم في انجازها هناك ، ثم الاقلاع من سطحه ، والعودة الى المركبة الام التي لم تزال تدور حوله ، خلال وجودهما على سطح القمر، ثم الاتجاه بعد اجتماع الشمل الى الارض حتى يلفوها سالمين .

وقد انفذ الاميركيون ثلاث مركبات فضائية الى القمر :

الاولى : ابولو ١١ - ١٦ تموز (يوليو) ١٩٦٩ ، الانطلاق من كاب كنيدى .

٢١ تموز (يوليو) ١٩٦٩ يطا ارمسنرونج سطح القمر بقدمه ثم يليه الدربن . بحدتهما الرئيس نيكسون بالهاتفون الراديو على بعد ٣٣ ، ٤٠٢ كيلو مترا الارتفاع من سطح القمر بعد مكوث ٢١ ساعة و ٣٧ دقيقة عليه . الالتحام بالمركبة الام .

٢٢ تموز (يوليو) ١٩٦٩ بدء العودة الى الارض .

٢٤ تموز (يوليو) ١٩٦٩ الهبوط في البحر الى الجنوب الغربى من جزائر هوائي .

وفد صرفت النظر عن تفصيل ما كان في تلك الايام المحمومة المتوترة الرائعة .

الثانية : ابولو ١٢ - ١٤ تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٦٩ ، الانطلاق من كاب كنيدى .

١٩ تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٦٩ ، النزول على سطح القمر .

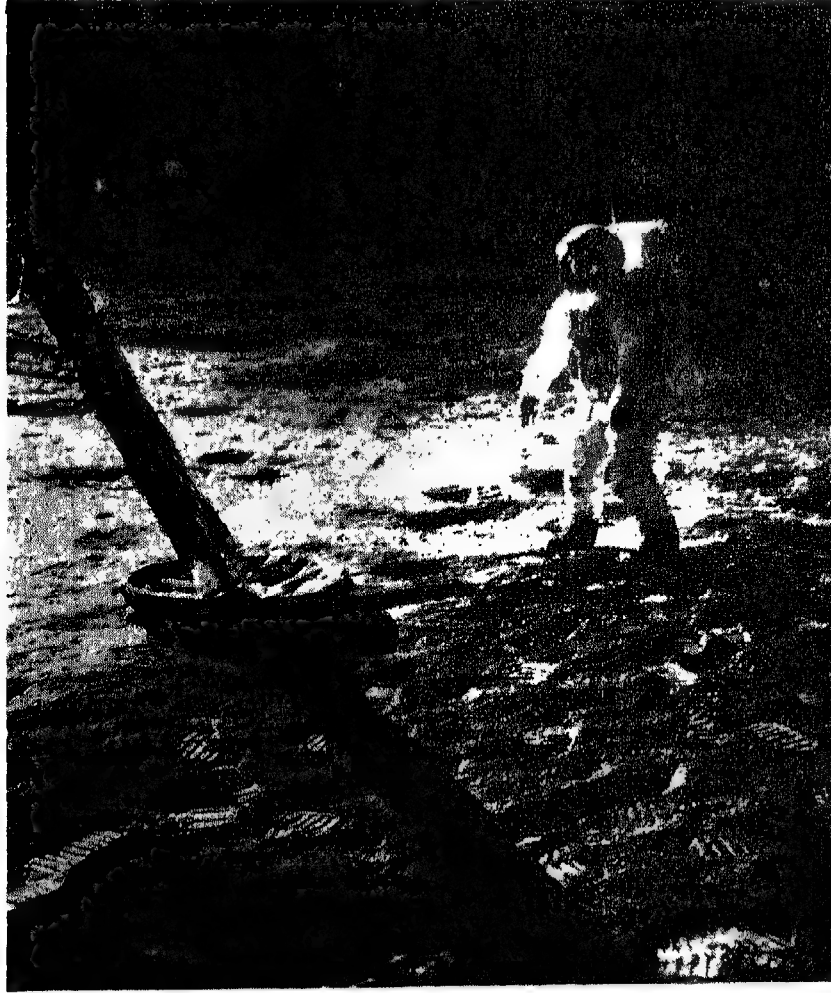
٢٠ تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٦٩ ، الاقلاع من سطح القمر ، الالتحام بالعربة الام .

٢٤ تشرين الثانى (نوفمبر) الهبوط في البحر .

الثالثة : ابولو ١٣ - ١١ نيسان (ابريل) ١٩٧٠ الاقلاع .

١٣ نيسان (ابريل) ١٩٧٠ حادثة الانفجار في المركبة .

- ١٤ نيسان (ابريل) ١٩٧٠ الفاء مهمة النزول على القمر . دوران المركبة المعطبة حول القمر
لتتخذ مسارا صحيحا الى الارض .
١٧ نيسان (ابريل) ١٩٧٠ الهبوط في البحر .



آثار اقدام على سطح القمر قد تدوم نصف مليون عام ، وصورة احدى رائدى ابولو ١١ الذى نزل على سطح القمر

ح - الزهرة والمريخ وما يليه

كلاهما كوكب سيار يدور حول الشمس ، فالزهرة تقع بين الارض والشمس ، والمريخ يقع بين الارض والمشتري . وكلاهما اقرب الكواكب السيارة الى الارض ، ولكن ما يعرف عنهما انما هو حصيلة وسائل الرصد الفلكى المختلفة . فلما بدأت اسباب ريادة الفضاء الكوكبي تستتب للانسان ، غدا العلماء يطمحون الى انفاذ مركبات فضائية اليهما ، مزودة بالاجهزة العلمية ، وغير مأهولة بالملاحين فى اول الامر ، عسى أن يزداد العلماء علما باحوال جوهما ، وسطحيهما ، فيتاح لهم أولا ، ان يحسموا بعض المشكلات الفلكية والحيوية التى تتعلق بهما ، كمشكلة احتمال

غزو الفضاء

وجود احياء على سطح المريخ ، وقيام احوال في جو الزهرة وعلى سطحها تتيح فرص الحياة او تحول دونها .

ومن هنا بدأ السوفييت والاميركيون منذ اوائل العقد السابع ، في الاعداد لهذا السبر الكوكبي . وكانت المحاولة الاولى سوفيتية ، اذ اطلقوا سابر فضائياً الى الزهرة في ١٢ شباط (فبراير) ١٩٦١ ، فلم تكد تنقضى على انطلافه فترة ١٨ يوما ، حتى انقطع الاتصال الرادبوى به . وتلتها محاولات اخرى . واطلق الاميركيون سابرهم الفضائي الاول في ٢١ تموز (يوليو) ١٩٦٢ فمضي بالاختفاء ودمر بعيد اطلاقه لوقوع خلل في محركه ، ثم انفذوا السابر الفضائي الثاني مارينر ٢ (البحار ٢) يوم ٢٧ آب (اغسطس) ١٩٦٢ ، على ان يصل الى جوار الزهرة في ١٤ كانون الاول (ديسمبر) ١٩٦٢ ، فتم ما كان مقدراً له من حيث تاريخ الوصول ، الا انه بدلا من ان يدنو منها الى بضعة آلاف ميل وحسب ، بلغ قربه اليها اكثر قبللا من ٢٠ ألف ميل لوقوع شطط في سيره . وبعد هذه المحاولات الاولى تمكن السوفييت في عام ١٩٦٦ من أن ينزلوا انزالا رقيقا الى الغلاف الجوى الذى يحيط بالزهرة سابر فضائياً ، وكرروا ذلك بعد سنتين اذ بلغ سابران من سوابرهم الفضائية جوار الزهرة في خلال يوم واحد . وفي عام ١٩٦٧ بعث الاميركيون بسابرهم الفضائي مارينر ٥ (البحار ٥) فبلغ الزهرة في ١٩ تشرين الاول (اكتوبر) وممر من امامها على بعد ٢٤٨٠ ميلا وحسب ، ثم مضى الى مدار حول الشمس بين الزهرة وعطارد .

والزهرة تبعد عن الارض ٦٧ مليون ميل ، وندنو احدهما من الاخرى حتى تصير المسافة ٢٦ مليون ميل . ولكن السابر الفضائي لا يستطيع ان يسير توالى الى الزهرة لانها تدور حول الشمس سرعة قريبة من ٢٢ ميلا في الثانية ، والسابر الفضائي نفسه ينطلق من سطح كرة الارض ، وهى ايضا كالزهرة كوكب سيار ، يدور حول الشمس ، وعندما ينطلق السابر تصبح له سرعة خاصة به ، تمضي تتزايد ، حتى يخرج من نطاق جاذبية الارض ، والرحلة تسنفق أشهراً ، واذن فلا بد ان يخطط له مسار طويل منحني يبلغه الموقع الذى تكون فيه الزهرة عند نهاية الزمن الذى يسفرقه سبره في الفضاء حتم يتم اللقاء ، وقد قدرت المسافة التى قطعها السابر مارينر ٢ ، بما يزيد على مئة وثمانين مليون ميل مع ان الزهرة لم تكن تبعد عن الارض يومئذ اكثر من ٢٦ مليون ميل . ثم لا يكفي ان يصل السابر الفضائي الى مكان يلاقى الزهرة فيه ، وان كان ذلك عملاً عظيماً في حد ذاته ، بل تنبغي ان يكون مزوداً باجهزة علمية تتيح له ان يحقق ما يرجى منه ، من قياسات علمية للحرارة والاشعاع وغبرهما ، وان تكون فيه اجهزة اخرى يتلقى بها التعليمات المرسلة اليه من الارض لتصحيح مسار ، او تحريك بطرئة ، او مصورة ضوئية او ملونة ، واخرى تتلقى من اجهزته العلمية المعلومات التى تجمعها ، فتسجلها وتحيلها رموزاً ترتد الى الارض امواجاً يمكن استنطاقها وفهم مغايرتها .

فالسابر النفاثي ، دون هذا كله ، لا يجدى ، من الناحية العلمية ، شيئاً كثيراً . وقد عني الاميركيون ايضا بانفاذ سوابرهم من طراز (مارينر) الى المريخ فوصل احدها الى جواره في ١٤ تموز (يوليو) ١٩٦٥ ، ومر على مقربة منه وارسل صوراً عديدة ، التفتها لسطح المريخ ، الى الارض ، فشوهدت على لوحات التلافيظ مشاهدة حية (وكنت بين مشاهديها) ، ثم طبعت في الصحف والكتب . ثم كرروا هذه التجربة عام ١٩٦٩ لاستطلاع نواح خاصة من احوال سطحه ، عسى أن تعينهم على امرين ، الاول ازدياد الفهم لقيام احوال تتيح الحياة عليه ، والثاني التمهيد لرحلة مركبة ، غير مأهولة تدور حوله ثم مأهولة تدور حوله تمهيداً للنزول على سطحه ، ثم تعود الى سطح الارض .

وما أن أصاب الأميركيون نجاحاً محجلاً في رحلتي أبولو ١١ و ١٢ ، حتى أراد الضغط على السلطات المختصة بأعداد رحلات الى المريخ ، دون الزهرة التي يؤخذ من أرصاد السواير الفضائية السوفيتية والأمريكية ، أن أحوال جوها لاتصلح لرحلة مركبة مأهولة اليه ، فتأيد بذلك ما كان قد تجمع عند علماء الفلك من معرفة مبنية على وسائل الرصد المختلفة ، ولعل نكسة أبولو ١٣ قد خففت قليلا من هذه الحماسة .

والاغراء في انفاذ مركبة الى المريخ ، مرده الى ان المريخ ، مفدرة له ان يدنو من الارض ، دنوا كبيرا عام ١٩٧٨ ، حتى لقد يكون ممكنا اطلاق مركبة مأهولة كبيرة الى مدار حوله ، فتصير - على صفرها - كأحد قمرية بيد ان النزول على سطحه أعسر ، لان له جوا ، على عكس القمر . وعلى ان الجو رقيق في التقدير ، وقديصلح للتنفس ، فانه قد يخلق مشكلة الاحتكاك بالمركبة النازلة فيه، ومشكلة القوة اللازمة لاقلاعها . . المشكلات كثيرة ، وليس اقلها ، بالقياس الى ملاحين في مركبة فضائية ، ان الرحلة اليه قد تستغرق سنة او أكثر قليلا ذهابا وايابا . ولكن ليس بينها ما هو مستعص على الحل . ولعل أن يكون للقمر دور في ذلك ، من حيث انخاذه محطة لانطلاق مركبة فضائية مأهولة الى المريخ ، للدوران في فلك حوله ، أولا ، ثم مركبة تالية تستطيع النزول على سطحه .

فاذا مددنا النظر بعد المريخ الى اقصى حدود المجموعة الشمسية ، اتخذ البحث ابعادا أخرى . لان بعد المشترى (وهو يلي المريخ) عن الشمس ٤٨٣ مليون ميل (مقابل ٢٣٩ ألف ميل لبعد القمر) وبعد زحل ٨٨٣ مليون ميل وبعد اورانوس ١٧٨٤ مليون ميل وبعد نبتون ٢٧٨٧ مليون ميل وبعد بلوطو ٣٦٢٣ مليون ميل ، وبلوطو يقع عند الحد الابعد المعروف للمجموعة الشمسية .

اما ما يلي ذلك فله شأن آخر .

فأقرب نجم الى شمسنا ، وهو الفانطوروس يبعد عن شمسنا اربع سنوات وثلاث سنة ضوئية او نحو ستة وعشرين ألف مليون ميل او (٨٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠) وعلى هذا الفرار تبعد النجوم الاخرى في مجرتنا عن شمسنا اضعاف بعد الفانطوروس او اضعاف اضعافها واقرب مجرة خارجية الى مجرتنا - المرأة المسلسلة (اندروميديا) تبعد عنها نحو مليوني سنة ضوئية .

ففى هذا العباب المترامي من الفضاء المجرى والكونى ، بل حتى عند اطراف الفضاء الكوكبى ذاته ، لا يمكن بدء التفكير فى غزو الفضاء الا اذا استتب للانسان اولا طاقة مولدة من الاندماج النووى (Fusion) وهو ما لم يتم بعد على الارض ، فى احوال خاضعة لسيطرة العلماء ، و (ثانيا) تحقيق سرعة تعد جزءاً محترماً من سرعة الضوء البالغة ٣٠٠.٠٠٠ كيلو متر فى الثانية ، فعشر هذه السرعة وحسب ، يبلغ ٣.٠٠٠ كيلو متر فى الثانية أى ٨٠٠.٠٠٠ را كيلو متر فى الدقيقة ، أى ١.٨٦.٠٠٠.٠٠٠ كيلومتر فى الساعة اين منها سرعة المركبات القمرية اليوم التى تبلغ نحو ٤.٠٠٠ كيلو متر فى الساعة؟

٤ - الحياة في رحاب الفضاء

هل الارض دون غيرها من أجرام الكون مثنى للحياة ،او ثمة كواكب سيارة أخرى ،تدور حول شمسنا ، او حول شمسوس أخرى في مجرتنا او في المجرات الخارجية ، تتوافر في بعضها احوال مؤاتية لنشأة الاحياء واستمرارها وتطورها ؟

غزو الفضاء

لبس في الوسع ان نحاول الرد على هذا السؤال الخطير ، المترامي ترامي الكون نفسه ، الا على اساسين : اما الاول فهو أن نقرر ان الحياة المقصودة في السؤال ، انما هي حياة كالتى نعرفها بطبيعتها وانسكالها على سطح الارض . فمن العبدان نتكهن بوجود اشكال حية يحتمل نسوؤها في احوال غير الاحوال التى نعهدها . واما الثانى ، فهو الافتراض بأنه اذا توافرت على اى جرم ، الاحوال اللازمة للحياة ، كما نعرفها ، فى بيئة كالبئة التى اناحت لها الظهور على الارض ، قلنا بان ظهور الحياة عليه ، واقع حتما .

فهل تتوافر على الكواكب السبارة ، التى تدور حول شمسنا ، الاحوال المادية المؤاتية للحياة وارثاء اشكالها - من حرارة وبرودة ورطوبة وجو مناسب ؟ جميع المؤلفات التى وضعت والبحوث والارصاد التى أجريت ، حتى الآن ، يمكن اختصارها فى ثلاث عبارات :

الفئة الاولى من الكواكب ، الواقعة بين الارض والشمس تشمل عطارد والزهرة ويقلب ان نكون الحياة ممتنعة عليهما ، اما لشدة الحرارة واما لطبيعة جوهما ، وان كان الاهتمام بدراسة الزهرة لايزال مستمرا ، وبخاصة بوساطة السواير الفضائية . والفئة الثانية تشمل المشتري وزحل واورانوس ونبتون وبلوطو ، والحياة عليهما ممتنعة لشدة البرد وضالة ما يصلها من اشعاع الشمس . اما المريخ (وهو واقع بين الارض والمشتري) ، فقد كان موضوع نقاش علمى مستفيض منذ اواخر القرن الماضى ، بين القائلين بوجود احياء عاقلين على سطحه يصنعون اقنية للرى ، مثلا ، والذاهبين الى احتمال وجود احياء من طبقة الاحياء النباتية الدنيا وحسب . وعلى كل فالاحوال على سطح المريخ كدرجات الحرارة العليا والسفلى ووجود الماء والاكسجين وغاز ثانى اكسيد الكربون ، وهى الشروط اللازمة للحياة على الارض ، لا تختلف كثيرا فى جوه وعلى سطحه عما عليه على الارض بحسب التقدير المبني على الارصاد الفلكية . ويرجى ان يفضى الاستقصاء المستمر بالمراقب الكبيرة ، والتصوير والحل الطيعى ، والسواير الفضائية المتلاحقة . التى تدور حوله او قد تحط على سطحه الى جسم هذا الموضوع .

فاذا خرجنا من نطاق المجموعة الشمسية كان لنا ان نسأل : ليس هناك بين هذه النجوم او الشمس ، التى لا اعداد لها ، نجوم لها كواكب سبارة تدور حولها ، على مثال مجموعتنا ؟ ثم ليس بين هذه الكواكب كوكب كالارض ، تتوافر فى جوه وعلى سطحه ما يتوافر عندنا من مقومات الحياة ؟

من النجوم ما ينبغى استبعاده من هذا الحساب ، وهى النجوم المزدوجة او الثنائية والنجوم المتعددة . وهى كثيرة . فبعد دراسة الكتل الغازية الدوامة فى المخبر ، والحسابات الرياضية ، يجب التسليم بعدم وجود كواكب سبارة حول هذه الانواع من النجوم ، وذلك لسببين : اولهما ان الكتلة الغازية الاصلية التى نشأت منها النجوم المزدوجة او المتعددة ، قد حققت ميلها الاصلى الى الانقسام بانشطارتها قسمين او ثلاثة اقسام ، لم يلبث كل منها ان صار شمسا ، مترابطة مع الاخرى بدوران احدهما حول الاخرى او بعضها حول بعض او بدورانها حول نقطة معينة فى نظام متماسك . وثانيهما صعوبة تصور افلاك او مدارات ثابتة للكواكب السبارة حول شمس مؤلفة من شمسين او ثلاث شموس .

ولكن الشمس المنفردة كتشمسنا، أى التى ليست مزدوجة أو متعددة ، كثيرة كثيرة . .
 افليس لها كواكب سبارة تدور حولها ، ومن ثم أليس بين هذه الكواكب كوكب أو أكثر تتوافر
 فيه بيئة مؤانية للحياة ؟ ان الرأى هنا يتوقف على المذهب الذى يؤخذ به فى طبيعة نشوء
 المجموعة الشمسية . ففريق من علماء الفلك الحديث ، يرى على التبسيط ، ان كتلة الشمس
 الاصلية الغازية ، كانت آخذة فى التقلص بسبب اسراع دورانها حتى اصبحت تميل الى الانشطار،
 وانها لذلك انفق ذو شمس كبيرة منها فى حدود فلك بلوطو بسرعة متوسطة ، فأحدثت فى دنوها
 مدا فى كتلة شمسننا وما زال المد يرتفع ويتعاطم حتى بلغ درجة انتشر عندها الى مجار من الماده
 اللطيفة ، ما لبنت على الزمن الطويل حتى تقلصت واصبحت كواكب سياره . وان ذلك حدث منذ
 زمن بعيد . ولهذا الرأى طبعه منقحة يحل فيها الاصطدام بين الشمسين ، محل دنو احدهما من
 الاخرى وحسب .

فاذا كان هذا هو الذى حدث وافضى الى تكوين النظام الشمسي ، فكثرة حدوثه بين النجوم
 بعبد الاحتمال للمسافات الساسعة التى تفصل بين الشمس حتى لتندر فرصة الدنو الكافى او
 الاصطدام . وكان ارثر ادجتون الفلكى الفيزيائى الانكليزى ، يرى ان احتمال حدوثه كنسبة واحد
 الى مئة مليون . وعلى هذا فوجود شمس حولها كواكب سياره ، ووجود كوكب أو أكثر
 منها ، تنوافر عليه احوال مؤانية للحياة ، ليس النمط الغالب فى الكون ، بحسب هذا الرأى .

على ان هذا الرأى ليس بالرأى الوحيد فى نشوء النظام الشمسي ولعله ليس الرأى الغالب
 الان . والاراء كثيرة أحدها قائم على ان فى طبيعة الكتلة الشمسية الاصلية وتركيبها والقوى
 الحرارية والكهربية المتفاعلة فيها ، ما يدفعها فى احوال معينة الى قذف تيارات ضخمة من
 مادتها ، مسافات بعيدة . كما يحدث فى النجوم الجديدة الفائقة ، ثم تنقلص اجزاء منها رويداً
 رويداً ، فتصير الكواكب السياره وتوابعها ، وهذا الرأى يكاد ان يكون تعديلا ، بحسب العلوم
 الحديثة ، لرأى لابلاس السديمى . ووفقاً له يمكن حدوث نظام شمسي كنظامنا حدوثاً طبيعياً ،
 دون حاجة الى حادث كوني بعيد الاحتمال .

هذا الرأى ، اخذت كفته ترجح فى السنوات الاخيرة ، فاذا صح ، فقبحام نظم شمسية ،
 كنظامنا ، بين الشمس التى لا اعداد لها ، امر طبيعى ، واذن فلا بد من وجود عدد عظيم منها ،
 ويرى العالم فرد هويل ان فى مجرتنا وحدها يحتمل وجود مئة مليون نظام شمسي . وفى هذه
 الحالة لا يستبعد ان تتوافر على كوكب سيار أو أكثر من الكواكب التى فى هذه النظم الشمسية
 احوال مؤانى الحياة .

وما يصح على مجرتنا ، خليك ان يصح على المجرات الاخرى . واذا كان استطلاع طلع
 الحياة واحوالها واشكالها على المريخ قد غدا فى متناولنا ، بالاعتماد على السواير الفضائية ،
 والمركبات الفضائية المأهولة بعد حين لن يطول ، بالاضافة الى المراقب والمطاييف والمصورات
 الضوئية وغيرها ، فان استطلاع طلعا ، خارج نطاق المجموعة الشمسية سيظل أمله معقودا
 على طرائق الفلكى وادواته ، ما كشف وصنع منها وما لم بكتشف او يصنع بعد ، ومن يدري فقد
 نجينا اشارة من وراء الافاق « فيأتينا بالاخبار من لم نرود » .

غزو الفضاء

٥ - غزو الفضاء بين العلم والحكمة

كان المرقب الاول الذى صنعه غاليليو بكبر القمر اننين وعشرين مرة ، فيبدو ، وكأنه على بعد سبعمائيه وخمسين ميلا . وكانت عدسته كصفحة فنجان فهو ، وأما مرقب هبل ، في مرصد جبل بالومار بكاليفورنيا فقطر مرآته خمسة أمتار ولو سدد الى القمر لبدا للراصد وكأنه في متناول اليد . وأما المراقب الراديوية الحديثة فقامت على مبدأ الكشف بتجميع الامواج الراديوية لا أمواج الضوء . وهى الاخرى كالمباني السامخة . وبين عهد جليليو ، ويوم الناس هذا ، ثلاثة قرون ونصف قرن أو أكبر قليلا ، وقد صنعت مئات من المراقب التى ترايد أقطار عدساتها ومراياها ، ووسائل رصدها ، ومئات من الأجهزة الدقيقة للتصوير وحل الضوء ودراسة الطيوف وقباس الحرارة والانساع ، وهى لاكتفى بالنظر الى القمر ، أو الزهرة والمريخ ، على خطر سئنها ، بل الى محوى اغوار في رحاب الكون الاوسع ، نبعث عنا مسافات لا يكاد يحدها عقل أو برقى اليها خيال .

وكانت الصواريخ الاولى ، من طراز الالعاب النارية في حفلات الاعياد ، ولا تزال في مثالها هذا بين ايدينا ، ولكن نشأ منها ، وبخاصة منذ أوائل هذا القرن ، وعلى الاخص منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ، هذه الصواريخ المحركة ، التى اطرقت ضخامة وقدره وتعقيدا حتى لصار في وسعها ان ترسل الناس الى القمر وان تمكن لهم ان يعودوا منه او من جواره الى الارض ، وان تحملهم على الطموح الى تخطى القمر ، في غزو الفضاء الكوكبى الى المريخ ، وما يليه .

فلم هذا العناء ، وهذا السخاء في بذل مال ووقت وطاقة ، كان خليقا بالناس ان يبدلوها لنحسين بيئتهم على الارض ، وحل عدد متزايد من مشكلاتها الطبيعية والانسانية ؟

الجواب عنه ذو شقين . اما الاول فعلمى خالص ، والحافز اليه مستكن في أعماق العقل الانساني ، الذى لا يكف عن السؤال والبحث ، اشباعا لرغبة ملحة فيه ، تدفعه الى المغامرة في سبيل توسيع نطاق المعرفة والفهم . ففى السؤال والجواب ، ثم في الانطلاق من الجواب الى سؤال جديد فالبحث عن جواب آخر ، سر هذا العقل وسعاده ، وان لم يستقر بعد ذلك الاعلى قلق وعلى سؤال مثير جديد . كان ذلك شأنه منذ قديم الزمان ولا يزال ، وتاريخ المعرفة ، كله ، هو دليل قائم على نقعه واما الشق الثانى فهو الاندفاع المنبثق من الرغبة الطاغية في السبق ، لا الى الكشف العلمى وحسب ، بل والى السلطان أيضا .

وعلم الفلك أو علم الهيئة ، من اروع العلوم ، وقد يكون في حدوده العلمية أبعدها عن الضرر وأدناها الى النفع ، فقد اجدى على القدماء والمحدثين جدوى عظيمة في تعيين المواقيت للبدن والحصاد ، وسلك البحار ، وقياس الابعاد ، وتحديد خطوط الطول والعرض ومعرفة المسد والجزر ، وهو بالاضافة الى ذلك يستهوى النفس كالشعر والموسيقى ، بما فيه من روائع تسوق النفس المنجذبة الى استطلاع المجهول والاندهال بالغريب من حقائق الكون والحياة . وريادة الفضاء بالاقيمار الصناعية والسواوير والمركبات الفضائية تستجيب لنزعة المغامرة المركبة في طبيعة البشر منذ أقدموا على التصعيد في الجبال وركوب غوارب الامواج الى ما وراء مغارب النجوم ، وريادة المناطق القطبية ، منحملين بذلك ضروب العناء والسغب واللعب والقمر والمهرير ، استجابة لدواعى الآفاق البعيدة .

ولكن الناس يخشون اليوم ، وقد خرجوا من نطاق الارض الى حواشي الفضاء الكوكبي ، ان تجمع بهم شهوة السلطان ، فتغلب النزوع الى العلم والفهم والتأمل الممثلين في استكشافات الفلك وغزو الفضاء فتنتهي الى الدمار . ومن هنا كان الامل معقوداً على ان يكون من فضل هذه الحقائق الخارقة والاجهزة العجيبة ، ان تدنى الانسان ، شيئاً ما ، في تشوفه وشوقه ، الى ما هو وراء أرضه ونفسه ، وفوقهما ، حتى اذا وقف وجها لوجه مع الروائع المخطوطة في عرض الفضاء ، ادرك ، تفاهة الاشياء التي يتصارع عليها الناس على سطح كرة ، هي في حساب الكون كحبة الرمل أو اقل ، بالقياس الى جميع الصحراوات ، وان الصوى الجديدة المنصوبة على طريق الكشف الفلكي والغزو الفضائي ، خليفة ان تكون ايضا اعلاما على طريق الانسان الى الفهم والى الخشوع - ان عقل .

غزو الفضاء

للمطالعة والمراجعة :

١ - كتب في علم الفلك العام

Lyttleton, Raymond ; **The Modern Universe**, London 1957.

Lovell, A.C.B. ; **The Individual and The Universe**, London 1959.

جماعة من العلماء

Etoiles et Gglaxies, Marabout Université 1966.

جماعة من العلماء

Earth in Space, Usis, 1968.

Hoyle, Fred ; **The Nature of The Universe**, Oxford 1950.

Jeans, James ;

The Universe Around Us, London 1929.

The Stars in Their Courses, London 1931.

Through Space and Time, London 1934.

جيرالد هوكنز : بدائع السماء ترجمة عبد الرحيم بدر - بيروت ١٩٦٧ .

يعقوب صروف : بسائط علم الفلك ، القاهرة ١٩٢٤ .

٢ - كتب في ريادة الفضاء :

Manuali, Bertrand; **L'exploration Spatiale**, Paris 1967-1969

Ley, Willy ; **Sattelites, Rockets and Outer Space**,
Signet Science Library 1962.

Viorst, Judith ; **Projects Space**, N.Y. 1962.

Lewis, Richard S. ; **Appointment on The Moon**, N.Y. 1969.

Young, Silcock, Dunn ; **Journey to Tranquillity**, London 1969.

Oberth, Hermann ; **Man into Space**, N.Y. 1957

Thompson, G. V. C. **The Adventure of Space Travel**, London 1953.

Clarke, Arthur C. ; **The Exploration of Space**, N.Y. 1951.

« La Lune » ; **Science et Vie** عدد خاص من مجلة 1959

عالم الفكر - المجلد الاول - العدد الثالث

٣ - فصول ومقالات

الطيران الى النجوم - المفتطف - ١٩٢٨ ، ص ٢٤٩

السنن السهمية ، الرحلة الى المريخ - المفتطف ، ١٩٣١ ، ص ٣٠٧

رحلة من الارض الى المريخ - المفتطف ، ١٩٤٠ ، ص ٥٠٩

مهد الصواريخ (كتاب آفاق لا تحد) فؤاد صروف ، ١٩٥٨ ، ص ١٦٧

من اغوار الكون (كتاب العلم الحديث في المجتمع الحديث) ، فؤاد صروف ١٩٦٦ ، ص ٣٦٥

في الفضاء (كتاب العلم الحديث في المجتمع الحديث) - فؤاد صروف ، ١٩٦٦ ، ص ٤٣٩

(يشمل هذان ، الفصلان القول في المرافب الراديوية ، وغزو الفضاء ، والتلستار والبحار الثاني بقابل الزهرة ، وحي السوابر الفضائية) .

آفاق الكون ، والمجرات (كتاب آفاق العلم الحديث) فؤاد صروف ١٩٣٩ ، ص : ١ - ٣١

يعتذر الكاتب عن الاختصار على ذكر هذه الفصول دون غيرها .

★ ★ ★

أحمد أبو زيد

نظرة البدائيين إلى الكون

دراسة في الأنثروبولوجيا المقارنة

جذبت الحياة الدينية عند البدائيين معظم اهتمام علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع الأوائل بحيث لا تكاد تخلو كتابات أى عالم من هؤلاء العلماء فى القرن التاسع عشر من دراسة ملامح الدين البدائي ، بل ان شهرة الكثيرين منهم قامت فى أساسها على معالجتهم لهذا الموضوع بالذات . ويكفى ان نذكر هنا على سبيل المثال كتاب سير جيمس فريزر Sir James G. Frazer عن « الفصائل الذهبية » *The Golden Bough* الذى يعتبر دائرة معارف كاملة فى الاديان والاساطير البدائية والقديمة ، وكتاب تيلور E. B. Tylor عن « الثقافة البدائية *Primitive Culture* » وكذلك كتاب عالم الاجتماع الفرنسى الشهير اميل دوركايم Emile Durkheim عن « الصور الاولى للحياة الدينية » *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* . ويعتبر موضوع موقف البدائيين من الكون ونظرتهم اليه من اهم موضوعات الدين البدائي او حتى ما يمكن تسميته بوجه عام بالفلسفة البدائية ، وذلك اذا اعتبرنا المقصود من كلمة « الفلسفة البدائية » هنا مجموع الآراء والافكار والمعتقدات التى تسود فى المجتمع البدائي بوجه عام ، سواء فى ذلك المعتقدات والافكار الخاصة بما هو كائن وقائم بالفعل او تلك التى تدور حول ما يجب ان يكون . فمن هذه الناحية وبهذا المعنى يمكننا القول ان للرجل البدائي فلسفة خاصة به تمثل وجهة نظره فى نفسه وفى العالم الذى يحيط به ، وهى فلسفة لها خصائصها المميزة التى تتمثل فى المحل الاول فى اعتمادها على الاساطير بحيث يمكن وصفها بوجه عام بانها فلسفة فوق طبيعية ، وان كان لا يعنى اى ادا ان الرجل البدائي لم يكن يهتم بالامور الواقعية او الطبيعية التى تصادفه فى حياته اليومية . فالظواهر الكونية والطبيعية يمكن تفسيرها بنوعين من التفسيرات ، احدهما هو ما يمكن تسميته بالتفسير الطبيعي مثل تفسير المطر بتوفر احوال جوية معينة ، والثاني هو التفسير الفوق طبيعي الذى يرد سقوط المطر الى وجود كائنات روحية تسيطر على ماء السماء وتتحكم فيه . ومع وجود هذين النوعين من التفسيرات فى المجتمع البدائي فان معظم التفسيرات التى يقدمها البدائيون لظواهر الكون والطبيعة هي من النوع الثاني ، وهذا لا يمنع

على أي حال من القول بأن الفلسفة البدائية جزء من حياة الناس هناك نظراً لارتباطها ارتباطاً قوياً بأفعالهم وتصرفاتهم اليومية ، ونظراً لأنها تزودهم بوسائل واساليب يستطيعون بها السيطرة على الكون والتحكم فيه ، أو على الأقل تعديل الظواهر الكونية وتوجيهها بما يتفق مع صالحهم الخاص . يضاف إلى ذلك أن الأساطير الكثيرة التي تركز عليها هذه الفلسفة تمد الرجل البدائي بأجوبة مفعنة ومقبولة عن كل ما يثور في ذهنه من أسئلة عن العالم والكون ، وعن الإنسان والخلق ، وعن الظواهر الكونية المختلفة والعلاقات مع العوالم الأخرى والكائنات الروحية التي تعمر هذا العالم وتغلغل فيه ، وما إلى ذلك (١)

ورغم اهتمام العلماء الأوائل بمحاولة التعرف على موقف البدائيين من الكون ونظرتهم إليه فقد كانوا يكتفون في الأغلب بجمع المعلومات الأنثولوجية المتعلقة بهذا الموضوع ثم سردها بطريقة وصفية ساذجة تكاد تخلو من أي محاولة جدية للتحليل العميق ، أو تبين العلاقة بين الآراء والتصورات الخاصة بالكون من ناحية وبقيّة النظم والأنساق الاجتماعية والأخلاقية السائدة هناك من الناحية الأخرى . ويرجع ذلك النقص إلى طبيعة المنهج الذي كان يبع حينذاك في تلك الدراسات ، وهو عيب تعاني منه الكتابات الأنثولوجية والاجتماعية المبكرة بوجه عام وبصرف النظر عن الموضوع الذي تدرسه . فهو ليس مقصوداً على دراسة الدين البدائي أو الفلسفة البدائية ، وهما الموضوعان الرئيسيان اللذان تندرج تحتها دراسة موقف البدائيين من الكون .

ومما يؤسف له أن الكتاب والعلماء المحدثين انصرفوا انصرافاً يكاد يكون تاماً عن معالجة هذا الموضوع في كتاباتهم وكادوا يغفلون تماماً مسائل الدين والفلسفة البدائيين ووجهوا معظم اهتمامهم إلى أنساق ونظم معينة بالذات مثل النسق السياسي والنسق الاقتصادي ومشكلات التغير الاجتماعي والتنمية الاقتصادية وما إلى ذلك من أمور تعتبر في نظرهم أكثر ارتباطاً بالحياة اليومية وبأقدار هذه الشعوب البدائية ومصائرهم وعلاقاتها بالعالم الغربي ، خاصة وأن هذه الشعوب كانت حتى عهد قريب جداً تخضع للاستعمار الأوروبي وتؤلف جزءاً من الإمبراطوريات الغربية ، وكان لا بد من دراسة أنساقها السياسية والاقتصادية التقليدية كخطوة أساسية لتسهيل مهمة حكمها وإخضاعها من ناحية ، وإدخال الإصلاحات الضرورية التي لا تتعارض مع مصالح الدول الاستعمارية ذاتها من ناحية أخرى . والغريب في الأمر أن الأنثولوجيين الذين اغفلوا دراسة نظرة البدائيين إلى الكون لم ينتبهوا إلى أهمية هذا الموضوع بالنسبة لتحقيق أهداف الدول الاستعمارية ذاتها . فللموضوع صلة وثيقة بنسق القيم السائدة في تلك الشعوب ، كما أن

(١) يعتقد كثير من علماء الأنثولوجيا والاجتماع وبخاصة الأوائل منهم أن الرجل البدائي عاجز عن التفكير التجريدي وعن تكوين المفاهيم والتصورات العامة الكلية ، وقد شاركهم هذا الاعتقاد عدد من المشتغلين بفلسفة اللغة مثل ارنست كاسير Ernst Cassirer . ويرفض العلماء المحدثون هذه النظرة الضيقة التحيزية وينون أنفسهم على خبرتهم الشخصية الطويلة بالشعوب البدائية ودراسة أنساقهم الدينية وآرائهم عن الكون ونظرتهم إلى الحياة . ويفرق البعض في هذا الصدد بين ما يسميه عالم الأنثولوجيا الأمريكي بول رادين Paul Radin « رجل العمل » أو « رجل الفعل » من ناحية « رجل الفكر » من الناحية الأخرى ، أو الرجل العملي والفكر . ونظراً لقلة « المفكرين » بطبيعة الحال في المجتمع البدائي وانشغالهم في الوقت نفسه بأمور الحياة اليومية كان من السهل على الكتاب (النظريين) الذين لم يتصلوا بالمجتمع البدائي اتصالاً مباشراً أن يفتخروا في الخطأ وينكروا وجود « فلسفة » بدائية كما ينكروا على البدائيين أنفسهم القدرة على التفكير التجريدي . راجع في ذلك :

Radin, P., Primitive Man as Philosopher, Dover Publications, London 1957, pp. 230 ff., White, Leslie; The Evolution of Culture, Mc Graw-Hill, N. Y. 1959, pp. 261 — 63.

نظرة البدائيين الى الكون

دراسته كفييلة بأن تلقى كثيرا من الاضواء على طريقة تفكير الرجل البدائي والمبادئ التي تسيّر ذلك المجتمع والعوامل التي تؤثر في الحياة البدائية ككل ، سواء في المجالات الدينية أو الاجتماعية أو السياسية ، وهي كلها أمور لها اهميتها في سياسة الشعوب البدائية وحكمها .

(١)

ويواجه الباحث في موضوع موقف البدائيين من الكون عددا من الصعوبات قلما يواجهها الباحثون في ملامح الحياة البدائية الاخرى ، وأولى هذه الصعوبات هي قلة الدراسات العقلية التي تدور حول التصورات الكوزمولوجية عند البدائيين (٢) . والدراسات العقلية القليلة التي عالجت هذا الموضوع مثل كتابات الاستاذ ايفانز بريتشارد E.E. Evans - Pritchard وجودفري لينهارت Godfrey Lie hardt (٣) انما تعرض لهذه التصورات والافكار اما بطريفة عرضية واما كجزء من دراسة الدين ككل ، دون ان تعطى لهذه الآراء ذاتها العناية الكافية التي تكفل الحصول على معلومات تفصيلية دقيقة . وقد ادى ذلك الى قلة الدراسات المقارنة للانماط الكوزمولوجية عند هذه الشعوب والجماعات ، والاكثر من ذلك ان الدراسات القليلة التي بأيدينا ليست على درجة من التقدم تسمح باجراء تحليل أو تصنيف منهجي دقيق على ما يقول درابل فورد Daryll C. Forde الذي قام بمحاولة جدية - وإن تكن فاشلة - لتلافي هذا النقص في كتاب شهير اشرف على تحريره ونشره منذ سنوات ونبه فيه الى ضرورة وأهمية دراسة الانماط الكوزمولوجية عند البدائيين (٤) .

والواقع ان كثرة الانماط الكوزمولوجية وتعددتها وتنوعها لدى الشعوب البدائية تجعل من الدراسة المقارنة الجادة العميقة امرا من أشق الأمور واصعبها حتى في حالة توفر المعلومات الاثنوجرافية اللازمة لاجراء مثل هذه المقارنات . ويرجع هذا التنوع وذاك التعدد الى ارتباط تلك الانماط الكوزمولوجية بالانماط والانساق الاجتماعية السائدة في تلك المجتمعات وبخاصة الانماط الدينية والاقتصادية ، نظرا لان تصور الانسان للكون واصله ونشأته ونظام عمله يؤلف جزءا هاما من النسق الديني كما انه يتدخل في تنظيم النشاط والاحتفالات الدينية والشعائرية وفي

(٢) المقصود بالكوزمولوجيا « علم الكون » اي دراسة الكون المادى والقوانين التي تحكم حركته ، وهو يختلف عما يعرف باسم Cosmogony اي دراسة اصل الكون ونشأته . والاقرب ان كلمة كوزمولوجيا تستخدم لكي تشمل دراسة قوانين الكون واصله معا وهذا هو ما سوف نتبعه في هذه الدراسة . راجع في الفرق بين Cosmogony و Cosmology ما ذكرناه في التمهيد الخاص بهذا العدد من المجلة (هامش رقم ٣)

(٣) Evans — Pritchard, E.E.; Nuer Religion, O.U.P. 1956; Lienhardt, G., Divinity and Experience: The Religion of the Dinka, O.U.P. 1961.

(٤) المقصود بذلك كتاب :

Forde, D.; (ed); African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples, O.U.P. 1954.

والكتابات عبارة عن عدد من الفصول التي توفر على كاتبها عدد من علماء الانثروبولوجيا في بريطانيا وفرنسا بحيث يعالج كل فصل منها بعض المشاكل الكوزمولوجية في أحد المجتمعات الافريقية ، وهي كلها دراسات تقوم على البحوث الميدانية التي قام بها هؤلاء العلماء في تلك المجتمعات . ومما يؤسف له ان كل دراسة من هذه الدراسات المنشورة في الكتاب عالجت الموضوع من زاوية خاصة ومن وجهة نظر المؤلف الخاصة وبذلك خرجت الدراسات كلها وفيها قدر ضئيل فقط من الموضوعات والعناصر المشتركة مما يجعل من الصعب القيام بدراسة مقارنة مثمرة .

تحديد مجالات الحياة الاقتصادية على مدار السنة . والمعروف ان كل مجتمع من المجتمعات البدائية يؤلف في الاغلب وحدة اجتماعية وثقافية تكاد تكون مغلقة ، وذلك نظرا للظروف الخاصة القاسية التي تحيط بهذه المجتمعات . وقد انعكست الاختلافات الثقافية القائمة بين الجماعات والقبائل البدائية - حتى المتجاورة منها - في افكارهم وتصوراتهم وانماطهم الكوزمولوجية ، وان كان هناك بطبيعة الحال قدر من الملامح العامة تشترك فيه غالبية هذه الانماط .

ويزيد من صعوبة الامر دخول كثير من الافكار والآراء الاجنبية الى تلك المجتمعات بعد اتصالها بالحضارة الأوروبية من ناحية واقتباسها لكثير من الافكار المسيحية عن الخلق والكون ، وهي افكار وفدت مع المبشرين المسيحيين وتقبلها كثيرون « البدائيين » كجزء من الديانة الجديدة ، وان لم يفلح هذه العناصر المستحدثة في ان تزيل تماما العناصر التقليدية من الوجود ، كما اخفقت في ان تؤلف معها نمطا واحدا مفهوما وخاليا من التناقض . وليس من شك في ان ذلك يقتضي من الباحث الجاد بذل الكثير من الجهد لفهم التضارب بين ما يسميه جونتير فاجنر Gunter Wagner بمستويات الواقع المختلفة ، وادراك هذه المستويات والتمييز بينها لمعرفة ما هو أصيل وما هو دخيل فيها (٥) ، وذلك فضلا عن الصعوبة الرئيسية التي تتمثل في عدم وجود نسق كوزمولوجي مستقل وواضح المعالم عند هذه الشعوب ، وانما تشيع الافكار الكوزمولوجية وتوزع بين مختلف النظم والمناشط والعادات بحيث ان محاولة الالمام بها تحتاج الى فحص تلك النظم الاجتماعية والثقافية بدقة وعناية ، وهو مطلب عسير ولا شك .

وأخيرا ، فان الباحث في مشكلة الكون عند البدائيين - ومثله في ذلك مثل الباحثين في كل المشكلات المتعلقة بالعقائد والمشاعر والتقاليد الوطنية عند تلك الشعوب - كثيرا ما يلجأ الى المعتقدات والآراء السائدة في مجتمعه وثقافته هولكي يفهم في ضوءها العناصر المائلة لها في المجتمع البدائي . وقد كانت هذه وسيلة مشروعة وشائعة في القرون الماضية واولئل هذا القرن - وهي الفترة التي ازدهرت فيها دراسة الكوزمولوجيا البدائية . الا ان هذا الاسلوب في البحث والتفسير يؤدي في الاغلب الى تلوين الثقافة البدائية بوجهة نظر الباحث الخاصة والى تفسيرها وتأويلها في حدود ثقافته هو ومفهوماتها والفاظها . ومن هنا كان الكثير من محاولات تفسير موقف البدائيين من الكون تنقصه الدقة والموضوعية اللتين تتمتع بهما مثلا دراسة النظم الاقتصادية او القرابية او حتى السياسية (٦) .

الا ان كل هذه الصعوبات لا تمنع من القول بأن دراسة الكوزمولوجيا البدائية لا تخلو من كثير من الطرافة الناشئة في المحل الاول من اتساع الموضوع وتشعبه بشكل يضطر معه الباحث الى الالمام ببقية النظم الاجتماعية علاوة على دراسته الدين والعقائد والفلسفة البدائية على ما ذكرنا . وهذا بالذات هو ما يعطي للدراسات الكوزمولوجية عند البدائيين طابعا خاصا يميزها عن الدراسات الكوزمولوجية الحديثة . فالافكار والآراء والتصورات المتعلقة بالكون عند البدائيين جزء من النمط الثقافي والايديولوجي وتعبير عن موقف هذه الشعوب ازاء القوى والطواهر الكونية وبخاصة تلك القوى التي تتدخل بشكل مباشر في حياتهم وتؤثر فيها . وهذا معناه انه لا بد للباحث من ان ينظر الى الكوزمولوجيا البدائية على انها نسق انساني وليس على انها علم طبيعي كما هو الحال في المجتمعات الحديثة المتقدمة حيث تقوم علوم خاصة للكون تهتم

Wagner, G.; «The Abaluyia of Kavirondo (Kenya)», in Forde, op. cit., p. 27

(٥)

Forde, D.; «Introduction» in Id; op. cit., pp. xiii — xlv

(٦)

نظرة البدائيين الى الكون

ة قوانينه واصله المادى دراسة موضوعية تلتزم بحدود واضحة المعالم ويتوفر عليها علماء صون لا يكادون يتعدون فى دراساتهم تلك الحدود . وإذا كانت الكوزمولوجيا الحديثة تدور ل الاول حول ما تتكشف عنه الملاحظة العلمية المنهجية الدقيقة من حقائق ووقائع بد وبيئات فان دراسة الكوزمولوجيا البدائية تهتم فى المحل الاول بالتعرف على تصور ناس فى تلك المجتمعات لهذا الكون وآرائهم فيه وافكارهم عنه بصرف النظر عن الحقائق عُ والشواهد والبيئات .

، الصعب دراسة الكوزمولوجيا البدائية بالتفصيل والاحاطة بكل جوانب الموضوع فى مقال ،ولذا فلا بد من ان نحدد جوانب ومشاكل معينة بالذات تكفى فى مجموعها لاعطاء فكرة ة عن نظرة البدائيين الى الكون . ويبدو ان هناك ثلاثة موضوعات هامة تفرض نفسها باحث وتؤلف معا وحدة عضوية متماسكة، ونعني بها فكرة الخلق ، وتصور البدائيين للكون، ف الرجل البدائي من هذا الكون والمحاولات التي يبذلها للتحكم فيه وتسخيرها لصالحه . المسائل الثلاث ترتبط بعضها ببعض فى تسلسل منطقي كما انها تضم فيما بينها الجانب من المعلومات الانثروجرافية المتوفرة لدينامن الكتابات الانثروبولوجية التي اهتمت بدراسة ع ، وان كنا لن نذكر من هذه المعلومات الا القدر الذى يكفي للتدليل على المبادئ العامة حكم تفكير البدائيين فى هذا المجال وتوضيح هذه المبادئ، وذلك حتى لا تخرج هذه الدراسة عن الذى يلتزم به الانثروبولوجيون والسوسولوجيون فى تحليلهم للظواهر الاجتماعية وظيفيا، وحتى لا تنزلق الدراسة بالتالى الى مستوى الكتابات الفولكلورية التي تهتم اكثر ما بالسرد الوصفي للوقائع والاحداث او للخرافات والاساطير (٧)

(٢)

كانت الفكرة السائدة بين علماء الاجتماع والانثروبولوجيا حتى عهد قريب من قدرة ين على التفكير هي ان الرجل البدائي يفتقر فى تفكيره الى وجود مبادئ منطقية محددة تحكم تفكير ، كما ان عقله قاصر بطبيعته عن القدرة على التفكير المجرد فضلا عن مجرّه من ادراك ت المختلفة بين الاشياء . وقد عبر عالم الاجتماع الفرنسي الشهير لوسيان ليفى بريل Lucien Lévy عن ذلك الاعتقاد بجملته الشهيرة : « العقلية البدائية عقلية سابقة على Mentalité Prélogique » . وقد كان لهذه الفكرة اثر ضار فى الدراسات پولوجية من التفكير البدائي لأنها وجهتها توجيها خاطئا ، حتى قام عدد من العلماء المحدثين اعتمدوا فى دراساتهم على البحوث العقلية او الميدانية بين الجماعات البدائية بتصحيح هذه ، وتبيين ان للرجل البدائي منطق الخاص الذى قد يختلف فى الظاهر عن منطق الرجل ث ولكنه يستند بغير شك الى أسس ومبادئ منطقية واضحة بالنسبة له على الأقل ، ليس ثمة اختلافات جوهرية بين المبادئ المنطقية التي تحكم تفكير الرجل البدائي وتلك حكم تفكير الرجل الحديث ، وان الاختلاف بين نوعي التفكير هو اختلاف فى الدرجة وليس

بيما يتعلق بخصوصيات منهج البحث الوظيفي فى علم الاجتماع والانثروبولوجيا واختلافه عن طريقة السرد الوصفي نالنا من : « الطريقة الانثروبولوجية لدراسة المجتمع » - مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية العدد العاشر ١٩٥٦ . اجمع بوجه عام الجزء الاول من كتابنا عن « البناء الاجتماعي : المفاهيم » دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٦٦ ، الفصل الخاص عن « البناء والوظيفة » .

اختلافا في النوع (٨) . وكان لهذا التصحيح اثره في توجيه الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية عن انماط التفكير عند البدائيين توجيها جديدا يقوم على محاولة الكشف عن الاسس التي يرتكز عليها هذا التفكير وفهمها في ضوء الظروف العامة التي تحيط بالمجتمع البدائي . ومهما يقل عن تخلف التفكير البدائي وانه يمثل مرحلة «الطفولة» العقلية كما يصفه بعض الكتاب ، وان الرجل البدائي يحتفظ بنفس المخاوف التي توجد عند الطفل ازاء المجهول وكذلك حب الطفل لتقصص والاساطير واستعداده لان يتقبل اى تفسير للاشياء حتى وان كان خاطئا ومحالا ، فالذي لاشك فيه هو ان الرجل البدائي كان يرغب دائما في التعرف على طبيعة الاشياء واصولها . فهذه رغبة اصيلة في الانسان من حيث هو انسان ، وهي التي تثير فيه حب التساؤل او حب الاستطلاع الذي يعتبر - فيما يتعلق بالفكر البدائي - اصل الميثولوجيا التي يمكن ان نطلق عليها بحق - كما يقول ستر اكان Strachan - اسم « الميتافيزيقا البدائية » (٩) .

ويعتبر مبدأ « العلبة » من هذه الناحية من المبادئ الاساسية للفكر الانساني . وقد حاول الرجل البدائي دائما أن يبحث عن أصل الظواهر التي تحيط به وعلّة وجودها وكيفية نشأتها ، اى انه كان يرغب دائما في التعرف على طبيعة الاشياء واصولها . ومع التسليم مقدما بأنه كان يقف في كثير من الاحيان عاجزا امام الظواهر الكونية وبأنه كان يجهل تماما القوانين التي تحكم الكون - فان ذلك يرجع في المحل الاول الى عدم وجود المعرفة العلمية الدقيقة بالكون انني لم تتوفر الا في مرحلة حضارية متقدمة جدا في حياة المجتمع البشري ككل ، كما ان ذلك لم يمنعه على اية حال من أن يجد جوابا لكل سؤال من الاسئلة الكثيرة التي كانت تفزو فكره والتي تدور حول أمور أصبحت فيما بعد موضع تساؤل الفلسفة والعلم . فاذا كان الرجل البدائي يفتقر الى المعلومات الصحيحة فقد كان له من المخيلة ما يكفي لان يزوده بتفسيرات لظواهر الطبيعة وخلق الكون ونشوء الانسان وظهوره ، ومن هنا جاءت عبارة جيفونز F. B. Jevons الشهيرة عن ان « العلم الحديث قد تطور ونما من أخطاء الرجل الهمجي الساذج » (١٠) . واذا كان ستر اكان في مقاله الانف الذكر (١١) يذهب الى حد القول بأنه حين يحاول الرجل البدائي تفسير كيفية نشأة العالم او الطريقة التي صنعت بها الدنيا فان قواه التأملية والفكرية تقوده الى كل انواع الخطأ والخلط بين الاشياء بحيث تظهر نظرياته في آخر الأمر ضعيفة واهنة وخيالية وفيها طفولة وفجاجة ، فالمهم هنا هو ان الظواهر الكونية المختلفة افلحت في ان تثير كثيرا من التساؤلات في ذهن الرجل البدائي وبخاصة فيما يتعلق بعلة هذه الظواهر ، وان هذا كله ادى به الى ان يفكر في عملية الخلق وأصل الكون وعلّة وجوده ، حتى وان كانت التفسيرات والتعليقات التي وصل اليها لا تتفق مع حقائق العلم الحديث .

(٨) من اهم هؤلاء العلماء ايفانز بريتشارد وبول رادين . وقد كتب ايفانز بريتشارد في الثلاثينات مغالة بمجلة كلية الاداب جامعة القاهرة يشرح فيها وجهة نظر ليبي بريل شرحا جديدا ويدافع فيها عن آرائه ويبين ان ما كان يقصده ليبي بريل في الحقيقة هو غير ما توحي به المصطلحات والالفاظ التي استخدمها في كتاباته . وقد أبدى ليبي بريل موافقته على شرح ايفانز بريتشارد وقبوله له في خطاب خاص ارسله اليه ونشر منذ سنوات قليلة فقط .

(٩) Strachan, J.; « Creation » in Encyclopaedia of Religion and Ethics (James Hastings, ed), Edinburgh 1954, vol. IV.

Jevons, F. B., Introduction to the History of Religion, London 1896, p. 9. (١٠)

Strachan; op. cit., p. 227 (١١)

نظرة البدائيين الى الكون

وعلى الرغم من الاختلافات الشاسعة بين آراء البدائيين وافكارهم ونصورتهم عن الكون واساليب التعبير عن هذه الافكار والشعائر المتصلة بها فتمت درجة معينة من التشابه بين المبادئ التي تقوم عليها هذه الافكار والتصورات على ما سبق ان ذكرنا . ويظهر هذا التشابه بوجه خاص في المعتقدات المتعلقة بفكرة الخلق لدى الشعوب التي لدينا معلومات كافية عن موقفها من هذه المشكلة . والواقع ان معلوماتنا عن هذه النقطة بالذات غير وافية بالنسبة لعدد كبير جداً من القبائل والجماعات البدائية ، اما لأن العلماء الذين درسوا هذه المجتمعات لم يهتموا بالبحث عن آراء الناس هناك حول فكرة الخلق ، واما لأن هؤلاء العلماء كانوا يعتقدون ان الشعوب البدائية لم ترق في تفكيرها الى المستوى الذي يسمح لها بالبحث عن أصل الكون ونشأته نظراً لأن هذا البحث يتطلب درجة معينة من القدرة على التجريد لا تتوافر في المستويات الدنيا من الحضارة الانسانية (١٢) . وساعد على ذلك كله ان افكار كثير من هذه الشعوب وبخاصة الشعوب التي يضعها علماء الأنثروبولوجيا في أدنى مراحل التطور الفكري والاجتماعي - مثل قبائل استراليا وبعضها على الأقل - ليس لديها فكرة واضحة عن عملية الخلق ، بل ان كثيراً من الشعوب «البدائية» التي حققت درجة أعلى من التقدم ، مثل بعض قبائل افريقيا، ليس لديها سوى بعض افكار قليلة مشتتة وغامضة عن أصل الكون ونشأته ، وهي افكار متناثرة بين عدد كبير من الاساطير ، التي لا تخلو هي ذاتها من كثير من اللبس والغموض وتمتلىء بالحديث عن الآلهة والأرواح والقوى السحرية التي تملأ العالم والتي ينجم عن افعالها وتصرفاتها كل ما في الكون من ظواهر .

ولعل اول وأهم عنصر مشترك بين تصورات البدائيين المختلفة المتنوعة عن خلق الكون هو الاعتقاد - بشكل أو بآخر - في وجود كائن أسمى ، او عدد من الكائنات العليا صدر الكون عنها نتيجة لفعل ارادي هادف في الأغلب . وقد يتخذ هذا الكائن الأسمى صورة الإله في بعض الاحيان كما هو الحال عند كثير من الهنود الحمر وعند بعض قبائل البانتو في افريقيا (١٣) ، أو شكل احدى القوى الأساسية التي تلعب دوراً هاماً في حياة الناس والمجتمع كما هو الشأن لدى كثير من الشعوب النيلية مثل الدنكا الذين درسهم جودفري لينهات في كتابه الذي سبقته الإشارة اليه . ومع سمو هذا التصور الذي يقترب الى حد كبير من تصور الأديان الأكثر رقياً لفكرة الخلق فان هناك اختلافات كبيرة وجدولية تفصل بين تصور البدائيين وتصورات الشعوب الأكثر تقدماً . فالفكرة البدائية عن الموجود أو الكائن الأسمى لا ترقى الى مستوى فكرة الأديان الراقية عن الله الخالق ، أو فكرة الفلاسفة عن العلة الأولى أو المحرك الأول . فالقوة الخالقة في المجتمعات البدائية - أي كانت الصورة التي تظهر بها - ليست موجودة بذاتها وانما جاءت الى الوجود من بعض القوى الأخرى الغامضة التي سبقت عليها في الوجود ، كما ان ظهور الخالق عن هذه القوى الغامضة تم بطريقة غير واضحة وغير مفهومة حتى بالنسبة للبدائيين أنفسهم . ففي بيرو مثلاً نجد أن خالق الكون الذي يعرف باسم « كُن Con » جاء نتيجة لاتصال الشمس والقمر ، ويتصوره الناس كائناً خالياً من العظام ويعتقدون انه هو الذي وزع البحار والصحارى والجبال والوديان تبعاً لرضاه أو غضبه على الناس في مختلف البقاع . بل الأكثر من ذلك ان « كُن » لم يكن هو الخالق الوحيد وانما جاء من بعده « خالقون » آخرون انحدروا أيضاً من الشمس والقمر ، وقد أسهم كل منهم بنصيب

(١٢) انظر في ذلك ما سبق ان قلناه عن هذا الموضوع في التمهيد الذي صدرنا به هذا العدد .

(١٣) راجع في ذلك مقال الاستاذ روبرت لوى Robert Lowie عن « خلق الكون » في العدد الرابع من دائرة معارف الدين والاخلاق (المرجع السابق ذكره) ، وكذلك الفصل الخاص بالكوزمولوجيا عند قبيلة ابا لويوا والذي كتبه جنتر فاجنر في كتاب « عوالم افريقية » - المرجع السابق ذكره - الهامش رقم (٥)

معلوم في عملية الخلق وبخاصة خلق الشعوب والسلالات المختلفة (١٤) . ومثل هذه الأفكار توجد لدى كثير من الشعوب الأفريقية حتى تلك التي تعترف صراحة بوجود إله أعلى ينسبون إليه عملية خلق الكون . فجماعات الأبالوياً Abaluyia التي تعتبر من أهم وأقوى قبائل الكافيروندو Kavirondo (من شعوب البانتو Bantu) يؤمنون بوجود إله أسمى يسمونه ويلى Wele أو نياسايا Nyasaya وأنه هو الذي خلق العالم والإنسان ، إلا أنهم لا يعرفون تماماً إذا ما كان هذا الإله الأسى قد وجد بذاته أو أوجده قوة أخرى أو كائن آخر أسبق عليه في الوجود . وعند هنود الإيروكواي Iroquois في أمريكا الشمالية يسود الاعتقاد بأن الإلهة الأنثى الأولى التي انحدر منها جميع البشر سقطت من السماء ، مما قد يعني أن هذه الإلهة إنما خلقت من السماء التي وجدت قبلها على أية حال (١٥) . وواضح من هذه الأمثلة القليلة - وهناك كثير جداً من الأمثلة حول هذه النقطة بالذات لا نجد داعياً لذكرها - أن كثيراً من الشعوب البدائية تنصور خالق الكون قد تم خلقه هو نفسه من بعض الظواهر الكونية . ويبدو أن هذه خاصية أساسية في التفكير البدائي الذي يستطيع أن يجد علة لكل معلول ولكنه يعجز في الأغلب عن أن يتصور وجود موجودات بذاتها دون أن يكون لوجودها علة أو سبب معروف .

وكما يصعب على العقل البدائي تصور وجود خالق موجود بذاته يصعب عليه أيضاً تصور إمكان خلق الكون من لا شيء ، وإنما لا بد أن يكون الإله الخالق أو القوة الخائفة قد استعان بأحد العناصر الأساسية في عملية الخلق . ويختلف هذا العنصر أو الجوهر من مجتمع لآخر ، ولكن ليس بين تلك الشعوب البدائية من بتصور أنه في البدء كانت الكلمة ، وإنما كان في البدء دائماً الماء أو النور أو حتى السماء أو الأرض ومنها نشأت بقية الكائنات والموجودات . ولا يكاد يستثنى من ذلك سوى عدد قليل جداً من الشعوب المعروفة . بل إن هذا الموقف ذاته نجده عند الشعوب التي وصلت إلى درجة عالية نسبياً من الحضارة مثل شعوب المايا Maya القديمة في أمريكا الجنوبية . فقد كان المايا يعتقدون أنه في البدء كانت السماء وكان الماء ، ولكن كل شيء بعد ذلك كان في حالة من السكون والركود والظلام إلى أن قام ثلاثة من الآلهة وهم جوشوماتز Gucumatz وتيبو Tepu وهوركان Hurakan وقرروا خلق الأشياء فظهرت الدنيا بما فيها من جبال ووديان وأنهار ، على ما يقوله لوي Lowie . وقد اشتركت هذه الآلهة الثلاثة معاً في خلق المملكة النباتية في أول الأمر ثم المملكة الحيوانية ، ولكنها لم تلبث أن وجدت النباتات والحيوانات عاجزة عن أن تؤدي فروض العبادة لخالقيها نظراً لعجزها عن الكلام والنطق ، فحكمت عليها بالقتل لتكون طعاماً للإنسان الذي خلقت له الفاية (١٦) .

وقد نجد بعض الأفكار الأكثر تطوراً وتفصيلاً لدى بعض الشعوب الأكبر تقدماً . ففي بولينيزيا مثلاً نجد أن « اللاهوت » الوطني بلغ درجة عالية من الازدهار بحيث توجد فيه سلسلة طويلة من الآلهة . « فقد خلق الكون نفسه من العماء باستخدام مبادئ الوجود وهي الضوء والنفس والفكر . ثم كانت أوائل الآلهة بعد ذلك : إله السماء (الأب) وإلهة الأرض (الأم) . ومن ابنتهما ظهرت الآلهة الكبرى في الديانة البولينيزية وهي تين Tane إله الضوء والرجولة والغابة ، وتو Tu إله القوة والحق والحرب ، ورونجو Rongo إله السلام والوفرة والمطر والطبيعة الخصبة ، وتانجاروا Tangaroa الذي يتحكم في المحيطات » . والواقع أن للسماء والأرض أبناء

(١٤) Lowie, op. cit.

(١٥) انظر مقال لويس سبنس Lewis Spence عن الكوزمولوجيا عند الهنود الحمر الشماليين في الجزء الرابع من دائرة معارف الدين والأخلاق .

(١٦) Lowie, op. cit.

نظرة البدائيين الى الكون

مقدسین آخرين ، الا أن الانسانية انحدرت من صلب (تين) الذى خلق زوجته بنفسه وسواها من تراب (وهذا هو السبب فى أن المرأة مخلوق ارضى معتم وادنى منزلة من الرجل) . ومن هذه الآلهة الأسلاف كان يتألف مجمع الآلهة التي تؤمن بها كل شعوب بولينيزيا ، وأن كانوا يضيفون اليها فى بعض الجهات معبودات أخرى أقل شأنًا وذلك بعد أن أصبحت ذرية هذه الآلهة - وهي أسلاف البشرية العظام - آلهة ومعبودات فى بعض جزر المجموعة البولينية (١٧) . وقد تكون هذه إحدى الحالات القليلة التي يعتقد فيها أحد الشعوب البدائية بأن الكون خالق نفسه ، وهي فكرة نادراً ما نصادفها عند هذه الشعوب حيث لا ينص مايسميها هاويز باللاهوت الوطني على وجود خالق . ومع ذلك فإنه يجب أن نلاحظ في الوقت ذاته أن هذه الآلهة ليست قديمة وإنما ظهرت في الوجود بعد خلق الكون . ولما كان اللاهوت الوطني عند البولينيزيين لا يعترف صراحة بوجود اله خالق يعتبر بمثابة المحرك الأول أو العلة الأولى لكل شيء كان لا بد من أن يعترف بوجود آلهة كثيرين ، ثم يميز فيهم بين الآلهة الكبار والآلهة الثانويين ، بحيث يشرف كل اله منها على جانب محدد من الكون . ويقول وليام هاويز في ذلك : ان « كل اله من هذه الآلهة ، وغيرها في المجتمعات الأخرى ، كفيل بأن يشرف على مظهر خاص من مظاهر الطبيعة والحياة . فهي آلهة متخصصة ... » وبذلك أصبحت تلك الآلهة تشخص مشاغل الناس المختلفة وبالتالي أصبحت رموزاً لتلك المشاغل (١٨) . بيد أن هذا ليس هو كل خصائص الآلهة والأرواح ، فهي تمثل الديمومة والقوة والانطلاق من كل قيود الجسد الفاني ، ومن هنا كانت ترمز الى الأمال والتطلعات الانسانية أيضا ، وفي هذه الخاصية بالذات تشترك مع النفوس البشرية التي تمتزج على أية حال ، بطريقة لا شعورية بالأرواح والآلهة .

وأخيراً فإن تصور البدائيين للخالق يختلف عن تصور الشعوب الأكثر تقدماً في أن الخالق عندهم كثيراً ما لا يحتل أهم مركز في النسق الديني ، بل انهم كثيراً ما لا يتوجهون اليه بالعبادة . فثمة اذن نوع من الفصل والتمييز لدى كثير من الشعوب البدائية بين الخالق والمعبود . فقبائل الباكونجو Bakongo الذين يعيشون في أواسط افريقية مثلاً « يقصّون أشياء كثيرة جداً عن نزامبي مبونجو Nzambi Mpungu ، وهو الكائن الأسمر الذي خلق العالم وسن القوانين ، والذي هو خير كله ، والذي يعاقب على فعل الشر كالحنث باليمين وقول الزور والزنى وعدم احترام الوالدين ، ولكنهم مع ذلك لا يعرفون شكله ولا يعبدونه لأنهم يعتقدون عبادة الأسلاف » (١٩) . وهذا معناه أن الشعوب البدائية قد تعبد كائنات أخرى أو قوى أخرى خلقها ذلك الخالق غير المعبود كما أنه يدل في الوقت ذاته على غموض فكرة الخلق والدور الذي تلعبه القوى الخالقة في حياة الإنسان والمجتمع .

والظاهر أن الفالبيسة العظمى من الشعوب البدائية تعتقد أن خلق الكون استغرق فترة من الزمن وتم على مراحل عديدة وأن اختلفت الروايات والأساطير - حتى في المجتمع الواحد -

(١٧) راجع في ذلك ترجمتنا لكتاب : وليام هاويز ، « ما وراء التاديب » ، مطبعة نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٥ ، صفحة ٣٤٣ .

(١٨) المرجع السابق ذكره ، صفحة ٣٤٤ .

(١٩) المرجع نفسه ، صفحة ٣٣١ .

حول طول تلك الفترة وترتيب المراحل ، وان كانت هناك أيضا في الوقت ذاته روايات وأساطير أخرى عن أن الكون كله انما خلق دفعة واحدة في يوم واحد أو حتى في مثل لمح البرق . والأساطير حول مراحل خلق الكون كثيرة ومتعددة . وقد يكفي أن نعرض هنا لاحداها كمثال لتصوير البدايتين لهذه العملية .

والأسطورة التي نختارها هنا هي واحدة من أساطير الخلق الشائعة بين قبائل البانتو كافيرونندو Bantu Kavirondo وبخاصة عند جماعات الأبالويثا الذين سبقت الإشارة إليهم . تقول الأسطورة : لقد خلق الله العالم . ولكن قبل أن يفعل ذلك خلق السماء لتكون مأوى له يقيم فيه . ولكيلا تسقط السماء رفعا على عمد . وقد خلق الله السماء وحده وبدون مساعدة أو عون من أحد . ثم خلق في السماء اثنين من « الأعوان » أو « المساعدين » ليقوما معه في السماء ويساعداه في عمله ، ومع ذلك فقد ظلت المادة التي صنعت منها السماء سرا مغلقا على البشر . وزين الله بعد ذلك السماء بالقمر ، وكان القمر في أول الأمر أكثر ضوءاً وأشد سطوعاً وأكبر حجماً من الشمس التي كانت هي « الأخ » الأصفر للقمر (٢٠) . ولم تقنع الشمس بنصيبها ولم ترض بمكانها من القمر فنشب الصراع بين الأخوين وصرعت الشمس أخاها الأكبر ومرغته في الطين . ولم يحاول القمر أن يثأر لنفسه واستكان لهزيمته على أيدي أخيه الصغير ، بل انه كان من الغباء بحيث طلب منه الرحمة ، فحكم الإله الخالق بأن يكون للشمس الحظ الأوفر من الحجم والضوء وأن تضيء أثناء النهار للملوك والزعماء وجميع البشر بينما يضيء القمر - الذي خبا نوره - بالليل للصوص وقطاع الطرق والسحرة وبقية الكائنات الأخرى . ثم خلق الله الغمام بعد الشمس والقمر ، ثم خلق النجوم وبقية ما في السماء من مطر ورعد وبرق ، وأصبح المطر هو مصدر كل ماء على سطح الأرض . وأراد الله أن يخلق مكانا لكي يعمل فيه مساعداه وكل ما خلق في السماء فخلق الأرض ، وتم ذلك أيضا بطريقة سرية وغير معروفة للبشر ، ثم أرسى على الأرض الجبال وأقام الوديان ، وتساءل الإله : لمن تضيء الشمس اذن ؟ وبذلك خلق الإنسان . وكان أول إنسان رجلا ، ولكن لما كان الرجل قد خلق لكي يرى ويتكلم فقد خلق الله له امرأة ليراها ويكلمها ، ثم أنزل عليهما المطر ليشربا منه . وملا الماء المنهمر من السماء الوديان والمنخفضات الواسعة فأصبحت بحارا وأنهارا وبحيرات . ومن هذا الماء خلق الله النبات ، ثم خلق الحيوانات والطيور لكي تأكل من هذه النباتات ولكي تعيش هي أيضا في الماء أو على سطح الأرض . ولم يكن الرجل يعرف امرأته في بادئ الأمر ، فلما « عرفها » حملت منه وأنجبت . وتزوج الأخوة والأخوات وأنجبوا وبذلك عمرت الأرض . وقد تم خلق العالم كله في ستة أيام ، ثم استراح الله في اليوم السابع لأنه كان يوم نحس وشؤم (٢١) .

(٢٠) الشمس في لغة البانتو مذكر كالقمر تماما .

(٢١) Wagner, op. cit., pp. 28 — 30 . ومن الأمثلة على ذلك أيضا ما نجده عند هنود الإيروكواي Iroquois في أمريكا الذين يرون أن السماء كانت موجودة في البدء ولم تكن هناك أرض، وحين سقطت الجدة الأنثى الأولى من السماء على ما ذكرنا ظهرت الأرض فجأة وهي نفور نحت فميتها ، وأخذت الأرض تكبر شيئا فشيئا حتى تكونت بلاد الإيروكواي . انظر في ذلك مقال لويس سبنس في دائرة معارف الدين والأخلاق . المرجع السابق ذكره (الهامس رقم ١٥)

نظرة البدائيين الى الكون

وتأثير قصة الخلق والتكوين المسيحية واضح في هذه الأسطورة وان كان من الصعب على ما ذكرنا التمييز بشكل قاطع ونهائي بين الاصيل والدخيل في الأسطورة . وبصرف النظر عن مدى عمق التأثيرات المسيحية هنا فان فكرة المراحل في الخلق ظاهرة شائعة في كل القصص والاساطير المتعلقة بخلق الكون . بل ان فكرة المراحل كثيراً ما تظهر في الاساطير البدائية التي نتناول خلق جانب واحد محدد من الكون . مثال ذلك ما نجده عند المايا من ان الانسان ذاته لم يخلق دفعة واحدة وعلى الصورة البشرية المعروفة بل تم ذلك على مراحل عديدة مختلفة ، وأن الخالق كان يستخدم في كل مرحلة عناصر ومبادئ مختلفة . اذ كان يكتسف في كل مرة وجود بعض النقص والعيب في خلق الانسان وتكوينه وقدراته وملكانه ، وهو نقص ناشئ عن طبيعة المواد والعناصر المستخدمة في خلقه . واستمرت هذه « التجارب » فترة طويلة من الزمن حتى أمكن للآلهة أن تصل في آخر الأمر الى صنع الانسان في صورته المعروفة الحالية (٢٢) .

وواضح من هذا كله أن معظم أفكار البدائيين من خلق الكون ونشأته بعيدة تماماً عن الفلسفة وعن التفكير الفلسفي بالمعنى الدقيق للكلمة ، وهذا لا يتعارض مع ما قبل عن الفلسفة البدائية في بداية هذه الدراسة ، كما ان هذه الأفكار والتصورات أقرب في طبيعتها الى الفولكلور ، ليس فقط لخلوها من الآراء والنظرات الفلسفية المجردة بل وايضاً لاعتمادها في المحل الأول على أسلوب التعبير الميثولوجي الذي لا يستند الى الحقائق العلمية المؤكدة . وهذا امر طبيعي ومفهوم نظراً للمستوى الثقافي الذي وقفت عنده هذه الشعوب . والواقع أن العالم الذي يتحرك فيه الرجل البدائي هو في عمومه عالم سحر وشعوذة واساطير وخرافات كما انه ملئ بالارواح والأشباح والقوى الروحية الخفية التي يستعين بها في محاولته فهم اسرار الكون وتفسير الظواهر الكونية المختلفة . وهذا ينقلنا الى الكلام عن تصور البدائيين للكون وللظواهر الكونية والطريقة التي تعمل بها هذه الظواهر .

(٣)

تشغل « اساطير الطبيعة » الجانب الأكبر مما يمكن تسميته على سبيل المجاز بالتراث الثقافي البدائي ، على أساس أن الثقافة - في رأي الأنثروبولوجيين - هي حسب تعريف تايلور « ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى » (٢٣) التي تسود في مجتمع من المجتمعات . والمقصود بأساطير الطبيعة الاساطير التي تدور حول الظواهر الطبيعية المختلفة وبخاصة تلك الظواهر التي تؤثر بشكل مباشر في حياة الناس هناك .

Lowie, op. cit (٢٢)

Tylor, E. B., Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, (٢٣)
Philosophy, Religion, Language, Art and Customs, London 1913, vol. I

ويعتبر هذا التعريف للثقافة أبسط تعريف في الكتابات الأنثروبولوجية . وقد وضعت عدة مئات من التعريفات للكلمة تعبر عن وجهات نظر مختلفة ولكنها جميعاً لاتخرج عن ذلك التعريف البسيط الذي وضعه تايلور منذ حوالي قرن .

وربما كان أهم مبدأ يمكن في ضوءه فهم نظرة البدائيين الى الكون هو ما أطلق عليه تايلور اصطلاح « أنيميزم Animism » (٢٤) أى حيوية الطبيعة، على اعتبار أن الرجل البدائي يعتقد في تقمص الأرواح كل قوى الطبيعة ومظاهر الكون المختلفة الى حد أنه يتصور هذه الظواهر والقوى المختلفة كما لو كانت كائنات مستخصة لها ذاتيتها وكيانها الفردي . فكل ما في الكون من شمس وقمر وأنهار ورياح ومطر ووديان وزلازل وبراكين وما إليها تعتبر عنده كائنات حية كالإنسان تماما ، لأن الأرواح والنفوس تملأ في نظره كل شيء أو « تسكن » في كل شيء بما في ذلك الأشياء التي نعتبرها نحن أجساما جامدة . ومن هنا فإن هذه النفوس والأرواح تمنح جميع خصائصها ومقوماتها الذاتية لتلك الأشياء المادية .

والامتلة التي يمكن الاستشهاد بها على ذلك كثيرة وتمتلئ بها كتب الأنثروبولوجيا وبخاصة كتب الأنثروبولوجيين الأوائل . فقبائل الكوكي Kukis مثلا التي تعيش في جنوب آسيا يعتبرون الأشياء الجامدة كائنات حية عاقلة الى درجة أنهم يطبقون عليها قانون الثأر . فإذا افترس نمر مثلا أحد رجالهم فإنهم لن يهدأ لهم بال حتى يأخذوا بثأره ويقتلوا نمرأ في مقابله ويأكلوا لحمه . وإذا سقطت شجرة على رجل فقتلته فإنهم يقطعون تلك الشجرة الى اجزاء صغيرة ويبعثرونها في جميع الأنحاء . والرجل عند سكان البرازيل الأصليين ينهال بالضرب والعض على الحجر الذي تعثر به أو السهم الذي جرح يده وهكذا . وهذا معناه أن الرجل البدائي يعزو الى الظواهر الكونية المختلفة نفس القدرات والنوازع والانفعالات الموجودة عند الإنسان ، بل أنه يتصور العلاقة بين هذه الكائنات على نمط العلاقات القائمة بين البشر أنفسهم . فالكواكب والأجرام السماوية تتزوج وتنجب أطفالا ، بل أنه يحاول أن يحدد جنسها ويرسم العلاقات القائمة بينها على هذا الأساس كما يبدو بوجه خاص في نظريته الى العلاقة بين الأرض والسماء أو بين الشمس والقمر . والواقع أن عددا من علماء الأنثروبولوجيا والفولكلور حاولوا أن يكتشفوا نمط العلاقات الاجتماعية الواقعية في العلاقات القائمة بين الأرواح والآلهة بوجه خاص على ما نجد في كتاب « عوالم افريقية » الذي سبقت الإشارة اليه .

(٢٤) كان تايلور هو أول من استخدم كلمة « أنيميزم » ليعني بها نظرة الإنسان الى كل مظاهر الطبيعة حوله على أنها مليئة بالحياة الشخصية ، وكان ذلك في مقال قصير كتبه لمجلة Fortnightly Review عام ١٨٦٦ بعنوان « الدين عند الهجم . The Religion of the Savages » ومعان موضوع الأنيميزم لم يعالج بطريقة مستوفاة وبشكل جدى الا في كتاب « الثقافة البدائية » الذي ظهرت طبعته الأولى بعد ذلك بخمسة أعوام (١٨٧١) حيث يخص تايلور ثمانية فصول كاملة تكاد تغطي نصف الكتاب الضخم ، فان أسس النظرية وعناصرها الجوهرية كانت قد وضعت بوضوح في ذلك المقال القصير . وقد ارتبط اسم تايلور منذ ذلك الحين بكلمة « أنيميزم » . وقد اقترح تايلور استخدام هذه الكلمة التي شاعت شيوعا كبيرا في الكتابات الأنثروبولوجية للتخلص من بعض المصايفات والعوائق التي كانت تصادف الباحثين في الأديان البدائية نتيجة لاستعمال كلمتين أخريين هما : « Spiritualism » أى الروحانية أو « المذهب الروحي » و « Fetishism » أى « الفتيشية » أو عبادة البدود . وقد كانت كلمة « Spiritualism » تعنى في الأصل الاعتقاد العام في وجود الكائنات الروحية وأنها تملأ كل شيء في الحياة (وهي من هذه الناحية تشبه تماما كلمة أنيميزم) ولكنها لم تلبث أن استخدمت استخداما آخر انحرف بها عن معناها الأصلي فأصبحت تطلق على أحد المذاهب الحديثة التي تعتنق بعض الأفكار الروحية المتطرفة . أما كلمة « فتيشية » فقد استخدمت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر لوصف الأديان البدائية التي تقوم على الاعتقاد في أن الأجسام الطبيعية كلها أجسام حية وان اختلف نصيبها من الحياة . أما الأنيميزم فهي شيء أكبر وأبعد من مجرد الاعتقاد في المادة الحية أو حيوية المادة . فالرجل البدائي - تبعا لفكرة الأنيميزم - يعتقد أن مظاهر الطبيعة تجمع الى جانب الحياة الخالصة المتمتع بكيان خاص أو شخصية معينة ذاتية كما هو الحال تماما بالنسبة للشخص الحي . ومن هنا كان تايلور يصر دائما على تعريف الأنيميزم بأنها النزعة لاسباغ « الحياة الشخصية » على كل مظاهر الطبيعة . انظر في ذلك كتابنا : « تايلور » - مجموعة نوابغ الفكر الغربي - دار المعارف القاهرة ١٩٥٨ ، صفحات ١٢٢ وما بعدها .

نظرة البدائيين الى الكون

ويتمثل المبدأ الحيوي بأجلى مظاهره في الآراء والأفكار والأساطير التي تدور حول ما يسمى بالمجموعة الكونية الكبرى ، أى المجموعة التي تضم الشمس والقمر والنجوم . فمعظم الشعوب البدائية يقابلون بين الشمس والقمر على أساس اختلاف الجنس كما ذكرنا منذ قليل ، وان كانوا يختلفون فيما بينهم على أي الكوكبين هو الذكر وكذلك على طبيعة العلاقة بين هذه الكواكب وهل هي علاقة بين زوجين أو بين أخوين وهكذا . ومن الطريف أن نذكر أنه عند قبائل الهنود الألجونكان أسطورة تقول ان الشمس هي الزوج والقمر هو الزوجة وأنهما انجبا ابناً بتبادلان نريته ورعايته . وحين يحتضن الأب (الشمس) ذلك الابن تحتجب الشمس عنا ويحدث بذلك كسوف الشمس بينما يحدث خسوف القمر حين تحتضن الأم (القمر) ابنها . ويعتقد بعض الهنود الحمر في كندا ان الشمس والقمر أخوان . وتوجد عندهم أسطورة عن اثنين من الهنود أمكنهما القفز الى السماء فوجدا نفسيهما فوق أرض لطيفة يضيئها القمر بنوره الفضي . ولم يلبث القمر أن أقبل عليهما من وراء التلال في شكل امرأة متقدمة في العمر ولكن ذات وجه أبيض لطيف ، فتكلمت اليهما في رقة ولطف وصحبتهما الى أخيهما (الشمس) الذي حملهما معه في رحلته اليومية ثم أوصلهما أخيراً الى أرض القبيلة . وعند قبائل الانكا Incas في بيرو أسطورة تقول : ان الشمس والقمر كانا في الأصل أخوين (أخا وأختا) ثم تزوجا ، ويرون في ذلك سبباً كافياً لنشأة عادة زواج الرجل بأخته التي تشيع عندهم . ولا يعنى هذا ان تصورات البدائيين عن العلاقة بين الشمس والقمر هي دائماً علاقات دم أو علاقات جنسية . فالطابع الجنسي لا يصبغ هذه العلاقات في كل الأحوال . ولكن مهما اختلفت طبيعة هذه العلاقات فانها تشبه العلاقات بين البشر الى حد كبير جداً . وهذا نفسه يصدق على بقية النجوم والكواكب بل وعلى كل الظواهر الكونية بل وايضا مظاهر الطبيعة بالمعنى الواسع للكلمة من صخور وآبار وبراكين وشياطين ومساقط ماء ورعد وبرق وما الى ذلك . ولولا تقمص الأرواح في تلك الموجودات والكائنات والظواهر المختلفة لما استطاعت ان (تسلك) بنفس الطريقة التي يسلك بها الانسان ، حسب ما يتوهم الرجل البدائي (٢٥) .

فكان هناك اذن نوعاً من المماثلة الواضحة بين الانسان وسلوكه وبقية الأشياء التي تعمر هذا الكون وطريقة (عملها) أو (سلوكها) كما يجب لبعض الأنثروبولوجيين أن يصفوا حركة هذه الأشياء . ولقد انتبه تايلور بالذات وهو أهم من درس الناحية الحيوية في الفكر البدائي - الى هذه المسألة ، ويقول في ذلك : « لو أننا استعرضنا الميثولوجيا من وجهة نظر أوسع لرأينا أن التطور الحيوي ينطوي تحت تعميم أكثر منه شمولاً . فتفسير أحداث الطبيعة وتفسيراتها على أنها ناتجة عن تمتع هذه الطبيعة بحياة شبيهة بحياة الانسان العاقل الذي يرقب هذه الطبيعة ذاتها ليس الا جزءاً من عملية ذهنية أعم وأوسع ، وأعنى بها تلك النظرية الكبرى ، نظرية المماثلة التي أفادتنا كثيراً في تفهم

(٢٥) انظر كتابنا عن « تايلور » المرجع السابق ذكره صفحة ١١٥ وما بعدها . والواقع ان هذه النظرة ليست مقصورة على البدائيين وانما توجد ايضا عند كثير من الشعوب ذات الحضارات القديمة من امثال الهند والصين ، مما يدل - في رأى العلماء الأوائل على الأقل - على ان هذه النزعة الحيوية نزعة انسانية عامة وليست مسألة خاصة بمرحلة معينة من مراحل التفكير الانساني ، وان كانت تضعف بتقدم الحضارة والمجتمع أو تتخذ اشكالا وصورا أكثر تهديداً . ولا تزال بعض بقايا ومطلفات هذه النظرة واضحة في المجتمعات الحديثة وتظهر في بعض المواقف التي تعامل فيها الأشياء الجامدة كما لو كانت حية عاقلة . فالرجل الأوروبي حين يفسق بشيء ما مثلاً فإنه يلقي به الى الأرض أو يركله بقدمه من الفيلك . ويسجل لنا الفولكلور الأوروبي الحديث الكثير من هذه المواقف والتصرفات . ففي ألمانيا مثلاً ، حين يموت رئيس العائلة كان اهل الميت يلفون خبر الوفاة الى كل خلايا النحل في الحديقة والى كل الحيوانات والماشية في الحظيرة . بل انهم كانوا يلمسون فراشات العنكبوت في المخزن ويهزون كل الأدوات وقطع الأثاث في البيت لكي تعرف كلها بموت رب الأسرة . ويمكن للتأريخ ان يجد أمثلة عديدة لذلك في :

Tylor, Primitive Culture, op. cit., vol. I., pp. 286 — 87.

العالم المحيط بنا . وعلى الرغم من أن العلم الدقيق لم يعد يركن الآن تماما الى المماثلات أو يعتمد عليها اعتمادا كليا نظرا للنتائج الخاطئة التي قد تؤدي إليها ، إلا أننا لا زلنا نعتبرها في هذا المقام وسيلة أساسية للكشف والتوضيح . . . فالمماثلات التي يعتبرها الرجل الحديث مجرد أوهام وخيالات كانت تعتبر حقائق واقعية في نظر الإنسان القديم » (٢٦) . فالرجل البدائي يستطيع أن يرى حقا السنة النار وهي تلتهم جسم القربان الذي يقدمه للآلهة ، كما أنه يشعر بالتأكيد بأن هناك في جوفه حيوانا حقيقيا يعوى من الجوع ، ويسمع في الرعد صوت عربة إله السماء وهكذا . وليست هذه كلها بالنسبة له صورا شعيرية كما هي بالنسبة لنا ولكنها وقائع وحقائق في نظره . ولم تكن للرجل البدائي بعد كل شيء أية حاجة في أن يتعلم تلك التشبيهات اللغوية التي تتعلمها نحن في مدارسنا الحديثة (٢٧) .

ولسنا بحاجة الى ان نتبع القصص الخرافية والأساطير التي تدور حول كل مظهر من مظاهر الطبيعة أو كل ظاهرة من الظواهر الكونية أو حول الأجرام والكواكب والأجسام السماوية المختلفة لأن ذلك أقرب في طبيعته الى الدراسات الفولكلورية، كما أن كتب الفولكلور والأساطير ذاتها زخرة بمثل هذه القصص . والذي يهمنا هنا هو اقرار المبدأ العام الذي يكمن وراء نظره البدائيين الى الكون وفكرتهم عن طبيعة هذا الكون ونعني به المبدأ الحيوي أو الأنيميزم ، على اعتبار أن هذا المبدأ وما نرب عليه من اعتقادات هو الذي يرسم العلاقات بين الإنسان والمجتمع البدائيين من جهة والكون ككل من جهة أخرى، أي أنه يحدد موقف البدائيين من الكون على ما سنرى بعد قليل .

ولكن تبقى بعد ذلك مسألة هامة تتصل بهذا الموضوع اتصالا وثيقا كما تتصل بفكرة البدائيين عن الخلق ، وهي الفكرة التي سبقت معالجتها . ولقد رأينا ان نرجى الحديث عن هذه المسألة الى هذا الموضع من الدراسة نظرا لأنها تلقى مزيدا من الضوء على طبيعة الكون - وليس فقط على طبيعة عملية الخلق - كما يتصورها الرجل البدائي .

فلقد سبق ان رأينا ان الكون لم يخلق عبثا وبغير هدف، وإنما كانت وراء ذلك ارادة هادفة. وقد ظهر من الأساطير القليلة التي تمثلنا بها والتي تدور بوجه خاص حول مراحل ذلك الخلق أن الإنسان كان هو الغاية والهدف من الخلق. فالإنسان - كما يقول الدوجون Dogon في غرب افريقيا - هو مركز الكون ، أو بحسب تعبيرهم « بذرة » الكون ، وأنه تم تصويره منذ البداية في « البذرة » الأصلية التي نشأ عنها الكون كله ، فهو بجمع بذلك كل خصائص ومقومات الكون بأسره . (٢٨) ولم يخلق الله الكون والإنسان ويتركهما لشأنهما وإنما خلق أيضا الى جانبهما نظاما أو ترتيبا منهجيا لكي يساعد الإنسان في حياته ويمكنه من أن يعيش في هذا العالم في أمن ودعة . وهكذا منح الله الرجل امرأة لكي ينشأ الجنس البشري وينكح على ما يقول الأبالوويا Abaluyia ، ومنحه الهواء لكي يتنفس ، ومنحه الشمس لكي تسطع عليه بالنهار والقمر لكي يضيء له ظلمة الليل ، ومنحه الماء

(٢٦) انظر « تايلور » - مجموعة نوابغ الفكر الغربي . المرجع السابق ذكره صفحة ١١٦ . راجع ايضا :

Tylor, op. cit., pp. 296— 97

(٢٧) كتاب « تايلور » صفحة ١١٧ .

(٢٨) Griaul, Marecel and Dieterlen, Germaine; «The Dogon of the French Sudan» in Forde' (ed); op. cit., p. 87; Dieterlen, G., «Les Correspondances Cosmo — Biologiques chez Les Soudanais», Journal de Psychologie Normale et Pathologique, Juillet — Septembre 1950

نظرة البدائيين الى الكون

لكي يشرب ، كما منحه النباتات والحيوانات لكى يطعم عليها (٢٩) . والنظام في الكون خير ولذا صدر من الاله الخالق . وكل ما يؤدي الى الاخلال بهذا النظام الكوني أو النظام الطبيعي شر ولذا فالسائد عند غالبية الشعوب البدائية انه لم يصدر عن الله وانما لا بد أن يصدر عن قوى أخرى أو كائنات أخرى مناوئة . فالله الخالق لا يمكن أن يخلق ماهو شر وما هو متعارض في وجوده مع النظام الطبيعي (٣٠) الذي وجد ليبقى . صحيح ان الاله الخالق كثيراً ما يتدخل في شؤون الناس والمجتمع فيصيب البعض بالمرض أو غير ذلك ولكن هذا التدخل يتم في العادة لتوقيع العقوبة أو الجزاء على بعض الأشخاص الذين يخرجون على المألوف والمعتاد في المجتمع . وهذا لا يتنافى مع طبيعة نظام الكون وطبائع الأشياء لأنه انما يحدث للمحافظة على النظام ذاته . وصحيح أيضاً انه كثيراً ما تقع المعجزات التي تعتبر خروجاً على المألوف أو على النظام الطبيعي وعلى نظام الكون . ولكن هذه المعجزات انما تصدر من الاله الخالق نفسه ، ورغم ما فيها من خروج على النظام فانها دليل في الوقت ذاته على ان الخالق يظل مسيطراً على الأشياء ويخضعها لارادته (٣١) .

والنظام الطبيعي للكون دليل على استقراره وتباته ولذا كان لا بد من المحافظة عليه بشئى الوسائل . ويذهب هنود وينباجو Winnebago الى أن هذا النظام انما نُسأ من القدرة على الاستمرار في الوجود وذلك بعد أن استقرت الدنيا على حالتها الراهنة . ففي الأصل لم يكن لأي كائن عضوي ، أو حتى أي شيء مادي ، في هذا الوجود صورة دائمة أو شكل ثابت يُعرف به . وانما كانت الأشياء جميعاً في حالة مبهمه لا شكل لها ولا صورة وكانت تتغير وتتحوّل حسب رغبتها وتبعاً لارادتها الخاصة بحيث تتخذ الصورة التي تريدها سواء كانت صورة آدمية أو حيوانية أو حتى روحية ، الى ان جاء وقت في تاريخ الإنسانية قررت فيه الكائنات العضوية ان تتركس كل قواها وامكانياتها على التغير لشيء واحد : وهو أن تغير ذاتها مرة واحدة وإلى الأبد بحيث لا يطرأ عليها أي تغيير بعد ذلك على الإطلاق . ومنذ ذلك الحين احتفظ كل ما في الكون بشكله وصورته التي نجده عليها الآن ، وان كانت هناك حالات استثنائية ومؤقتة تُسخ فيها الأدميون على شكل حيوانات . فالرغبة الذاتية في الاستقرار والاحتفاظ بالشكل أو الصورة ، وبالتالي بالشخصية الذاتية الدائمة هي أساس النظام الطبيعي في هذا الكون بعامه وبين الكائنات العضوية بخاصة . وثمة فكرة أخرى قد

Wagner, op. cit., p 43 (٢٩)

(٣٠) تشير فكرة الخير والشر في المجتمع البدائي كثيراً من التفكير وتختلف فيها آراء البدائيين أنفسهم وبخاصة فيما يتعلق بخلق الشر ، أو وجوده على أي حال ، في المجتمع . وتذهب قبائل البانتو في ذلك الى حد القول بضرورة التمييز بين نوعين من « الله » : الله الأبيض أو الخالق والله الأسود أو الشرير ، وهو اله مستقل تماماً عن الاله الخالق ولا يتعاون معه ، حسب ما يقولون . ومع أن قوة الاله الأسود أقل بكثير من قوة الاله الأبيض وقدرته فانه كثيراً ما يتدخل لافساد عمله وبالتالي إلحاق الأذى والضرر بالنظام الكامل الذي خلقه الخالق . ومن هنا كان الناس يقومون بأداء الصلوات ويقدمون الأصحيات والفراشين لالههم الخالق حتى يُبعد عنهم شر الاله الأسود وأذاه . وتذهب جماعات أخرى في إفريقيا أيضاً الى القول بأن الشر ، وبخاصة الموت الذي يعتبر من أكبر الشرور التي تتعرض لها حياة الإنسان وبالتالي حياة المجتمع ، انما ظهر نتيجة لبعض اللعنات التي حلت بالإنسان لنصرفائه الخاطئة والآثام التي يرتكبها . وترفض بعض القبائل فكرة وجود اله آخر مناوئ لله الخالق ، وتذهب في تفسيرها لوجود الشر الى أن ثمة نوعاً من الثنائية في العالم تتمثل في وجود قوى الخير وقوى الشر جنباً الى جنب . فكل ما يخرج النظام الطبيعي أو العادي المألوف للأشياء ، سواء في العالم الطبيعي أو في الحياة الاجتماعية ، يُعتبر مظهراً للقوى الشريرة وبذلك يعتبر شراً وخطراً على المجتمع . ويصل بهم ذلك الى حد أنهم يعتبرون المشوهين شراً وخطراً لأن التشويه خروج على المألوف . والشيء نفسه يصدى على الشخص الذي يسلك بطريقة تنافي مع القواعد العامة المقبولة في المجتمع : انظر - Ibid, p. 44

Maquet, J.J.; «The Kingdom of Ruanda», in Forde, (ed); op. cit., p. 167

(٣١)

تكون أكثر تقدماً من تفسير الوينباجو على الرغم من أنها تشيع لدى الماؤوري Maori الذين يعتبرون من أدنى الشعوب البدائية وأقلها حظاً من الحضارة. فهم يزعمون أن عناصر الخير والشر توجد في كل الموجودات والكائنات ، ولذا كان من الضروري لهذه الكائنات ذاتها أن تعمل لكي تسيطر على هذه العناصر وتتحكم فيها حتى تحافظ على كيانها وحتى تستمر هي ذاتها في الوجود فلا تندثر أو تزول نتيجة للصراع بين هذه العناصر . ولكي يتم ذلك أقام الماؤوري عدداً كبيراً من الأرواح الحارسة ، وهي كائنات فائقة للطبيعة مهمتها الإشراف على كل مافي الكون من أعمال وافعال بحيث ترد كل شيء وكل كائن إلى العمل أو النشاط الذي يتلاءم وطبيعته فلا يطفئ جانب على آخر . فالنظام الطبيعي يتمثل إذن في الاستقرار والتوازن القائمين في العالم بين الظواهر الكونية وعناصر الكون المختلفة : بين البشر والحيوانات وبقية الكائنات العضوية ، بين عالم المادة وعالم الروح ، بين عالم الأحياء وعالم الموتى وهكذا .

وتنقسم هذه الأرواح الحارسة إلى عدة فئات تتقاسم فيما بينها الإشراف على كل مافي الكون بحيث يشرف بعضها على تصرفات الآلهة والأرباب ذاتها ، ويشرف البعض الآخر على الوحدة والسلام داخل المجتمع ، ويتولى فريق ثالث مهمة الإشراف على المكان الذي تتجمع فيه أرواح الموتى والأسلاف ، بينما تشرف فئة أخرى على الأجسام السماوية حتى تظل معلقة في مكانها ، أو على اتجاه الرياح وعلى المطر والقمم والبرق والرعد حتى لا يفلت زمامها فتغرق « أمنا الأرض » نتيجة لسوء سلوكها (٢٢) .

وهذا كله معناه أن النظام الطبيعي السائد في الكون إنما يقوم من أجل الإنسان نفسه ، كما أنه يرتبط بحياة الإنسان ونشاطه . بل أن بعض القبائل مثل جماعات اللوڤيدو Lovedu في الترنسفال بجنوب إفريقيا يذهبون إلى حد القول بأن ذلك النظام متعلق تماماً بإرادة الإنسان وخاضع لسلطانه ومشيتته ، شأنه في ذلك شأن القوى والظواهر الكونية ذاتها ، وأن في استطاعة الإنسان أن يتحكم في ذلك النظام بطرق عديدة كالسحر أو استخدام بعض الأعشاب الطبية ذات المفعول الخاص ، أو عن طريق الاستعانة بأرواح الأسلاف ، أو عن طريق الملكة التي تتمتع عندهم ببعض قوى الألوهية أو غير ذلك من القوى السرية الغامضة (٢٣) . ولكن هذه مسائل تتعلق بموقف البدائيين من الكون وهو الموضوع الذي نعالجه في القسم التالي من هذه الدراسة .

(٤)

حين قلنا أن فكرة الأنيميزم أو الاعتقاد في حيوية الطبيعة تصلح لأن تكون أساساً طبياً لفهم نظرة الإنسان البدائي إلى الكون وطبيعته ولتفسير موقفه من ذلك الكون لم تكن نقصد من ذلك ما ذهب إليه بعض الأنثروبولوجيين من أن هذه الفكرة تعني عجز الرجل البدائي عن التمييز بين الأشياء والكائنات المختلفة الموجودة في الطبيعة وفي الكون ، أو أنه ينظر إلى العالم على أنه كتلة واحدة من الأشياء غير المتفاضلة وأنه لا يستطيع أن يميز بين ذاته هو والعالم الخارجي تمييزاً قاطعاً . وبقول آخر لم تكن نشايح الرأي القائل بوجود ذلك النوع من المشاركة الغامضة المبهمة التي يسميها لوسيان ليفي بريل Participation mystique والتي يزعم أن الرجل البدائي يتصورها قائمة بينه وبين العالم

Radin, P., *Primitive Man as Philosopher*, op. cit, pp. 250 — 51

(٢٢)

Krige, J.D. & E., «The Lovedu of Transvaal» in Forde (ed), op. cit., pp. 61 — 86

(٢٣)

نظرة البدائيين الى الكون

الخارجي . فهذه كلها أمور بعيدة من ذهننا ، بل إنها غريبة ايضا عن حقيقة الرجل البدائي وطبيعته . وقد ظهرت هذه النظرة التي تزعمها ليفي بريل والتي أثرت تأثيرا قويا في كتابات العلماء في أواخر القرن الماضي وحتى الثلاثينات من هذا القرن كنتيجة طبيعية لوجود بعض روااسب النزعة التطورية في التفسير ، وهي النزعة التي كانت تنكر على الرجل البدائي القدرة على التفكير المنطقي وتأيي أن ترى أن الفرق بين الإنسان البدائي والإنسان المتحضر هو فارق في الدرجة فقط وليس فارقا في النوع ، وبذلك كانت تزعم أنه يميل الى أن يوحد بين ذاته والأشياء الخارجية مثلما يوحد الطفل بين ذاته واللعبة التي يلعب بها (٢٤) .

ومع الاعتراف بأن الرجل البدائي يتصور العالم الخارجي مليئاً بالنفوس والأرواح التي تتقمص كل شيء فإنه يشعر دائما بكيانه ووجوده المستقلين تماما عن الأشياء . بل أنه يقف في معظم الأحيان موقف التحدى من ذلك العالم الخارجي ومن الظواهر الكونية المختلفة . وعلى الرغم من إيمانه بوجود أرواح قوية وجبارة تُسيّر هذه الظواهر الكونية والطبيعية فإنه يحاول دائما التغلب عليها وإخضاعها لمشيئته والتحكم فيها بما يتفق وصالحه الخاص . والواقع أن جانبا كبيرا من سلوك البدائيين لا يمكن فهمه وتفسيره إلا إذا نظرنا اليه من هذه الزاوية ، أي على أنه نوع من محاولة قهر العالم الخارجي وإجباره على الاستجابة لأراداتهم . فالرجل البدائي - كما يقول وليام هاولز - « له القدرة على إدراك مكانه الخاصة من ذلك الكون وفهم حاجاته ورغائبه ، ولكنه في الوقت ذاته يدرك تماما أن ذلك الكون . لا يستجيب بشكل منتظم لهذه الحاجات والرغائب ، كما أن هناك فجوات واسعة يتعين عليه أن يملأها بشكل ما إذا أراد أن يوفر لنفسه عيشة آمنة طيبة » (٢٥) . وإذا كان الرجل البدائي يتصور نفسه مركز العالم بشكل ما وأن الكون خلق من أجله أو أنه كان هو الهدف والغاية من عملية الخلق كلها على ما رأينا من الأساطير وقصص الخلق التي أشرنا إليها فإن هذا التصور ذاته يحدد العلاقة بين الاثنين . ولقد رأينا أن النظام الطبيعي للكون يتمثل فيما يحقق صالح الإنسان ، وأن كل ما من شأنه إلحاق الأذى بالإنسان أو الإضرار بمصالحه يعتبر خروجاً على ذلك النظام الطبيعي ولذا يجب رده الى الوضع المألوف . وإذا كانت الظواهر الطبيعية والكونية « تتصرف » في كثير من الأحيان بطريقة تتعارض مع مصلحة الإنسان وخيره ، كما هو الحال في نوبة البراكين والزلازل وتفشي الأمراض والأوبئة وامتناع المطر عن السقوط أو سقوطه بكثرة في أوقات غير ملائمة ، فإنه يحق للإنسان أن يرد على هذه الظواهر بكل قوته ليبدد عن نفسه شرها . فافعال الطبيعة أفعال إرادبة نظراً لأن الطبيعة والكون وكل ظواهرهما تتمتع بوجود نفوس وأرواح وبالتالي تكون لها القدرة على اختيار الطريق الذي تسلكه ، فإذا خرجت على النظام الطبيعي فإن من حق الإنسان أن يتصرف إزاءها بما يحقق العودة الى ذلك النظام والمحافظة عليه . وعلى الرغم من كل ما يقوله پول رادين عن رجل العمل ورجل الفكر في المجتمع البدائي وعن الفوارق بين الاثنين ، فإن العلاقة بين الإنسان البدائي عموماً والكون علاقة عملية تهدف الى الاستفادة من الكون وظواهره ومظاهر الطبيعة الى أبعد حد ممكن وبمختلف الوسائل والأساليب . فليس المهم عند البدائي هو تحليل الواقع بقدر ما هو توجيه ذلك الواقع لما فيه خيره وصالحه كما يقول رادين نفسه (٢٦) .

(٢٤) على الرغم من أن هذا النوع من المشاركة يظهر في كل كتابات ليفي بريل وكثير من أتباعه فإن أفضل مصدر يمكن الرجوع اليه لفهم هذه الفكرة بوضوح هو كتاب ليفي بريل المسمى :

Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures

(٢٥) وليام هاولز : « ما وراء التاريخ » ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٣٢٩

Radin, op. cit., p. 246

(٢٦)

وللبدائيين وسائل كثيرة لتحقيق ذلك . والواقع ان الجانب الاكبر من الممارسات والطقوس الشعائرية التي تمارس في المجتمع البدائي والتي يطلق عليها الأنثروبولوجيون اسم السحر او الدين يهدف في المحل الاول الى تسهيل الحياة هناك وتمكين الناس من السيطرة على الظواهر الكونية ومظاهر الطبيعة او على الاقل تنسيق العلاقات بين الانسان والكون بما يتفق آخر الامر وصالح الناس انفسهم وخير المجتمع . ويؤلف السحر والدين في المجتمع البدائي جزءاً مما يمكن تسميته بالنسق الايديولوجي ideology ، على اعتبار ان الايديولوجيا - في هذا الصدد - هي نسق المعتقدات التي تفسر طبيعة علاقة الانسان بالكون والممارسات الشعائرية التي تتصل بهذه المعتقدات . ومن هذه الناحية ايضا يعتبر النسق الايديولوجي نوعاً من الاستجابة للحاجة التي يشعر بها الناس لتحديد معنى وجودهم في الحياة . ولذا يحاول النسق الايديولوجي ان يجد تفسيراً لأصل الانسان وأصل الكون وتقريب الحاضر الى الافهام ورسم صورة واضحة للمستقبل (٣٧) .



الشامان عند بعض قبائل الهنود الحمر وهو يجمع بين وظائف رجل الدين والساحر .

وبصرف النظر عن الفوارق التي يحاول علماء الأنثروبولوجيا اقامتها بين السحر والدين عند البدائيين (٣٨) من ناحية والعلاقة بينهما من الناحية الاخرى فان الذي يهمنا هو انهما يشتركان معا في الاهتمام بعالم ما وراء المحسوسات ، كما انهما يتعلقان بالنواحي الخفية الفاضحة من التجربة الانسانية . وعلى الرغم من ان الممارسات والطقوس السحرية وكل ما يصدر عن الساحر من افعال سواء كان يستعين في تحقيقها بالكائنات الروحية او بعناصر وعوامل اخرى ، تختلف في طبيعتها اختلافا تاما عن مظاهر الدين كما يرتبط مفهومه في اذهان معظم الناس (٣٩) فان السحر

(٣٧) Hammond, P.B. (ed); Cultural and Social Anthropology, Macmillan, N.Y. 1964, p. 233

(٣٨) يجد القارئ عرضاً تفصيلياً لآراء بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا عن الفوارق بين السحر والدين في الجزء الثاني من كتابنا : البناء الاجتماعي (الانساق) ، صفحات ٥٣٠ - ٥٣٨ . ومهما يكن من تعارض الآراء واختلافها فان هناك أساساً يسترشد بها هؤلاء العلماء في محاولتهم التمييز بين السحر والدين ، وربما كان اهم هذه الأسس هو ان الممارسات السحرية كثيراً ما تمارس في الخفاء وقد لا يكون لها مظهر اجتماعي في كثير من الاحيان كما انها تعتمد على عبارات وتعاويد وصيغ قد لا تكون مفهومة حتى للأشخاص الذين يستخدمونها ، وذلك بالإضافة الى ان السحرة يؤلفون في العادة جماعة منعزلة عن رجال الدين واهياناً عن المجتمع نفسه الذي قد ينظر اليهم في كثير من الارتياح . اما الدين فانه على العكس من ذلك له « كنيسة » بالمعنى التنظيمي - لا الديني - للكلمة ، وتقام شعائره علناً ، وتجد قبولا وتبريراً لها من المجتمع ، كما يستخدم رجال الدين في العادة اللغة العادية السائدة في المجتمع ، بالإضافة الى ان رجال الدين يحتلون مركزاً مرموقاً في الحياة الاجتماعية . الا ان كل هذه الفوارق غير قاطعة تماماً .

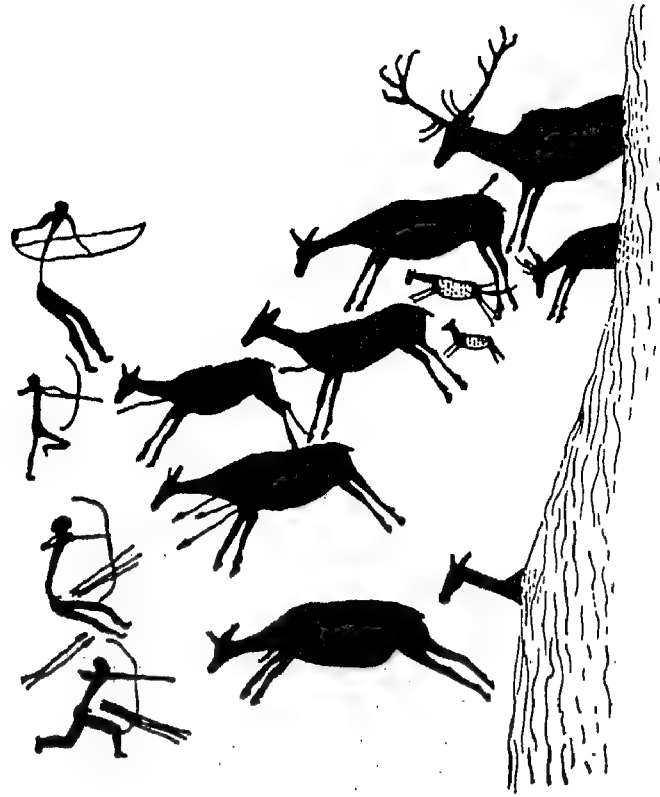
(٣٩) Lowie, R.; Primitive Religion. Routledge 1936, p. 137 انظر ايضا كتابنا عن « تايلور » المرجع

السابق ذكره ، صفحات ١٢ - ١٤ .

نظرة البدائيين الى الكون

والدين يعملان على تحقيق نفس الاهداف ، اوبقول آخر فان الناس انفسهم يلجأون الى الممارسات السحرية والدينية لتحقيق اهدافهم الخاصة ولكن باتباع اساليب مختلفة . فبينما هم يحاولون في مجال الدين تحقيق اهدافهم عن طريق التقرب الى القوى الروحية - سواء اكانت هذه القوى الروحية هي ارواح الأسلاف او الطواطم او الآلهة والأرباب - ونيل رضاها بتقديم الصلوات والادمية والقرايين ، فانهم في مجال السحر يحاولون تحقيق هذه الاهداف عن طريق « اجبار » عالم ما فوق الطبيعة او عالم الفيينات على الاستجابة لمطالبهم .

وعلى عكس الجال في المجتمعات المتقدمة يعطى الرجل البدائي كثيرا من الاهتمام والعناية للسحر، بل انه يرى فيه وسيلة أفضل من الدين وأكثر ضمانا لتحقيق المطالب واخضاع مظاهر الطبيعة وظواهر الكون ، ولذا يحتل السحر عندهم مكانة مرموقة ، وبخاصة ما يعرف باسم « السحر الأبيض » الذي يمارس من اجل خير الفرد والمجتمع وليس للاضرار بالآخرين كما هو الحال في السحر الضار Sorcery او السحر الأسود black magic . فوسائل السحر مضمونة لانها تتعلق بارادة الساحر نفسه وقوة تأثير طلاسمه وتعاويذه والعقاير السحرية التي

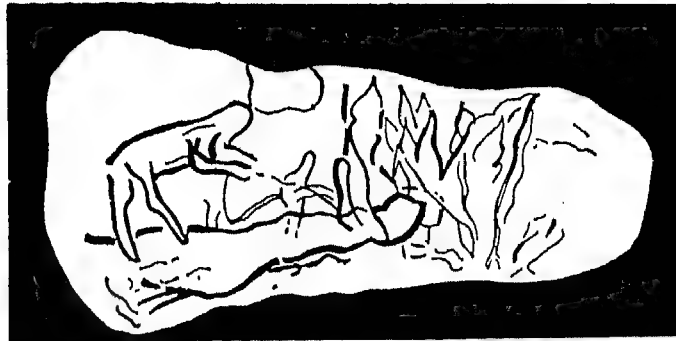


أحد النقوش على بعض الكهوف القديمة ويمثل عملية قنص الحيوانات كوسيلة سحرية للتمكن من قنصها بالفعل .

يستخدمها ، وهذه كلها امور لاتتعلق بارادة أخرى غير ارادته . فالسحر يكشف من هذه الناحية عن جانب هام من الفاعلية الايجابية لاتتوفر في الدين البدائي ، كما ان الممارسات لاتخفق في تحقيق النتائج المرجوة الا نتيجة لارتكاب احد الإخطاء اثناء ممارسة تلك الطقوس او نتيجة لتدخل بسحر

آخر مضاد يكون أقوى مفعولاً، وذلك بعكس الدين الذي لا يحقق النتائج المطلوبة في كل الاحوال على ما يقول فريزر في مجال مقارنته بين السحر والدين في المجتمع البدائي والمتخلف ورأى البدائيين فيهما (٤٠) .

وأيضاً ما يكون الامر فان معظم الممارسات الشعائرية ، سواء اكانت تدخل في مجال السحر او مجال الدين ، تهدف كما ذكرنا الى فرض سلطة البدائيين بشكل او بآخر على الكون او على الأقل تنظيم العلاقة بين الانسان والكون ، ومن هذه الناحية فان هذه الطقوس والممارسات تعكس لنا بوضوح موقف الرجل البدائي من الكون . وربما كانت أبسط وأهم وسيلة يلجأ اليها البدائيون لتحقيق ذلك هي ما يعرف في الكتابات الانثروبولوجية باسم السحر التشاكلي homoeopathic magic ، او سحر المحاكاة imitative magic ، وهي تسمية وضعها فريزر في «الفن الذهبي» اثناء محاولته تصنيف انواع السحر وفنونه . وواضح من هذه التسمية ان الوسيلة لتحقيق ماآرب الشخص الذي يمارس هذا النوع من السحر هي المماثلة او الرمزية القائمة على التشابه ، بمعنى ان يقوم هو نفسه بتمثيل او محاكاة وتقليد النتيجة التي يريد تحقيقها في الحياة الواقعية . وتستخدم هذه الطريقة في كل مجالات الحياة في المجتمع البدائي ابتداء من أبسط الاعمال اليومية الرتيبة الى محاولة التدخل في نظام الطبيعة والكون . فالرجل عند الهنود الحمر في شمال أمريكا مثلاً حين يريد الخروج لصيد الدبة فانه يصنع دمية من القش على شكل دب ثم يرميها برمحه في اليوم السابق على خروجه للصيد ، معتقداً بانه ما دام افلح في



نقش يمثل رجلاً يقتل حيواناً وهو يرمز اما الى قتل الحيوان الطوطى
واما الى بعض الطقوس السحرية الخاصة بالصيد .

صيد ذلك الدب فسوف ينجح ولا بد في العصور على دب حقيقي وقنصه . وسكان استراليا الاصليون الذين يعتقدون أن الموت يحدث فقط نتيجة للسحر يحاولون الوصول الى معرفة الساحر الذي قتل احدهم بسحره بان يوقدوا ناراً فوق القبر ويلاحظوا اتجاه اللهب ويعتقدون انهم سيجدون الساحر في ذلك الاتجاه ، او هم يلاحظون الاتجاه الذي يسير فيه نوع معين من الحشرات التي تكثر حول القبور هناك ويتتبعون آثار الحشرة معتقدين انها سترشدهم الى مكان الساحر القاتل . وعند الزولو في جنوب افريقيا حين يذهب الرجل لشراء بعض الماشية فانه يمضغ بعض الياف الخشب وهو في طريقه لكي يلين قلب البائع ، كما ان الرجل الذي يريد استمالة قلب المرأة التي يريد الزواج منها يمضغ هو ايضا قلباً مصنوعاً من خشب الاشجار وهكذا . فهذه الامثلة

نظرة البدائيين الى الكون

واشباهاها التي تقوم على ما يسميه تايلور «المنطق البدائي غير الدقيق» ترتكز في اساسها على افتراض ان الاشياء المتشابهة تسلك سلوكاً متشابهاً ، وان ما يصيب واحداً منها يصيب الشبيه ولا ريب (٤١) .

والمبدأ نفسه يصدق على موقف البدائيين من الكون ورغبتهم في التحكم فيه لتحقيق نتائج تتفق ومطالبهم الخاصة . فعن طريق السحر التشاكلي الذي يعتمد على الرمزية القائمة على التشابه يستطيع الرجل البدائي ان يتحكم في الجو والمطر وحرارة الشمس والقيوم وحركة النجوم والكواكب بل وان يسخر القوى الروحية الكامنة فيها لخدمة اغراضه الخاصة . وربما كان افضل



المبالغة في إبراز طول اللسان كوسيلة سحرية للتمكن من الخطابة في مجالس القبيلة ، وبالتالي احتلال مركز ممتاز في التنظيم السياسي القبلي .

(٤١) راجع في ذلك على العموم :

Tylor, E.B., *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization*, 1881 (4 th. ed., 1895) p. 340; Id, *Primitive Culture*, op. cit., p. 118

كذلك راجع كتابنا : تايلور ، المرجع السابق ذكره صفحة ٩٣

مثل لذلك كله هو الطقوس والممارسات التي يمارسها عدد كبير جداً من المجتمعات البدائية في افريقيا واستراليا وقبائل الهنود الحمر في امريكا الشمالية للتحكم في المطر على اعتبار ان مشكلة الماء هي من أهم المشكلات التي يعاني منها البدائيون سواء في المناطق الجرداء التي تفتقر الى المطر الكافي او في المناطق الاستوائية حيث يستند سقوط المطر بكميات هائلة تسبب الكثير من المتاعب للسكان هناك . ففي كلتا الحالتين يحتاج الامر الى ممارسة بعض الطقوس التي تنظم هبوب الرياح وسير الغمام المحمل بالماء وسقوط الكمية الملائمة من الامطار . وحيث يقل المطر في العادة او حيث لا يكون سقوط المطر مضموناً وقت اشتداد الحاجة اليه يمارس البدائيون بعض الطقوس الخاصة بما يسميه علماء الأنثروبولوجيا « صنع المطر Rain — making » وما يمكن لنا نحن تسميته بالاستسقاء . ومع اختلاف هذه الطقوس في التفاصيل فانها كلها تقوم على محاكاة سقوطه عن طريق رش بعض الماء او محاكاة تجمع السحب وتلبد الغيوم واصدار اصوات تماثل صوت الرعد او حك بعض قطع الخشب او الصخر بعضها ببعض لكي تتولد بعض شرارات النار التي تماثل وتحاكي البرق وهكذا . والامثلة التي يمكن الاستشهاد بها كثيرة جداً ومتوفرة من كل انحاء العالم ومثليها بها كتب الأنثروبولوجيا . ففي غينيا الجديدة على سبيل المثال يغمس الساحر غصن سجرة معينة في الماء ثم ينثر المياه من الغصن على شكل رذاذ كي يسقط المطر . وعند بعض قبائل الهنود الحمر في امريكا الشمالية وبخاصة عند قبائل اواماها Omaha حين يشتد الجفاف ويتعرض محصول الحنطة للخطر يتجمع الناس حول اناء كبير مليء بالماء فيقومون ببعض الرقصات الشعائرية وهم يدورون حول الاناء ثم يأخذ احدهم بعض الماء في فمه وينفثه في الهواء على شكل رذاذ خفيف ثم يسكب الماء من الاناء على الارض دفعة واحدة فيلقي الراقصون بانفسهم على الماء المنسكب فيشربونه كله من فوق الارض ويلطخون وجوههم بالطين وينفثون بعض الماء آخر الامر في الهواء لكي يكون طبقة رقيقة من الرذاذ تشبه الضباب الخفيف ، وبذلك يسقط المطر ويتم انقاذ الحنطة . وفي بعض المجتمعات الافريقية حين يمتنع المطر عن السقوط في موسمه المعتاد يتجمع افراد القبيلة معا ويقوم احدهم بسكب قدر من الماء في غربال فينزل على شكل مطر ويسرع الناس الى بيوتهم للاحتماء من ذلك (المطر) وهكذا .

وليست العملية هنا استدراج عطف الكائنات الغيبية او الارواح التي « تسكن » في المطر بقدر ماهى عملية تحكم فيها و « اجبار » لها لكي تنزل على الناس ، ويظهر ذلك على الخصوص في بعض الحالات التي يلجأ فيها الناس الى تهديد هذه الارواح ان لم تسقط عليهم المطر ، بل ان الامر قد يتعدى ذلك الى استخدام القوة الفيزيائية والعنف بالحاق الاذى بتمائيل تصنع لكي تمثل تلك الارواح والكائنات الغيبية المتصلة بالمطر وبذلك يجبرونها اجباراً على ان ترسل عليهم الامطار اتقاء لشرهم واذا هم ، او قد يلقون بتلك التمائيل في العراء تحت اشعة الشمس المحرقة حتى ينال تلك الكائنات من العذاب ما اصاب الناس فترسل الامطار وتتخلص هي ذاتها من الاذى ، ومن الطريف ان نجد انه في المجتمعات التي تتعرض للامطار الغزيرة التي تهدد الحياة فيها تزدهر الممارسات والشعائر التي تهدف آخر الامر الى تخفيف الرطوبة الزائدة عن طريق اشعال النيران الشعائرية والامتناع عن الاقتراب من الماء وعن الاستحمام وغسل الملابس كما يحرصون اثناء هذه الطقوس على تناول الاطعمة الجافة فقط . ويلجأ كثير من الشعوب البدائية كجزء من الممارسات السحرية التي ترمي الى منع المطر من السقوط الى وضع قطع من الحجارة في النار حتى يحمر لونها ثم يلقون بها في

نظرة البدائيين الى الكون

الامطار التي لا تلبث ان تتراجع خشية ان تحرقها هذه الاحجار الملهبة وتكف بذلك عن السقوط ، وفي الوقت ذاته يقوم الناس ببعض الرقصات الشعائرية التي يأتون اثناءها بحركات معينة تهدف الى تشتيت الغمام والضباب . فكان النظام الطبيعي يمكن تحقيقه اذن بالشئ وعكسه بحسب الاحوال (٤٢) .



رقصة الحرب التي يمثلون فيها الهجوم على الاعداء كوسيلة سحرية لضمان النصر .

وتخضع الظواهر الكونية الاخرى بل والاجرام السماوية ذاتها لسلطان الرجل البدائي الذي يتصور مثلاً ان في وسعه ان يعمل على تقديم موعد شروق الشمس وغروبها او تأخيرها حسبما يترأى له ، بل وان يمنع حدوث كسوف الشمس او خسوف القمر . ولقد كان هنود الاوجبواي Ojebway على سبيل المثال يطلقون نحو السماء سهاماً ذات اطراف ملتهبة بالنيران حين يبدأ كسوف الشمس عسى ان يؤدي ذلك الى اشعال ضوء الشمس المتضائل من جديد ، كما ان اهالي جزيرة بانكس Banks Island يحاولون الابقاء على ضوء الشمس الساطع باستخدام شمس زائفة مصنوعة من قطعة مستديرة من الحجارة تعرف باسم « حجر الشمس » فيلقون حوله شريطاً مجذولاً احمر اللون ويلصقون اليه بعض الريش الذي يرمز الى اشعة الشمس ثم يعلقون هذه الشمس الزائفة الحمراء في مكان مرتفع مثل قمة شجرة عالية . وحين يريد اهالي غينيا الجديدة التعجيل بعودة المسافرين الذين طالت غيبتهم فانهم يطلقون السهام نحو القمر او يرمونه بالحجارة حتى يعجل بسيره فتمر الايام بسرعة وذلك نظراً لان الناس هناك يحسبون الشهور بالقمر وليس بالشمس . كذلك تشيع الممارسات والطقوس الخاصة بالتحكم في الرياح عند كثير من

الشعوب البدائية التي تعتبر الرياح على العموم كائنات شريرة أو شيطانية يمكن تخويله أو إبعاده أو حتى قتله . ويظهر هذا بوجه خاص عند الاسكيمو الذين يقاسون الشيء الكثير من العواصف الثلجية التي تهدد حياتهم نتيجة لنقصان الطعام في فصل الشتاء ، ومن هنا كان الاسكيمو يلجأون الى العنف في معاملة العواصف فيضربون الهواء البارد بالسياط المجدولة من الطحالب البحرية أو يطلقون عليه السهام ويطعنونه بالسكاكين وهكذا (٤٣) .

(٥)

وفي هذه الأمثلة ما يكفي لتوضيح المقصود من المبدأ العام الذي يحكم موقف الانسان البدائي من الكون والذي يتمثل في محاولة فرض ارادة البدائيين على الظواهر الكونية تحقيقاً للنظام



في الحفلات الشعائرية - وبخاصة المتصلة بعبادة الأسلاف أو الشعائر الطوطمية - يصبغ رجال القبيلة (والسحرة منهم على الخصوص) وجوههم بأصباغ مختلفة ترمز الى الطوطم الذي ينتمونه .

طرة البدائى الى الكون

الطبيعى ومحافظة عليه ، على اعتبار ان هذا النظام الطبيعى يقتضى تسخير المظاهر الطبيعية والقوى الكونية لصالح الانسان وخيره . وقبول هذا المبدأ يساعد على فهم كثير من العادات السائدة في المجتمع البدائى كما انه يلقى كثيرا من الضوء على بعض النظم الاجتماعية ذات الطابع الدينى التى اخطأ في فهمها كثير من علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع ، وبخاصة العلماء الأوائل ، الذين لجأوا الى بعض التفسيرات الميتافيزيقية التى لا تتفق مع طبيعة الحياة البدائية . والمثالان اللذان نفضل الاستشهاد بهما على ذلك هما نظام « عبادة الأسلاف Ancestor worship » ثم النظام الطوطمى Totemism نظراً لأنهما من أكثر النظم الاجتماعية الدينية انتشاراً بين الشعوب البدائية ، وفي الوقت ذاته من أشد هذه النظم جذبا لاهتمام وعناية علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع ، ومع ذلك فقد قامت حولهما تفسيرات غامضة وخاطئة كثيرة تتراوح بين محاولة التقريب بينهما وبين عبادة الأوان والاصنام من ناحية وفكرة العبرانيين القدماء عن الله من الناحية الأخرى (٤٤) .

وتقوم عبادة الأسلاف على تقديس الاجداد والموتى ووضعهم في منزلة الآلهة والأرباب والاستعانة بهم في التغلب على أزمات الحياة وشدائدها عن طريق الصلوات والأدعية وتعدنم القرابين . ويرتكز الدور الذى يلعبه الأسلاف في حياة المجتمع على فكرة أنهم أقرب في نظام الكون الى الاله الخالق أو الى « مجتمع الآلهة » - انصح هذا التعبير - منهم الى مجتمع الأحياء على الأرض ، ومن هذه الناحية قد يكونون مجرد وسطاء بين العبد والرب في تلك المجتمعات ، ولكنهم في كثير من الحالات يكونون موضع العبادة والتقديس من دون الاله الخالق على ما رأينا . . وتكتسب لهذا عبادة الأسلاف بوضوح عن موقف الانسان من الكون ، فليس الانسان مركز الكون أو الغاية من الخلق فحسب ، وانما هو أيضا مركز العبادة والتقديس بعد موته ، أى انه يعبد نفسه أو على الأقل ينزلها منزلة القداسة والالوهية في كثير من المجتمعات . ومع أن موقف الانسان من مجتمع الأسلاف وطريقة تعامله معه يختلفان اختلافا كبيرا عن موقفه من عالم الغيبيات وأسلوب تعامله معه عن طريق السحر حيث يحاول الانسان أن يتقرب الى أرواح أسلافه ويسترضيها ويستنفرها لحمايته وشد أزره ، فانه لا يفعل ذلك من موقف ضعف لأنه يستطيع أن يؤذى هؤلاء الأسلاف ان لم يستجيبوا لدعائه وذلك عن طريق اهمالهم والانصراف عن عبادتهم والكف عن تقديم القرابين والصلوات اليهم فيقعون بذلك في زاوية النسيان . وهذه ناحية قلما ينتبه اليها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا في دراستهم لعبادة الأسلاف . ويذكر لنا بول رادين حواراً طريفاً جرى بين أحد الشهود في محكمة وطنية عند المأثورى وبين القاضي ، اذ يقول الشاهد في موضع من الحوار : « ان الله الذى أتكل من ميت » فترد المحكمة « ان الآلهة لاتموت » فيجيب الشاهد : « أنت

(٤٤) الاشارة هنا الى تفسير روبرتسون سميث W. Robertson Smith لنظام الاضحيات والقرابين عند العبرانيين ومحاويلته ربط هذا النظام بعبادة فنل الطوطم وأكل لحمة عند القبائل الطوطمية . وقد كان روبرتسون سميث في الأصل من رجال الكنيسة الاسكتلندية ولكنه مع ذلك كان حر التفكير ومغرم بالكتابة في الموضوعات الأنثروبولوجية وترك آثاراً عميقة في كثير من التلاميذ ، ومن تأثر به في أول عهده سيرجيمس فريزر صاحب « الفصن الذهبى » . ورغم تربيته الدينية ووظيفته الكنسية فان روبرتسون سميث كان يذهب الى أن نظام القرابين الدينية في أبسط صورها وأشدها بدائية (ويدخل في ذلك نظام التضحية عند العبرانيين) هو نوع من العشاء الرباني أو القران المقدس أو التناول الذى يشترك فيه الناس واله القبيلة نفسه بعد ان تجسد في صورة الحيوان المدبوح ، أى انه اله طوطمى . ولم يكن لدى سميث أية فرائن أو شواهد قاطعة يقيم عليها هذه النظرية كما انه ليس ثمة ما يبدل على الاطلاق على أن الشعوب البدائية تعرف نظام التناول الطوطمى بهذا المعنى ، ومع ذلك فقد أثرت هذه النظرية تأثيراً قوياً ولفترة طويلة على المشتغلين بالدراسات السامية والأنثروبولوجية بل وعلى علماء اللاهوت وعلماء النفس . راجع في ذلك :

Smith, W.R., The Religion of the Semites, Black, London; Evans — Pritchard, E.E., (ed): The Institutions of Primitive Society, Blackwell , pp. 7 — 3.

مخطيء . ان الالهة تموت اذا لم تلق من الناس من يساعدها على الاستمرار في الحياة » . وفي احدى اساطير الماؤورى أيضاً نجد أحد الارباب هناك يخاطب رباً آخر فيقول له « حين يكف الناس عن الاعتقاد فينا فاننا نموت » (٤٥) . ومجتمع الأسلاف على اية حال ليس مجتمعا منفصلا وبعيدا كل البعد عن مجتمع الأحياء وانما هو امتداد طبيعي له ، كما أن الفرد يصل اليه في مرحلة معينة من مراحل « حياته » الاجتماعية ، اذ كلما تقدم في السن اقترب من ذلك المجتمع حتى يدخله عن طريق الموت ليحتل فيه مركزاً معيناً بالنسبة لمن ظلوا على قيد الحياة . والعلاقات بين عالم الأحياء وعالم الموتى تؤلف ناحية هامة من الكوزمولوجيا البدائية نظراً للتأثير المتبادل بين العالمين ، وكذلك للتعاون المتبادل القائم على تبادل المصالح بينهما .



رجل يلبس جلد الحيوان الطوطمى لقبيلته .

نظرة البدائيين الى الكون

واذا كانت عبادة الاسلاف تقوم على عبادة الانسان لنفسه فان الطوطمية تقوم على عبادة الحيوانات وتقديسها . ولا بد من التمييز هنا بين ثلاثة مظاهر مختلفة من عبادة الحيوان ، الأول منها هو عبادة الحيوان في حد ذاته وبطريق مباشر ، والثاني هو عبادة الحيوان بطريقة غير مباشرة في شكل صورة أو صنم أو تمثال يعتبر مكانا يحل فيه أحد الآلهة ، أما المظهر الثالث فهو احترام الحيوان كطوطم أو على اعتبار أنه يمثل الجد الأول للعشيرة . (٤٦) ومع أن كلمة « طوطم » أدخلت لأول مرة الى الانجليزية في عام ١٧٩١ على يد جون لونغ الذي وجدها عند هنود الاجبواي ، وعلى الرغم من كثرة ما كتب عنها فان الكثير من الكتاب لم يفهموا مدلول الكلمة الاصلية (ومنهم جون لونغ نفسه) وخلطوا بين الطوطم والحيوان الحارس الذي يتخذ كل فرد من الصيادين حارسا له ، وظل الفهم الخاطئ شائعا عند كثير من الأنثروبولوجيين والاجتماعيين حتى بعد أن درست



رجال يلبسون اقنعة وملابس تمثل طوطمهم القبلي .

العشائر الطوطمية في شمال أمريكا وعُرف الدور الذي يؤديه الطوطم في الحياة الاجتماعية وبخاصة في تنظيم قواعد الزواج . ويرتكز النظام الطوطمي على اعتقاد كل عشيرة من العشائر الطوطمية في أنها

Tylor, E. B. «Researches on Totmism, with Specal Reference to Some Modern Theories (٤٦) Respecting It,» Journal of Anthropological Institute, 1888

كذلك راجع كتابنا عن : تايلور صفحة ٧٧ .

انحدرت من صلب احد الحيوانات او على الأصح نوع معين من الحيوانات كالاسود أو النعالب وليس من اسد معين بالذات ، وأنه نتيجة لهذا الانحدار يعتبر جميع افراد العشيرة الطوطمية اخوة وأخوات وبذلك يحرم عليهم التزاوج فيما بينهم (وهذا هو أهم اسباب الزواج الاغتصابى او الخارجى الاكسوجامى exogamy) والا اعتبر ذلك الزواج بين افراد العشيرة نوعا من الزنى بالمحارم . كما انه يحرم على افراد تلك العشيرة قتل أو ايداء الحيوان الذى انخذه طوطما لهم الا فى مناسبات خاصة وبطريقة شعائرية . ومع اختلاف العلماء فيما اذا كانت الطوطمية نوعا من الشعائر والطقوس السحرية على ما يقول فريزر، أو صوره من صور الدين البدائي على ما يقول دور كايم ، فالهم هنا هو موقف الانسان البدائي نفسه من الحيوان الطوطم . فعلى الرغم من تجنب ايداء الطوطم ، وإبداء الاحترام لجميع افراد النوع الحيواني الذى يتبعه ، والرغبة مما قد يلحقه الطوطم به من سر وأذى ان هو لم يراع فى حياته البومية وعلاقاته مع الناس فواعد معينة بالذات وبخاصة فيما يتعلق بصلاته الجنسية، فان موقف الرجل البدائي بعيد كل البعد عن ان يكون موقف الخضوع الكامل للطوطم ، بل ان العكس هو الصحيح كما تدل الشعائر والطقوس التى يقوم بها افراد العشيرة فى مناسبات معينة يقتلون فيها طوطمهم ويأكلون لحمه . فالطوطم يختار لبعض الخصائص التى يمتاز بها والتى يجب افراد العشيرة أن يتصفوا بها مثل الشجاعة بالنسبة للأسد او المروغة بالنسبة للشعلب . أى ان الطوطم وسيلة لكسب مزيد من القدرات والمهارات التى تساعد افراد العشيرة على التغلب على صعوبات الحياة وفهر أعدائهم . واذا كان الانسان البدائي يخضع القوى الغيبية والكونية لسلطانه عن طريق السحر ، ويمد نفوذه الى عالم الآلهة انفسهم عن طريق عبادة الأسلاف ، فليس اقل من أن يسيطر على عالم الحيوانات والنباتات فى بعض الاحيان عن طريق الطوطمية .



كان علماء الأنثروبولوجيا فى القرن الماضى ، ساءتهم فى ذلك شأن الرحالة والمبشرين ، يهتمون فى دراستهم للمجتمعات البدائية بالبحث عن الغرائب والطرائف . ولذا كانت معظم كتاباتهم تدور حول مسائل الجنس والدين فى تلك الشعوب، لأنها تقدم أسكالا وصورا من العلاقات والعادات والممارسات التى تختلف كل الاختلاف عما هو سائد ومألوف فى المجتمعات الاوروبية ، كما انها تحمل فى طياتها كل عناصر الانارة والشويق . بل ان الكثير من الرحالة والمبشرين كانوا يختلفون عادات وتصرفات يسبونها لتلك المجتمعات دون أن يكون لها وجود بالفعل . وظل الحال كذلك حتى عهد قريب جدا بين بعض الرحالة . كما أن تفسيرات الأنثروبولوجيين انفسهم وتأويلاتهم لتلك العادات والممارسات كانت فى كثير من الاحيان تحمل وجهة نظر الكتاب انفسهم وآراءهم فى تلك الممارسات ، وهى آراء لا تخلو من السخرية والاستهجان ، وتزخر بالاحكام النقيمية التى كانوا يطلقونها بغير بحساب ويصفون فيها تلك الشعوب بالاباحية والهمجية والتفكك والانحلال وما الى ذلك . وهذه كلها صفات ونعوت تعبر عن موقف محدد يركز الى النظرة التطورية التى كانت تعتبر تلك الشعوب تمثل أولى وادنى مراحل التطور البشرى .

ولقد تغيرت النظرة الى الشعوب البدائية ونظمها وانساقها الاجتماعية تغيرا جذريا ابتداء من الثلاثينيات من هذا القرن ، واصبح العلماء يهتمون بدراسة هذه الانساق والنظم الاجتماعية بل والثقافة البدائية بما فيها المعتقدات والقيم الاخلاقية فى ذاتها وفى ضوء الحياة الاجتماعية العامة والظروف والملابس التى يعين فيها المجتمع البدائي دون أن يحاولوا تقويم هذه الظواهر الثقافية بإشارة الى ثقافتهم هم انفسهم كما كان يفعل العلماء الاوائل . وقد أدى هذا الموقف الى أن أصبحت الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة ذات صبغة موضوعية الى حد كبير .

نظرة البدائيين الى الكون

ولم يعد اهتمام الأنثروبولوجيين بهذه الشعوب ناجما عن الرغبة في تسجيل الغرائب والطرائف وعوامل الاثارة بقدر ما ينجم عن الرغبة في فهم النظم والأنساق وأنماط التفكير والقيم السائدة لدى قطاع كبير لا يستهان به من قطاعات الجنس البشري عموما ، دون ان يحاولوا تحديد مكان معين أو موضع بالذات يزعمون أن هذه الشعوب البدائية تحتله في سلم التطور . بل ان كلمة «بدائي» التي لا تزال تتردد في الكتابات الأنثروبولوجية لم تعد تحمل المعنى القديم ذاته الذي يدل على انحطاط المستوى الفكري والثقافي والحضاري كما كان يعتقد العلماء الأوائل ، وانما أصبح مجرد اصطلاح يقبله العلماء على علته للانسارفة الى مجتمعات انسانية مهيمنة نخلف أنماط حياتها عن نمط الحياة الأوروبية الحديثة . وهذا هو الحال بالسبب لدراسة الأنماط الكوزمولوجية السائدة في تلك المجتمعات « البدائية » . فلقد كان الهدف الاول من هذه الدراسة هو التعرف على الطريقة التي ينظر بها هذا القطاع الهام من قطاعات المجتمع البشري الكبير الى الكون وموقفه منه ، على اعتبار أن هذه النظرة وذلك الموقف يمثلان صورة واحدة من صور اهتمام الانسان في كل عصر ومكان بالبحث عن المجهول ومحاولته كشف أسرار الكون الذي يحيط به والذي يؤلف هو نفسه جزءاً صغيراً جداً ولكنه مهم جداً فيه . واذا كان الانسان الحديث قد تمكن بفضل تقدم العلم الحديث من أن يكشف لنا الكثير من خبايا الكون بحيث أصبحت الآراء القديمة و « البدائية » تنير الكثير من الاشفاق والرئاء ، فلا يزال أمام العلم الكثير من الأسرار التي يجب عليه اكتشافها وهتك الحجب عنها . ولن يمضي وقت طويل قبل ان تصبح هذه الأفكار والنظريات « الحديثة » عن الكون افكاراً ونظريات قديمة وبالية ننظر اليها الاجيال القادمة على انها « بدائية » مثلما ننظر نحن الآن الى آراء وافكار الشعوب والأقوام الذين دمغهم الأنثروبولوجيون الأوائل بأنهم « بدائيون » .

المراجع

(نكتفى هنا بذكر أهم المراجع التي ورد ذكرها في الدراسة) •

«Creation» in Hastings, J. (ed): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. IV, Edinburgh 1954.

«Cosmogony and Cosmology», in *E.R.E.* Vol. IV.

Deterlen, Germaine, « Les Correspondances Cosmo - Biologiques Chez les Soudanais », *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, Juillet - Septembre 1950.

Durkheim, E., *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, P.U.F., Paris 1912.

Evans - Pritchard, E.E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, O.U.P. 1937.

; *Nuer Religion*, O.U.P. 1956.

Forde, D. (ed.); *African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, O.U.P. 1954

Frazer, Sir James G.; *The Golden Bough* (abridged edition), Macmillan

Lienhardt, G.; *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, O.U.P. 1961.

Lowie, R.H.; *Primitive Religion*, Routledge and Kegan Paul, London 1936.

Radin, P., *Primitive Religion: Its Nature and Origin*, Constable, London 1957.

; *Primitive Man as Philosopher*, Dover Publications, London, 1957.

Tylor, E.B.; *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs*, 1871 (5th ed. 1913).

White, Leslie; *The Evolution of Culture*, Mc Graw - Hill, N.Y. 1959.

★ ★ ★

جعفر آل ياسين *

الانسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الأول

١ - دراسة حياة الانسان وموقفه من الكون تنهض - بادىء ذى بدء - على دراسة الفكر وتطوراتهِ المتباينة في مختلف مذاهبه وشيعه ، وتسلك لتحقيق سبيلها هذا طريقا موضوعيا بعيدا عن التعصب والهوى ليتسنى للفكر ان يصل عن هذا السبيل الى الغاية التي يرجو من ورائها معرفة تلك الحياة وتقييمها تقييما سليما مخلصا . ولا يتم هدف كهذا الا بسبيل اطلاق الفكر من قيده ليعود حرا لا يلتزم التحيز نحو نظرية سائدة ، او دائرة محددة ، وفي انطلاقه الحثيث ذاك سيستوعب حكمه ولا شك المذاهب كلها ، وليس وراء موقفه المتميز هذا غير التوصل الى المعرفة بصورها الصادقة والحكم عليها حكما عقليا لا تقليديا ولا ظنيا .

وفق هذا وذاك فان التماس الآراء وموضوعاتها لدى شخصية الفيلسوف وما يحيط بها من عوامل خاصة أمر لا يمكن ان تتنكر له الدراسات الموضوعية ، باعتبار ان الفكر الفلسفي يتشخص بفرديته الواضحة ، بينا صور هذه الفردية تتباين بعضها عن البعض الآخر باختلاف الظروف والعصور . فمثلا ظهر الفكر اليوناني لدى الاوائل وهو يحمل صفة التعادل الواضح بين الباطن والظاهر أو بالاحرى بين الصورة والمضمون ، ولكن الامر اختلف عند ظهور السوفسطائية والسقراطية او الاديان السماوية . ولسنا نقصد بفردية الفلسفة انها بقيت في اطارها الذاتي ، بل استوعب كثير منها مقومات العصر الذي نشأ فيه ، ولكنها في غاية الشوط نداء باطنى يصح به الفلاسفة فيسمع صدها وتظهر معالمه متباينة المشارب والآراء حتى ما يخص منها مشكلة واحدة بعينها . . ولأجل ذلك ربطت الفلسفة مصيرها بالانسان الفرد ، وعبرت من جهة أخرى عن تأثراتها بروح العصر الذي نشأت فيه . فكان بين فرديتها من جهة ، واجتماعيتها من جهة أخرى ما يدعو الباحث الى التأمل الطويل في النتائج التي انتهت اليها هذا الموقف ، سواء لدى المحترفين لها أو الهواة . فتاريخ الفلسفة بهذه الفطرة دراسة ترتبط بتاريخ الفكر ذاته وتطوره . باعتبار ان الفلاسفة - كما يقول المفكر البريطاني رسل - نتائج واسباب في آن معا ، هم نتائج

* الدكتور جعفر آل ياسين استاذ الفلسفة الاسلامية المساعد بجامعة الكويت وبغداد . له دراسات ومقالات عديدة في الفلسفة الاسلامية وتاريخها . من كتبه كتاب : « صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة » دار المعارف ، بغداد ١٩٥٦ .

للظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم اجتماعية ، وهم كذلك اسباب - ان اسمعهم الحظ - لما يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية . (١)

والفلسفة في مرحلتها هذه تسجل مظهرارفعيا للتقدم الحضارى في العصر الذى تبرز فيه لان الفحص الناقد القائم على التحليل والتأمل لا يتيسر لفكر بدائي لا يدرك المشكلة وعمقها . فهي حكم يصدره العقل على الاشياء ولا يحمل صفة المشاركة في الاحكام الاخرى الا من حيث انه صادر عن تأمل عقلي رفيع . وليس من واجبها ان تحدد موقفها نحو الاشياء فذلك امر لا تحاول في مرحلتها النقدية على اقل تقدير ، وان صحت محاولتها له فان موضوع فحصها - لا منهجها - سيعود آخر الشوط امراً مستقلاً عنها في حقول علمية اخرى ، كما ظهر استقلال العلوم الانسانية عن حضيرتها الفلسفية الاولى .

والمشكلات التي تتفحصها الفلسفة ليست بالجديدة مطلقاً بل هي نبع قديم للتجربة الانسانية تعاود اسئلتها عنها بروح عتيديساير حضارة العصر الذى ظهرت فيه . وسيل فحصها لهذه المشكلات هو ما يؤدى الى طبعها بفكرة النقد التحليلي لنلك التجارب ، وهو حقاً ما يمثل تيارها العميق ، وما يمثل جوهر التيار من عصر الى عصر ، وبين أمة الى اخرى .

٢ - ومن الصعب حقاً ان نحدد بدءاً زمنيا لهذه السمة من التفكير طامها هذا النوع من التساؤل عن الكون طرقتة أمم وشعوب شتى في الشرق وفي الغرب ، فهو واسع الحدود متشعب المعالم لا يضبطه ضابط من تاريخ . الا انه اغلب ما تنهض عليه الدراسات الحديثة هو اعتبار اليونان البناة الاوائل لهذا الصرح الشامخ . واعني بذلك انهم اخضعوه لصناعة منهجية مالوا بها نحو العلم والعلية وضرورتها ، بحيث عادت افكارهم تحمل حلو لمشكلاتهم العقلية والكونية قد لا تختلف في النتائج عن الحلول الشرقية ، ولكنها تتباين في السبيل والوسيلة تبايناً واضحاً تعددت جوانبه بتعدد جوانب الفكر الفلسفي وطبيعته . حيث كانت الفلسفة لديهم عنصراً هاماً من عناصر الحياة العقلية ، مما يمكن القول معه ان اية محاولة لفهم حضارة الغرب القائمة ومسايرها القديمة لا تتم الا بالاعتماد على اصول الفكر اليوناني اعتماداً دقيقاً ، باعتبار ان هذا الفكر جاء خلقاً اصيلاً على غير مثال ، فعبر عن حضارة عصره تعبيراً فنياً بارعاً ، سجل فيه مواقفه نحو الكون في أعماق المعاني الانسانية تحديداً وانساقاً ، متخذاً سبيله النظري البحث ، ومبتعداً بطبيعته عن شوائب الاساطير وتأثير الشعوذة الدينية المفتعلة . فكانت تلك منجزات ضخمة في تطور حياة الانسان الفكرية ، ساعدت والى حد كبير في تحقيق حرية الفرد واستقلاله عن التأثيرات اللاشعورية التي تتحكم فيه . ولم تكن الفلسفة لديهم توضيحاً نظرياً للكون فحسب ، بل هي (موقف) عملي للحياة يتميز فيه الافراد وتنتظمه الجماعات ، ويفتعل مع الحضارة افتعلاً كاملاً كما يفتمع الفن في نزعة الفنان سواء بسواء .

وسنلمس من خلال دراستنا هذه مدى الابتكار والجدة التي خلقها الانسان اليوناني قبل ستة وعشرين قرناً من الزمان تطرق فيها الى علم الكون Cosmology والى خلقه Cosmogony ثم الى الباطن الخفي للطبيعة Metaphysics فصورها لنا وكأنها سلسلة من الافكار والنتائج متصلة الحلقات بحضارته السابقة ونظرتها الشاملة ، غير ملتزم بملاحظات الذات واحساساتها نحو الكون الخارجي . وكان في موقفه هذا ينطلق من دائرة عقلية نحو الحكم على الطبيعة يندر مثيلها في عصور الحضارة المتقدمة . والمقصود بعبارة (حضارته السابقة) تلك المدينة التي مثلتها مقاطعة (كريت)

١ - انظر : برتراند رسل - تاريخ الفلسفة الغربية (الترجمة العربية) - القاهرة ، نشرة وزارة التربية والتعليم ، الطبعة الاولى ، ١٩٥٧ ، ص : ٢/١

الإنسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الأول

عام (٢٥٠٠) قبل الميلاد وسميت (بحضارة مينوس) وما امتازت به من تقدم كبير في الفن والتجارة والعلاقات الخارجية مع الدول القريبة منها خاصة بلاد النيل . وأطلق على مجموع هذه المعالم الحضارية الراقية التي انتقلت عام (١٦٠٠) قبل الميلاد الى رقعة اليونان المحددة اسم (المدينة المنيية) وهي آخر حلقة للحاضرتين الكريتية والأخية التي تلقفها الشعب اليوناني الاصيل (٢) .

٣ - وعلى ضوء ما قلناه فقد تنازعت الفكر اليوناني الاول صورتان اولاهما علمية عقلية ، وثانيتها صوفية عرفانية ، سارتا بخطين متوازيين على ما بينهما من تنافر وتباين . وكانت حصيلة الموقف الاول هي الغالبية كما لا كيفا خاصة في المرحلة اليونانية المبكرة . وفي الصورتين ظلال عميقة المسارب تمثل جانباً كبيراً من نظرة الإنسان نحو الكون ونحو ذاته وتبصرها . وتمتد تأليل هذه الصور الى عصر الشعراء اليونانيين المتجولين . وتبرز هنا شخصية الشاعر الخالد هومر (٣)

٢ - المقصود بعبارة (الشعب اليوناني) هو مزيج من سكان البحر الابيض المتوسط من كريتيين وآخيين وغزاة مختلفين كالايونيين والدوريين الذين جاءوا من الشمال وصطنعوا المدنية الكريتية كلها تقريباً .

٣ - شخصية الشاعر العظيم هومر (القرن العاشر والتاسع قبل الميلاد) لسيح وحدها في الاداب العالمية ، ذلك لما يشار حولها من اجحة الخيال النادرة لوجودها تارة ، والمثبنة لوجودها اخرى . وقد تمثلت في الرجل خصائص عصره التي ورثها من اسلافه ، حيث ظهرت ملامحها في قصيدتيه الشهيرتين (الالياذة) و (الاوديسة) تلك المعجزة التي ابتدعتها الهومرية فطبتعت الفكر الانساني بطابعها المتميز العميق حتى عصر الناس هذا . وعلى الرغم من ذبوع صيت الملحميين فان هومر لم يدونها تدوينا كتابي لانه لم يكن يهتم بالتدوين الا على انه وسيلة للتفاهم فحسب . ولم تكتمل الملحمتان في تاريخ واحد معين ، ولكننا نلمس بوضوح ما بينهما من مميزات مشتركة من ناحية النحو والبلاغة والعروض . على ان الفرق بينهما كبير في الموضوع والطابع كما اشرنا في اصل البحث . واول طبعة للنص اليوناني للملحمتين معا قام به ديميتريوس خلكوندليس عام (١٤٨٨ - ١٤٨٩ م) متبعاً تقسيمها القديم الى اربع وعشرين انشودة مرتبة على عدد حروف الهجاء . وضمت في ستة كتب في كل كتاب اربعة اناشيد .

واول ترجمة للالياذة الى اللغة العربية قام بها الاستاذ سليمان البستاني ، ونشرت عام ١٩٠٤ م في القاهرة . ومن الترجمات الادبية المتأخرة للملحمتين معا هي ترجمة الاستاذ دريني خشة تحت عنوان (قصة طروادة) و (الاوديسة) وطبعها عام (١٩٤٤ - ١٩٤٥) في القاهرة ايضاً - ويفلب على الترجمة الاخيرة روح التصرف والصناعة الادبية .

النظر :

Finley, J. H. *Four stages of Greek Thought*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1966, Chap. I.

Jebb, R. C. *Homer, An Introduction to the Iliad and Odyssey*, Glasgow, 1898, P. 20.

Zeller, E., *Outlines of the History of Greek Philosophy*, transl. by R. Palmer, London, Routledge and Kegan Paul, 13th. edition, 1955, p. 24 ff.

Burnet, J. *Early Greek Philosophy*, London, Adam and Chales Black, Fourth ed. 1963, p. 4 ff.

Kirk, G. S., and Raven, J. E. *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, St. edition, 1957, pp. 8-16.

النظر ايضاً :

جورج سارتون - تاريخ العلم (الترجمة العربية) - القاهرة ، مؤسسة فرانكلين ، الطبعة الاولى ، ١٩٥٧

٢٩١/١ - ٢٩٦

ول ديورانت - قصة الحضارة (الترجمة العربية) - القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٤٩ ، ٦/٦ ، ٨٦/٣ - ١٠٠

محمد صابر خفاجة - النقد الادبي عند اليونان - القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٢ - المقدمة .

حيث تعتبر قصائده أقدم نص للفكر اليوناني الاصيل ، اصطنعته حضارة العصر قاعدة متينة لانطلاقها . وقد تمثلت تلك القصائد بملحميتين عظيمتين هما الايلاذة والوديسة وكانت الاولى منهما حديث حرب ممتع وعميق ، تصف لنا وقائع طروادة العسكرية (وهى احدى مقاطعات آسيا الصغرى) التى ترجع حدود ازمتها الى القرن العاشر او التاسع قبل الميلاد . واما الثانية فتعود الى اواخر القرن التاسع فى اقرب الاحتمال ، وتغلب عليها روح المسالة وتمتاز بطابع الهدوء والوحدة الفنية ، وهى الاولى من نوعها فى عالم الادب . (٤)

يتحدث هومر - بادی عذی بدء - عن الانسان والطبيعة والالهة حديثا فى جوانبه كثير من الطرافة والتحدى . فانتقاده للالهة مثلا يشكل لنا صورة واضحة عن حرية الفرد فى الاصحاح عن رأيه . وحديثه عن آدمية هذه الالهة وانها لا تختلف عن بنى البشر الا بامتلاكها لهذا السائل الازرق الذى يجرى فى عروقها فيمنحها الخلود والازل - يعطينا هذا الموقف صورة للسيطرة على الخوف واضعاف روح المسالة فى الانسان . فالالهة الاولبية (٥) هنا تحب وتبغض ، تفازل وتعشق ، تمنح وتقبض حسب هواها ، ولكنها لا تمتلك سلطة عريضة على الانسان ، بل الانسان رهين (ضرورته) و (قدره) . يخضع لهذه الضرورة والقدر حتى (زيوس) كبير الالهة . . فالطبيعة الهومرية اذن حية مريدة قادرة متخصصة لادخل للالهة بوجودها وبقائها . وسترسم ظلال هذا الموقف على آراء الفلاسفة الطبيعيين الأوائل ، وتصبح مهمازالكثير من انعطافاتهم نحو العقل واستقراء قوانين الكون .

وفوق هذا وذلك كانت قصائد هومر سبيلا للاستظهار يتعلم اليوناني بوساطتها اللغة والادب ، ويتمتع بأساطيرها ، وما تروى له من حكايات الحرب ، وما تقصه عليه من قصص هيلانة وأغاممنون ، فتقف به على اعتاب حضارته القديمة موقفا تهتز له عواطفه هزة الخشية والرهبة والاعجاب . فهى حقا كما يقول المفكر رسل «تعتبر عملا فنيا كاملا للايونيين ظهر تأثيره إبان القرن السادس على أحدث تقدير ، وفي هذا القرن ذاته بدأت حركة اليونان فى العلم والفلسفة والرياضيات » (٦)

ولم تقتصر هذه المرحلة من البواكير الادبية الاولى على هومر فحسب ، بل برز فى نهاية القرن الثامن قبل الميلاد شاعر جديد آخر هو هزيبود (٧) من سواحل آسيا الصغرى أيضا ، امتازت اشعاره بالروح التعليمية الحادة التى تبحث دائما عن الاشياء الحقيقية فى الكون . وله قصيدتان تنسبان اليه تسمى الاولى (الاعمال والايام) وتضم حوالي (٨٣٨) بيتا من الشعر وتنقسم الى اربعة

٤ - انظر : جورج سارتون ، سابقا ، ٢٩٥/١ . انتهى هومر الوديسة بالعبارة التالية : « ثم دخل الناس فى السلم كافة » .

٥ - المراد (بالالهة الاولبية) تلك الالهة الارضية التى تسكن الاولب اليوناني وتتخذة مقرا لاقامتها .

٦ - قارن : رسل ، سابقا ، ٣٧/١

٧ - من الشعراء المتجولين ، اهتمن الزراعة كابيه ثم تركها وخصص للشعر ورتبه ، من مثالا اياه بانشاد والوعظ والتريل .

اول نشرة للقصيدة (الاعمال والايام) قام بها بونس اكيوروسيوس فى ميلانو عام (١٤٧٨ او ١٤٨١) واول شرح للقصيدة (اصل الالهة) كان لزينون الرواقي ثم شرحا آخر لزيندوتس فى العام الثالث قبل الميلاد .

انظر :

Burnet, J. Greek Philosophy, London, Macmillan, 13th. Edition, 1968, pp. 22, 27.

الانسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الاول

اقسام : الاول منها يختص بالوعظ والارشاد موجه الى اخيه الاصغر المدعو برسيس ، والثاني منها حديث عن الزراعة والملاحة وقواعدهما ، والثالث ينحو نحو المبادئ الاخلاقية والدينية وتأثيراتها على الناس ، واما الرابع فهو تقويم يعتمد في تقسيم الايام الى سعيدة ومشؤمة ، وهو موقف يحكى لنا طبيعة العصر الذي عبر عنه هزiod بالتطير والحزن .

واما القصيدة الثانية فتسمى (اصل الالهة او انسابها) وتبلغ ابياتها حدود (١٠٢٢) بيتا ، وهي محاولة فريدة للكلام على نشأة الكون والالهة وتثبيت للعنية في مسارها الطبيعي بحيث يؤدي به الى الاعتقاد بان العالم (تخلق) عن الالهة الاولية وليس مخلوقا من قبلها . وعلى الرغم من ان الالهة لا تخضع لمفهوم المكان والزمان ، فهي التي دفعت الانسان الى البحث عن حقائق الاشياء ومفاهيمها . يقول هزiod : « ان بنات زيوس العظيم قطعن عودا واعطينه لي ، غصنا متينا من الزيتون ، غصنا عجيبا ، ثم نفثن في صوتا قدسيا لا شيد بالاشياء التي ستأتي وبالاشياء التي مضت في سالف الزمان » (٨)

وانتهت حصيلة الانسان اليوناني من هذا الادب في القرن السادس قبل الميلاد الى نمو طبيعة الاتجاه الانساني نحو الحرية والاصحار عنها ، ومن ثمة ظهرت هذه المعالم في فلسفته التي اشادها على قواعد علمية وروحية معا ، كانت وما زالت مشار كثير من الاعجاب والتقدير .

٤ - واما الصورة الثانية التي تنازعت هذا الفكر فهي في نسيجها الباطني صوفية عرفانية ، كان لها اثرها البالغ العميق في نفوس بعض الفلاسفة اليونانيين . ولم نعرف عنها تاريخا معيناً سوى انها نحل تنهض على الاساطير ، وامتاز بعضها بالتحدث عن الكون والخلق والانسان ومشكلة الزمان ومسألة القضاء والقدر . وان اهم هذه المذاهب هي الديانة الديونيسية او الباخية (نسبة الى باخوس اله الخمر) . وديونيسوس اله من آلهة تراقيا في العصور الخوالي . ثم تطور المذهب في اعقاب السنين على يد (اورفيوس) من جزيرة كريت - بعد ان انتقلت الديانة الى بلاد اليونان - وهناك من يشك بطبيعة اورفيوس الالهية شكاً يبلغ حد منحه الصفة الادبية . ومهما كان فهو مؤسف (للأورفية) - وهو لقب أطلق اصطلاحاً على حواريه واصحابه من بعده .

وتمثلت في النحلة الجديدة وحدة الالهة والكون ، دافعة بعيداً عنها فكرة التخصص والانفصال التي ظهرت في الهومرية . واقامت هذه الوحدة على نظام عادل يترتب صاعداً حتى يبلغ حال الاتحاد مع الله ، بدوق ووجد صوفيين عميقين ، يؤديان الى تناسق اذلي دائم بين جميع الكائنات الحية على السواء . وقد صوّرت الأورفية هذا الموقف بفكرة التناسخ بين الارواح ، بتبادل عجيب مدهش لا يتصوره العقل ، مع تثبيت واضح للنفس وخلودها بعد الموت ، باعتبار أن الكون المحسوس ماهو الا سجن كبير وعقوبة مفروضة ومفروضة : مفروضة لانها عقاب على الخطيئة التي اقترفتها النفس في عالمها السماوي الرفيع ، ومفروضة لان هذه النفس تحاول جاهدة بكل وسائل التقشف والزهد والولاء ان ترتفع ثانية الى عالمها الذي صدرت عنه .

وموقف الأورفية هذا قد لا يتصادى والنظرة اليونانية الاصيلية للحياة والتي تتضمن القول بان

٨ - انظر جورج سارتون ، سابقاً ، ١/٣١٩ ، ٢٥/٢٠

والمقصود ببنات زيوس آلهات الجمال الثلاث « المرح » و « البهاء » و « الازدهار » . ومهمتهن زيادة سرات الحياة الدنيا .

الانسان الواقعى هو الانسان الذى لا يقوم الفصل اساسا بين عقله وطبيعته ، بل هو مبدأ للحياة الحية لا ينضب ولا يفيض . او بعبارة أخرى انشالا نميز فيه بين الموضوع والذات تميزا نائيا .

ومهما يكن فقد ساعدت الاورفيه الى حد كبير على اذكاء روح التعاطف الديني مع العقل ، فظهرت في الفكر اليوناني اطر جديدة احتداهافيشا غورس وصاغها على احسن مثال افلاطون الكبير . (٩)

وعند البحث عن الاصول الداخلية لموقف الانسان اليوناني نحو الكون ، نجد تلك الاصول وكأنها ترجع الى ينبع ثلاثة اولهما الدين وتانيهما الاخلاق وتالثهما السياسة . وكان للعاملين الاولين خطرهما الكبير في تكوين ذلك الموقف . فالنزعان اللتان اشرت اليهما سابقا ساعدتا كثيرا على تنميته ، ومهدتا لظهور اتجاهين مختلفين (علمي) و (صوفي) سيظهران الفكر اليوناني عدة قرون .

٥ - ومما يلحظه الباحث في دراسته لموقف الانسان نحو الكون قبل سقراط (وهو المقصود بقولنا العصر اليوناني الاول) ندرة المصادر وشحها (١٠) . ذلك لان الشذرات التي انتهت اليها لم تكن مسنوفة للاستدلال على مواقف اصحابها استدلالا يقي الباحث من رأى مبتسر يتخذها ، او حكم متعسف يصدر عنه .

وعلى الرغم من هذا النزر القليل من اقاويلهم المنسوبة اليهم ، فان الفلاسفة قبل سقراط اوضحوا مشكلات عدة كانت تشغل الفكر الانساني مئين من السنين لم يجد لها حلا علميا الا على ابدى اولئك النفر من الطبيعيين الذين ربطوا بين المعرفة النظرية للعالم وبين تلك المشكلات ربطا عمليا فادمجوا الفلسفة بالعلم ، ولم يعد هناك من تبع تقصر عليه الفلسفة ، بل تستمد معينها من كل علوم الحياة على اختلاف ضروبها والوانها . وتصوروا الاشياء حية قادرة مريدة تنبض بالحركة ظاهرا وباطنا ، لاستحدث ولا تفنى ، تجمعها الوحدة ، وفرقتها الكثرة ، خاضعة لعوامل التغير والضرورة في الطبيعة . ومن هنا يمكن القول ان الانسان اليوناني الاول انصب اهتمامه بادىء الامر على البحث في طبيعة الكون ونظامه دون سائر المشكلات الانسانية الاخرى . ولم يقتصر

٩ - يقول هنرى برجسون (انظر : منبع الاخلاق والدين - الترجمة العربية ، القاهرة ، مكتبة نهضة مصر ، الطبعة الاولى - ١٩٤٥ ، ص ١٩٩) : « نحن نرى في الواقع ان الحماسة الديونيسية قد استمرت بالاورفية ، وان الاورفية بالفيثاغورية ، والى هذه ربما يرجع الوحي الاول للافلاطونية ، فنحن في اى جو من السر - بالمعنى الاورى للكلمة - كانت تنموج الاساطير الافلاطونية . وكيف انطفئت الافلاطونية في حنان خفي الى نظرية الاعداد الفيثاغورية . وهكذا نرى ان قد كان البدء تشري بالاورفية ، ثم كانت النهاية ان انشق الجدل عن التصوف . ومن هنا نستطيع ان نستخلص ان ثمة قوة فوق العقل هي التي خلقت هذا التطور وانتهت به الى غايته ، الى ما وراء العقل . »

١٠ - ان اقدم نص تاريخي لهذه الشذرات هو ارسطوطاليس ومن ثمة تلميذه ثاوفرا سطوس حيث سجل الاخير اتجاهات الفلاسفة قبل سقراط في كتاب اسماء (آراء الطبيعيين) نحا فيه نحو مشائيا ، ولم يصل اليها الا على شكل شذرات ايضا . وعلى الرغم من اهتمام ارسطوطاليس بعجائب نقد آراء الطبيعيين وموقفهم نحو الكون فان ما يذكره عنهم اقرب الى روح الموضوعية من بعض المصادر الافلاطونية المعاصرة . وقد ينتفع ايضا في هذا السبيل بكتاب فلوطرخس (٤٦ - ١٢٠ م) المسمى (في آراء الطبيعة التي تعرض بها الفلاسفة) - نشر في القاهرة عام ١٩٥٤ ضمن مجموعة (ارسطوطاليس في النفس) والنص اليوناني للكاتب برجه الى العربية قسطا بن لوقا (٢٢٠ - ٣٠٠ هـ) وقام بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى . واول ناشر له بلفته الام هو ديلز في مجموعة (الاقوال اليونانية) عام ١٨٧٩ . واهمية الكتاب تنأت من الناحية التاريخية بما يتصادى به مع آراء المتقدمين فحسب .

الانسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الاول

عمله على النظر في الطبيعة ومحتواها فحسب . بل تدارس ايضا ظواهرها المتعددة وحاول تفسيرها بما لديه من معارف وحكايات وتأمّل وخيال ، وانتهى به المطاف الى اعتماد قانون من الحتمية يساوى قانونه في الاحادية سواء بسواء .

والسبيل الرئيسى لموقف الانسان اليوناني نحو الكون يمكن حصره في الحدود التالية :

- (ا) - الاتجاه الواحدى الذى بنى وحدة مادته الكون ، مفسرا بسبيلها وجود الاشياء وتباينها .
- (ب) - الاتجاه الرياضى الصوفى واعتماده العددا صلا في فلسفة تعتمد الحياة كلا وجزءا .
- (ج) - الاتجاه الوجودى الذى حاول الاخذ بوحدة كونية معينة اشاد عليها ببناء العالم ونظامه .
- (د) - الاتجاه نحو النوفيق أو الجمع بين التعدد والكثرة وبين التغير والثبات .
- (هـ) - الاتجاه الالى أو عالم الدرة وفلسفتها ، وهو انعطاف علمي بحث ارتسمت معالمه في آراء المدرسين وانصارهم .

لكل هي اهم منازع الفكر اليونانى الاول . سنحاول تقديمها غير ملترمين الترتيب الزمنى لظهورها الا عند الضرورة ، مؤثرين الطريقة الجدلية التى تكتنف عن تطور هذه الافكار وتقدمها كاتجاهات فلسفية ، مستبعدين قدر الامكان ذكر الاسماء الا ما برد منها في التعليقات المدونة في آخر البحث ، آخذين بنظر الاعتبار طبيعة المذهب في اطاره الفلسفى فحسب .



٦ - ففي الاتجاه الواحدى يتميز ولاول مرة حط علمى في تفسير الكون واصالته يجمع في تساؤله ونظراته بين العلم والفلسفة معا ، ويحاول جاهدا تحرير ذاته من سيطرة الميثالوجيا ، مكتفيا بملاحظة العقل وحكمه العام على الطبيعة الخارجية ، مؤكدا حيويتها ، وغير مميز بينها وبين القوة التى تحركها أو تغيرها . فبدأ الكون له وكأنه (حياة في كل شيء) Animism - لا يجمعه جامع سوى وحدته في الاصل ، مع اختلاف في اختيار عنصر الوحدة الذى يريد . فقادته نظراته الاولى - وبشكل واع - الى الاسعانة بالاراء التى سبقت في فلسفة الكون ، فاعتمد فكرة الاصل الواحد للوجود - وبدأ التفتيش عنها فاختر (الماء) ركنا اوليا لهذا الكون (١١) وصدر باختياره ذلك عن

١١ - اول من اعتمد هذه النظرة هو طاليس الملى (٦٢٤ - ٥٤٦ ق.م) نسبة الى ملطية وهي ميناء معروف في ايونيا يقع شرق بحر ايجيه اى في وسط الساحل الغربى لاسيا الصغرى اشتهر بالتجارة وكان همزة الوصل بين ايونيا ومصر وفينيقيا والبحر الاسود . . وطاليس من الحكماء السبعة الذين يذكرون افلاطون في محاوره بروتاغوراس (انظر :

Plato, Socratic Discours, transl. by A. D. Lindsay, Everyman's Library, 457, London, 1947, P. 274 (343).

ويميل المؤرخ اليوناني هيرودوس (حوالى ٤٨٤ - ٤٢٤ ق.م) الى اعتباره فينيقيا . ومهما يكن ، فقد عرف من طاليس ميله نحو العلم والسياسة والفلك والرياضية فهو اول من نادى بفكرة الاتحاد بين الايونيين لعد خطر الفرس المحيق بهم . ويحكى عنه انه اول مبتكر لمعرفة ارتفاع الجسم القائم من قياس ظله . ولعله استقى معظم اصوله الرياضية من مصر وبابل . وينسب اليه ايضا الانباء بكسوف الشمس الكلى الذى حدث في ٢٨ مايس مايو عام ٥٨٥ قبل الميلاد ، وهو انباء استظهره كما نعتقد ولسم يكن مبتكرا له ، لان نظراته نحو شكل الارض وكانها قرص طاف على الماء لا يساعد على تبني هذا الامر من الناحية العلمية !

تأمل وحدس وفرض علمي اخضعه لادراك الحس ، غير ملتزم باساطير القدماء التي تنادت لذات الفكرة ولكن بصورة ميثولوجية متباينة . ولسنا نعلم السبب الحقيقي الذي دفع الانسان اليوناني الى انتقاء الماء دون غيره من العناصر الاخرى . فلعل لقصة الطوفان تأثيرها النفسي عليه حيث لعبت دورها الكبير في تفكيره ، فعادت الحياة على الارض وكأنها نمت عن الماء من جديد ، أو ان الوضع الجغرافي لتلك البلاد وحاجته الى مد البحر وجزره ساعد ايضا في تنمية فكرة الاهتمام بالماء . ويذهب ارسطو طاليس (١٢) الى تبرير الرأي بسبيل حدسي مدعي ان النبات والحيوان كلاهما يفتديان بالرطوبة ومبدأ الرطوبة الماء ، فما منه يفتدى الشيء فهو يتكون عنه بالضرورة ..

ومهما كان فنظرة الانسان يومذاك الى طبيعة الكون الواحدة هي التي تقودنا الى تحديد أهمية موقفة وخطورته، بينا لاجدة للعنصر الذي اختار. يضاف الى هذا تلك الفكرة التي غلبها على عصره مدعي بان العالم ملئ بالقوى والطاقات . وهي نزعة هومرية قديمة انارت نحوا من الاعتقاد بان الانسان اليوناني وضع روحا شاملة في كل جزء من أجزاء الكون . أو بالاحرى وحدة وجود عامة لا تستند في واقعها الى عامل فرد له صفة الكيان الخاص ، لانه لم يفرق في الحقيقة بين الروح بمعناها الادراكي وبين (الشبح) الذي أشار اليه هومر في قصائده .

٧ - ولم يكتف الانسان بنظرته تلك بل طورها ، فأيد الوحدة ورفض الماء أصلا للكون واختار بدلا عنه (الأيرون) بمعنى الامر اللامتناهي للامحدود واعتبره أصلا ، محتسبا اياه انه يتعلق بكيف المادة وكما معا ، دون ان يدرك التناقض الناتج عن الخلط بينهما ، وكان ذلك حرصا منه على الوحدة الطبيعية التي يريد .

والايرون - في ظاهرة الكون العام - مزيج من الاضداد كالحار والبارد ، واليابس والرطب ، ويمتاز بالسرمدية وعنه تكون الاشياء فترتد الى العنصر الذي منه نشأت ، كما جرى بذلك القضاء والقدر ، لانها تعوض بعضها بعضا ويرضى بعضها بعضا (١٣) . فأشياء الكون تنشأ عن هذا (اللامحدود) بعملية الانفصال . والانفصال هنا لا يفسر تفسيراً ديناميكياً بنية تبرير عملياته القاصدة ، وعند ذاك نعتبر (الأيرون) مبدأ أوليا فكأنه هو نفسه سبب الانفصال المباشر الذي أدى الى نشأة الكون . فبحركة المادة تنفصل الاشياء بعضها عن بعض وتجتمع بعضها الى بعض، والايرون في بدء الامر كل متجانس لا يوصف بكم نهائي ولا بكيف محدد . ثم تظهر لنا صور الانفصال وأولها البارد أو الرطب وهو في المركز ، ثم تغلفه دائرة الهواء ، فدائرة اللهب ثم النار . وبفضل هذه الحركة (١٤) الانفصالية الخالدة تحدث العوالم والكائنات .. ويبدو لنا الكون في هذا

١٢ - انظر : Aristotle, *Metaphysics*, Oxford transl., ed. by D. Ross, Oxford Press, Vol. VIII, 1908, B.I.3., 983b.

١٣ - أول من نادى بفكرة الأيرون هو انكسيمندريس (٦١٠ - ٥٤٥ ق.م) كان معاصرا لطاليس ، وتنسب اليه أول خريطة للعالم جمل فيها اليونان في الوسط .

انظر : Burnet, op, cit., p. 152 ff.

١٤ - هناك اختلاف في نوع هذه الحركة وشكلها ، ويميل الاستاذ زيلر الى انها تشبه حركة الدوامة .

انظر : Zeller, op. cit. p. 43 ff.

الانسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الاول

الموقف وكأنه نتيجة لصراع بين الاضداد على ان يسود هذا الصراع فكره العدالة متمثلة في الموازن الطبيعي بين الاشياء ، أو بمعنى آخر عدم تجاوز النسب التي يترتب عليها وجود الكائن من حيث ان الوجود بحد ذاته خطيئة طبيعية ، والتكفير عنه هو فناء عوالم ومجيء أخرى الى غير نهاية . ويظهر الاتجاه في المذهب وكأنه انعكاس لقصة الخطيئة من جهة ، وارتسام لصور هومر وهزيود نحو الكون من جهة أخرى .

ومن طريف ما تبناه هذا المذهب اعتقاده بأن الكائنات الحية نشأت عن الرطوبة من حيث انها في أصولها الاولى كانت محوطة بالصدف والقشور كالاسماك سواء بسواء ، وعندما حلت على اليابسة رمت بقشورها تلك ثم نكبت حسب محيطها الجديد ، وكان منها الانسان القائم ، أو بالأحرى كان الانسان تطوراً عضواً لتلك النظرية . وما أشبه هذا الموقف - على سداجته - بنزع اصحاب نظريات النسوء والارتقاء كدارون ولا بلاس وغيرهما ، خاصة ما يتعلق منه بنظرية ايجاد العالم Cosmogony وبنظرية تولد الاعضاء الحنة Zoogony .

٨ - تم عاود الانسان اليوناني موقفه من جديد نحو الوحدة ، فرفض الماء والابرون معا ، وادعى ان المبدأ المتعين الرئيسي هو (الهواء) - باعتبار « ان الجوهر الاول واحد لا نهائي ، محدد الكيف ، منه نشأت الاشياء الموجودة والتي كانت والتي ستكون ، ومنه أيضا نشأت الالهة وما هو الهى وتفرعت باقي الاشياء » . (١٥) فالهواء المعنى هنا هو اصل الاشياء ، يحمل ذات التعادل في الاضداد الذي فرضوه في الابرون سابقا ، والفرق بينهما ان الاول لا متعين بينا الثاني سمي بالتعيين هواء . وهذا الهواء يتخذ بحركته الصور المختلفة للتكاثف والتخلخل فيصبح مرثيا : ففى تمدده يصبح نارا ، وعند تلبده يصبح سحابا ، وعند تكاثفه الشديد يستحيل ماء ، واذا نكاثف الماء أصبح أرضا ، واذا زاد تكاثفه أصبح صخرا . فالهواء هنا صورة للعلاقة القائمة بين الكثافة والحرارة « يختلف من حيث رقتة وكثافته باختلاف طبيعة الاشياء » . (١٦) وهذا الاتجاه الجديد يعبر في حقيقته عن خطوة عملية لها تشاؤها وخطورتها في تطور العقل اليوناني نحو الآلية حيث ترد الاختلافات الكيفية في الاشياء الى اختلافات كمية . وفي اعتقادي انه يفوق الرايين السابقين عليه .

واذا فيست فكرة التكوين التي اعتمدت الهواء أصلا من بُعد آخر ظهر لنا أن نسبة الكثافة الى السرعة تسير سيرا عكسيا ، بمعنى أن الاشياء كلما زادت كثافتها كلما قلت سرعتها والعكس بالعكس . واما الهواء في حد ذاته فهو يمثل الحد المطلق بين طرفي التخلخل والتكاثف ، وكذلك الامر بالنسبة للحرارة تسير سيرا عكسيا مطردا . ولذلك اعتبر اليونان النار أشد العناصر حرارة لركة كثافتها .

وهكذا يبدو أن الاتجاه الجديد أكثر تقدمية من سابقه ، وأعني بذلك انه أدرك فكرة التحول

١٥ - يعتبر انكسيمانس (٥٨٥ - ٥٢٨ ق.م) اول واضع لفكرة الهواء اصلا للكون .

انظر بخصوص النص :

Nahm, M. Selections from Early Greek Philosophy, New York, Appleton-Century, 1947, p. 62

Nahm, op. cit. p. 66.

١٦ - انظر :

أو التغير مفسرا اياها بالكثافة والتخلخل ، ومحدد الجوهرها الاصيل بعنصر (الهواء) وسيكون لهذا الموقف أثره في المتأخرين من بعده .

★ ★ ★

٩ - وفي أواسط- القرن السادس قبل الميلاد يبدأ تيار عتيدي في الفكر اليوناني يتسم بمعالم صوفية ورياضية ، ويمتاز بانسجام تام في المذهب ، مع تحرر في الاتجاهات الفردية عن علاقاتها الخارجية ، مصحوبا بمحاولة ربط كيانه بعناصر الفرد الباطنية العميقة ، حيث عاد (الانسجام) يمثل رابطة القربى بين الاشياء الحية كافة . وقد استمد المذهب كل مقوماته الاصلية من الديانة الاورفية التي أشرنا اليها سابقا ، سالكا فيها نهجا عقليا وأخلاقيا معا (١٧) ، معتمدا على تأملية رفيعة تنهض على طبيعة الفكر الرياضي باعتباره السبيل الوحيد للمعرفة الحدسية العليا ، يرتفع على المحسوس المتغير ويوصل الانسان الى اليقين الثابت الذي لا يعلوه يقين . فهو المهيع الذي يقود الى مشارف المعرفة المتعالية فكرا وعملا . فكان المذهب يقوم أصلا على ان الفلسفة (طريقة في الحياة) انما هي العقيدة والمعرفة على السواء .

وارتسم الاتجاه لديه باديء الامر بالاستفسار عن الكون وأصالته الحقيقية أهو ماء أم هواء أم شيء آخر لا هذا ولا ذاك هو « اللامحدود » ؟ . ثم عاد عن تساؤله هذا كي يحدد الجواب « بالعدد الرياضي » فحسب « ولكن كيف تم له اختيار هذا الرأي ؟ . يبدو انه نظر الى الوجود متمثلا بصورتين ذات وجه واحد : فالاشياء اما أن تكون اعدادا أو أنها تحاكي العدد (١٨) . وان هذه الاعداد لا تفارق الاشياء بل متحدة بها ، لذا فالكون كله توافق عدد ونغم ، وليس هناك فارق بين « المحاكاة » و « الذات » بالنسبة للفكرة القائمة .

ولكن هل الاشياء بصورها وموادها هي العدد المكون لجوهرها ؟ أم هي الصورة فحسب ؟ يميل الاستاذ زيلر الى الرأي القائل بأن الاعداد في المذهب هي (صورة) و (مادة) معا للاشياء . والامر الذي يمكن التأكيد عليه هو أن هذا الموقف يشمل بشكل عام كل الوجود المادي والمعنوي على السواء . ولولا هذا الشمول كما اعتقد لعادت النظرية صعبة التبرير والتدليل ، بله وضعيفة الفحوى . فليس من النصفة اذن أن يقتصر تفسيرنا النظرية على عالم الطبيعة فحسب . على الرغم من انها استعانت في تطبيقاتها لفكرة العدد بعناصر حسية ومادية بسبب ما أدركت من الائتلاف بين

١٧ - يعد فيثاغورس واضع الصرح الاساس لهذا المذهب ، على ان التمييز بينه وبين حواريه امر غير متيسر في الدراسات القائمة ، لان آراء المذهب اندمجت بعضها ببعض ، ومن ثمة صعب الفصل بينها ، بل اصبحت جميعها - عند النسبة - الى شخصية (المعلم) فيثاغورس .

والتاريخ ضئيل في الحديث عن حياة مؤسس هذا الاتجاه صنة نحسبها متعمدة احيانا ومهما كان فقد انشا فيثاغورس مدرسة في مدينة كروتون في جنوب ايطاليا كانت نبراسا انار الطريق امام الكثيرين من فلاسفة تلك الحقبة ، بما امتازت به من نظام تربوي دقيق ومنهج عقلي رفيع ، انتمت خلاله بتطبيقات عملية رتيبة . ومالت المدرسة الى الايمان بتناسخ الارواح اى معاودتها بعد الموت الى بدن آخر سواء اكان انسانا ام حيوانا - والنظرية ولا شك ترتبط بوشائج القربى مع فكرة الجذب الروحي التي ظهرت في النحل الاورفية المنادية بفكرة التطهير . وكذلك ادخلت المدرسة في طقوسها الموسيقي كعنصر اساسي في تطبيقات العقيدة لانسجام الموسيقى مع فكرة العدد الرياضي .

Arist. Met. op. cit. A. 5, 985b 28 :

١٨ - قارن :

الانسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الاول

الاشياء والاعداد . وعند النظر الى المذهب بشكل أدق تبدو فكرة الاثلاث هذه وكأنها المصدر الاصيل لهذا التطبيق في أصول النظرية ، أو بمعنى آخر هناك صفة مشتركة بين الاعداد والمحسوسات . بحيث لم يجد المذهب غير العدد « مثالا » يصدق عليه الانسجام صدقا حقيقيا . فارتسمت ظلال النظرية من الناحية الطبيعية بفكرة (البراس) أى الحد أو المحدود التى فسرت الاشياء ونسأتها بموجبها . بحيث أن الاطراف المحدودة تكون أكثر ظهورا في الوجود العيني واصدق حقيقة من الاشياء غير المحدودة ، لان صورة الشيء لا ندرك الا عن هذا السبيل .

والاصل في هذه الاعداد هي الوحدة لا الثنائية خاصة عند المتقدمين من أنصار المذهب . ومالوا أيضا الى الربط بين الشكل eidos من جهة وبين العدد من جهة أخرى ، فأعطوا للاعداد هبئات متمثلة : فالواحد نقطة ، والاثني خط ، والثلاثة مثلث ، والأربعة مربع . وأعدادهم — على الرغم من أنهم وحدوا بينها وبين الاشكال الهندسية — أعداد حسابية تعتبر أساسا للنظرية الخاصة بالاعداد في العصر الحديث . (١٩)

وكان للعدد (١٠) عشرة ، أو ما يسمى عندهم بـ Decal قدسية واضحة لديهم فهو مثلث العدد أربعة ، أى مجموع الاعداد الأولية (١ + ٢ + ٣ + ٤ = ١٠) وتشير بعض المصادر الى أنهم كانوا يقسمون به باعتباره النموذج العام للكون . ولعل هذه النظرية في قدسية هذا العدد تظهر مبرراتها عند ردها الى عناصر الكون الأربعة حيث تستأثر هذه الأركان بكل مقومات الوجود . وفي حال تغليب فكره (الوحدة) على هذا الموقف يعود الامر — بعد ضم الاعداد بعضها الى بعض — أن العدد عشرة ، مصدر كل جوهر حادث بل هو أصله كما يدعى المذهب بالذات ! ..

وأما العالم فقد تخيله انسان هذه المدرسة حادثا وليس قديما ، بمعنى أن هناك عله أوجدته ونسقت له على الوجه التالي : السماء الاولى ، فالكواكب الخمسة ، ثم الشمس والقمر والارض . ولكي يبلغ العدد الفلكي الى عشرة ادعى وجود ارض مقابلة . (٢٠) وكل هذه تدور حول نار مركزية هي (بيت زيوس) لانها كرية الشكل ، يبعد بعضها عن البعض الآخر مسافات منتظمة وتصدر عنها أنغام عذبة موسيقية تسحر الالباب وتتحرك حركة هادفة كما تتحرك عقارب الساعة سواء بسواء ! وإبداء من نحت فلك القمر يخضع الحياة للكون والفساد ، وللتغير والاضمحلال ، ويقطن البشر الجهة العليا من العالم الارضى . وغاية الحياة في هذه الدنيا هي التطهر من أدران المادة والارتقاء شيئا فشيئا نحو رحاب السماء . ولا يتم هذا في رأيهم الا بالخضوع لنظرية «تناسخ الارواح» في المذهب ، وذلك بتعاقب متتابع منسجم أبدا .

١٠ — ثم تبدأ تجربة جديدة أخرى لهذا الانسان يجمع فيها بين طرفين مستقطبين ، يلزم كل منهما نسيج نظريته بدقة وحذق ومهارة ، ويجمع لحتمها وسداها ، وينتهيان بها الى حيث يشاء لهما النظر الفلسفي : كون طبيعته التغير بالاستمرار ، وكون طبيعته الثبات باستمرار . ويبقى العقل وحامله هدفا لصراع الرأيين المتنازعين .

١٩ — انظر : جورج سارتون — سابقا ، ٢٨/١

Arist. Met. op. cit. I. 5ff.

٢٠ — قارن :

١١ - وينهض الموفق الاول من هذه التجربة على الفكرة التي تقول ان التغير عبارة عن « مجاهدة » (٢١) تمتاز بها سائر الاشياء من حيث انها في صيرورة مستمرة ، والثبات هو ثبات هذا التصير . ويتمثل التغير في المذهب بعنصر تشبيهي حسي هو النار ، لان الاشياء نحول كلها اليها والنار لكل الانبياء . ويظهر هذا بالنسبة الى النار الاصلية (وهي غير النار الحسية القائمة) على سبيلين : صاعد وهابط ، وباتجاهين مختلفين اولهما يبدأ من التراب ويرتفع الى النار ، وتانيهما يبدأ من النار وينزل الى التراب . وكلاهما يخضعان لنظام ثابت متعادل يؤدي الى التوازن والنوافق كي نتحقق الاشياء تحقفا فعليا في الوجود .

وليس من السهل حقا تصور النار التي ارادها الانسان اليوناني ، بل يصعب حتى ادراكها بالحس ، الا بسبيل التمثيل أو المحاكاة لانها فائقة عليه . فكان النار هنا هي الخصيم في نهاية الشوط وغاية الحياة (٢٢) لانها تعلو على جميع الاشياء وستحكم عليها وتدينها .

وترسم فكرة النار وتغيرها بصورة الائتلاف بين الاضداد . فهناك قبل الائتلاف صراع دائم بين الانبياء التي يتركب منها العالم . هذا الصراع يتمثل في ان هذه الاشياء تفنى في النار لتعود حية في معنى الوجود العام ، وتتحرك نحو التراب فتدبل ذبولا شاملا ، فوجودها اذن هو في بقاء التعادل بين الحركتين المتعاكستين : الهابطة والصاعدة على السواء ، دون تغليب احدهما على الاخرى « ان الطريق الى فوق والى اسفل واحد . البدء والنهاية في محيط الدائرة واحد . . . ان الحرب غاية لكل شيء وان التنازع عدل ، وان جميع الاشياء تكون وتفسد بالتنازع . . . ان الواحد متألف من كل الاشياء ، وكل الاشياء صادر عن الواحد . . . ان الحياة والموت شيء واحد . . » .

والانجاء في العبارات السابقة ينحو نحو الايمان بأن لكل قضية في هذا الكون نقيضها الخدين لها ولا تعرف الا بسبيله . ومن هنا وضع هذا الانسان جدلا صاعدا ونازلا يكون هو الطريق الى الادراك الجزئي لظواهر الحياة المتغيرة . ولكن خلف هذا الظاهر حقيقة أعمق أثرا على الفكر الا وهي الوحدة والانسجام الذي ينتهي اليه هذا الصراع . فوحدة الاضداد هي الاصل وعنها يصدر هذا التغير في دورات متعاقبة سميت (بالسنة الكبرى) امد الدورة الواحدة ثمانية عشر ألف عام ، أو ثمانمئة وعشرة آلاف - كما في بعض الروايات - حيث تأتي النار على الاشياء جميعها . والمبدأ الذي ينتهي اليه صراع الاضداد هو (اللوغوس) أو (الكلمة) ، وهو المعيار الابدي الموجود وراء التغير الدائم للظواهر ، والمقياس والغاية لجميع الاشياء . فاللوغوس هنا مدمج بالعالم ولا تمييز بين الطرفين بشكل واضح . فهو الله في حقيقته الابدية الثابتة ، يظهر بأشكال

٢١ - مثل هذا الرأي هرقلطس (حوالي ٥٤٤ - ٤٨٤ ق.م) من افسوس احدى المدن الايونية الشهيرة . كان استقراطي النزعة ، انحدر عن عائلة توارثت الكهانة العلمية . عرف بالفموض فكرا ، وبالنسؤول والطيرة طبعا ، لذا سمي بالفيلسوف البالي . فلسفته تدل على عمق نظر في الكون ، وتشير الى عناصر وحدته المنسجمة في الاصل .

٢٢ - يقول الفيلسوف البريطاني المعاصر رسل : ان الطاقة التي هي مجرد صفة تميز العمليات الفيزيائية ، يمكن ان تجمع بخيالنا فنجعلها هي النار التي دعا اليها هذا المذهب . على ان نتصور انها الاحتراق نفسه لا ما يحترق ، لما يحترق قد اخفى من علم الطبيعة الحديث . كما انه ليس في وسع العلم ان يفند مذهب التغير الدائم الذي نادى به الانسان اليوناني القديم (انظر : رسل - تاريخ الفلسفة الغربية ، ١/٨٩)

الانسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الاول

مختلفة ، فهو نهار وليل ، شناء وصف ، حرب وسلم وفرة وفلة ، يتخذ أشكالا متباينة كالنار المعطرة تسمى باسم العطر الذي يفوح فيها .

بهذه الوحدة الوجودية الى عبر عنها الانسان اليوناني تارة باللوغوس ونارة بالعقل ونارة بالنار ، لم يعد ضروريا قسام موجد لهذا الكون « أن هذا الكون المنظم لم يخلقه اله ولا انسان ، ولكنه كان وهو لا يزال وسبظل الى الابد نارا لا تنطفئ فيها الحياة ، ننمّل بمقدار وتخبو بمقدار » وان غاية المعرفة الحقّة هو الاتحاد أو الاتصال بين المدرك والاصل في نهاية شوط الحياة .

ونجد الاساره الى أنه ليس ثمة تناقض ينتج عن القول بالوحدة الوجودية من جهة ، والتزام نظرية التصير الدائم في الاشیاء من جهة أخرى ، لان الموقف ينهض في أساسه على تغير في الكيف مع اصل ثابت هو قانون التغير بالذات . وعلى هذا الاعبار فميتافيزيقا المذهب — كما يقول الفيلسوف رسل (٢٣) فيها قدر من الديناميكية يفنّع أشد المحذنين ميلا الى الحركة .

١٢ — ويحدد الاتجاه الثاني من هذه التجربة بنظرية شاملة نحو الكون تظهر سماتها وكأنها بدء للميتافيزيقا والمنطق معا . (٢٤) حيث حاول الانسان اليوناني في هذا السبيل تأكيد فكرة الوجود تأكيدا ايجابيا يستحيل معها ان يحمل صفة السلب . مع ثبات في الكون لا يخضع خلاله لاية حركة أو تغير مهما كان . ثم أشاد معرفته الانسانية على سبيلين : أحدهما بحث عن اليقين وثانيهما بحث عن الظن أو الاحتمال . وربط الاول منهما بمدلول (اللغة) و (الفكر) معا محتسبا ان كلاهما يحملان دلالة الوجود لان اللاوجود عدم بحث فلا يصح قيامه . فالوجود اذن موجود ، وهو كلي ثابت ، ازلي لا يسبقه العدم اطلاقا ، ينفرد بنفسه ، متصل لا يتغير أبدا ، ولا يحدث عن شيء اسمه (اللاوجود) لان الاخير خال من التفكير . ويتميز هذا الوجود بأنه منجانس في جميع أطرافه ، كل شيء مملوء به ولا يحاح الى شيء ، مثله مثل كرة المستدرة المتساوية الابعاد عن المركز . وبهذا الاعتبار لا بدء له ولا نهاية لان الكرة اكمل الاشكال ولا تحمل صفة البداية أو النهاية . فهو اذن وجود مطلق غير متعدد ، لا ينضاف الى شيء ولا يضاف اليه شيء . ففي كلا الإضافتين تناقض يستتبع الثبات والوحدة معا . وأما سائر الاشیاء التي دون هذا الوجود فوهم وخیال ! ..

٢٣ — انظر كذلك رسل — سابقا ، ٨٣/١

٢٤ — اشهر فلاسفة هذا المذهب هما بارمنيدس (٥١٥ - ؟) وزينون الايلي (٤٩٠ - ٤٣٠) . كان الاول منهما من ايليا على الشاطئ الغربي من ايطاليا . أسهم في جانب الحياة الاجتماعية لبلاده وشارك في دراسات تيارات عصره الفكرية . ويعتبر اول فيلسوف حاول تثبيت علم ما بعد الطبيعة واصول المنطق في العقل . وهو من اوائل من استعمل الطريقة الرمزية في تحديد الرموز اليه ، واظهر ذلك في قصيدتين تسمى الاولى (طريق اليقين) وتسمى الثانية (طريق الظن) ، استعار فيهما الموقف استعارة مجازية ، فتمثل الحقائق المجردة بالصور الحسية .

واما الثاني فهو تلميذ للاول من ايليا ايضا . يحيط حياته غموض تاريخي نحسبه متعمدا لدى القدماء . أبرم حججه في نفي الكثرة والحركة نايبدا لموقف استأذه . وشارك بصورة فعالة في الحياة الاجتماعية لبلاده ، ومات مغمورا . وبقي كذلك حتى اكتشف فكره الرياضي في العصور الحديثة ، فقدر ابداعه خير تقدير خاصة في موقفه من حساب اللامتناهيات الذي يعتبر زينون رائده الاول .

انظر :

Benardete, J. A. Infinity, An Essay in Metaphysics, Oxford, University Press., 1964, pp. 1-27, 42, 99, 273-277 ff.

يمثل هذه الصورة العقلية الخالصة رسم هذا المذهب تجربته الانسانية العميقة ، تلك التجربة التي بدأت أول ما بدأت بفكرة الوحدة ، ولكن المسلك تباين اليها من حيب ان الانسان في هذه التجربة أكد « حدّها » و « وماهيتها » و « وطبيعتها » ، بينا ظلم الآخرون دون هذا الموقف . فبدت لهم الحقيقة بشكل فردى متعين ، وهذا رفضه المذهب لمخالفته قواعد المنطق القائمة على مبدأ الذاتية وعدم التناقض . (٢٥) ويتأني الرأي الأخير من عدم تفرقة المذهب في الواقع بين المعنى الحملى للعبارة والمعنى الوجودى ، فأنهى به المطاف الى التأكيد على يقينية الوجود الثابت فحسب . فكانه بهذا الرأي فرق بين شيئين : الوجود من جهة والطبيعة من جهة أخرى ، متنكرا لفكرة النكث في الاشياء لانه نفى وجود ما بينها من علاقات . مضافا الى ذلك انه أكد قدمية الكون وأزليته من حيث انه لو فرضنا حدونه ، فأما ان يكون محدنا لداته او بواسطة غيره ، وكلا الفرضين غير صحيح لان الاول منهما لا يرتبط بالزمان فلا يكون هناك دفع للاختيار في الوجود في لحظة دون أخرى بسبب خارج عن « الوجود » ذاته . وأما الثاني فمتى ما فرضنا « الوجود » فبستحيل معه عند ذلك وجود علي سابق عليه ، بل هو قائم حيث اربسته وقدمينه ، وبهذا لا يخضع للكون والفساد .

وتجربة الانسان اليوناني هنا ستعرفنا بعمق انه مال الى الاخذ بأن الحقيقة الصادقة هي تلك التي تطابق الفكر « موضوعا » و « وجودا » ولا تختلف عنه أصلا . وبمنهجية هذه جردنا لنا مبادئ عقلية لها أثرها الكبير في المنطق قديما وحديثا . وأقام فلسفة الكون على تلك المبادئ فطبع الفكر الانساني بطابعها قرون عديدة من الزمان . وعلى الرغم من تفاوت الاتجاهين الاول (فقره ١١) والثاني (فقره ١٢) فان كلاهما شك في الحس وبدايته وحاولا تصحيح الحكم عليه من خلال (الفكر) ، وسلك كل منهما مسلكا خاصا به ، فأنتهيا الى نتائج متباينة بعضها عن البعض الآخر ، ولكنها كانت ولا تزال قيد دراسة وعناية الباحثين والمفكرين .

١٣ - ولم يكتف الانسان اليوناني بتثبيت وجهة النظر الثانية (فقره ١٢) بل ابرى الى تقديم حجج نمان أنكر في اربع منا الكثرة أحادا وقدرا ، وأنكر في الاربعة الاخرى الحركة وتوابعها واعتبرها تعاقب سكونات ليس غير . وكان يهدف من وراء موقفه ذلك تأكيد فكرة بات الكون ، خاصة اذا قيسست هذه الأدلة بمنظار رياضي بحث لابعقيااس الحس والواقع . ومن الممكن ضم هذه الحجج بعضها الى بعض بحيث تعود في النهاية تحمل غايتين الاولى دفع فكرة قبول انقسام اللامحدود ، والثانية دفع فكرة الانقسام ذاتها ، سواء اكان ذلك الانقسام في المكان والزمان . وقد

٢٥ - مبدأ الذاتية وعدم التناقض أساسان ضروريان في المنطق الصوري . كان الفصل في استعمالهما يعود لبارمنيديس . والمنطق لدى ارسطوطاليس ينهض على اصول المبدأ الثاني . ولا يزال للمبتئين الرهما البالغ على المنطق الحديث .

انظر :

Alfred Tarski, *An Introduction to Logic*, New York, 1954, p. 54 ff.

Joseph, H., *An Introduction to Logic*, Oxford 1916, O. 13 ff.

الانسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الاول

اسمعلب هذه الادلة فباس الحلف Reductis ad impossible سبيلا في تحقيق ما نهدف اليه ،
أى أنها حاولت اثبات الاصل ببطلان النقيض . (٢٦)

★ ★ ★

١٤ - وفي مرحلة الصراع هذه بين التصيثر الطبيعي من جهة ، وبين فكرة الثبات والديمومة من جهة أخرى ، يقف الانسان محاولا اعادة النظر في الموقفين فيخرج عنهما بحصيلة جديدة تحمل فكرة « النوفيق » بين الثبات والتغير ، مع ميل واضح لديه نحو التعدد والكثرة في الاصول والمبادئ (٢٧) ولاول مرة في تاريخ الفكر العلمى سجل الانسان اليونانى تمييزا حديا بين (المادة) وبين (القوة) . تم يضع العناصر الاربعة وضعاطبيعييا يدفع بسبيله جانبا فكرة (وحدة الكون) التى تبناها الفلاسفة السابقون . ثم يؤكد بأن هذه العناصر تتضمن جميع الكيفيات في العالم الحسى ، ولكنها ليست هى موضوعا للتغير أو التحليل . بحيث أحدث موقفه هذا نظرية جديدة في المادة بقيت معالمها على الفكر العلمى حتى بداية عصر الكيمياء الحديث .

وكانت نظرة المذهب نحو الكون نعتد أول الامر على ابتداعه لفكرة الاصول الاربعة four elements الى حملت دلالة واضحة لما أصبح عنه الانسان اليونانى سابقا (فقرة ٦) من صفات معينة للأشياء . وقد حصرها المذهب بالنار والهواء والماء والتراب ، مؤكدا عدم امكان تحول احداها الى الأخرى . والسبب في اختلاف الموجودات هو تباين في عدد نسب هذه الاصول (الاركان) الاربعة . ومن هنا فالاختلاف (كمى) وليس (كيفيا) ، وبمعنى آخر هناك تصير مستمر من ناحية كم العناصر ، بينما في الطرف الاخر ثبات مستمر بكيف العناصر . فجاز للانسان اذن ان يجمع في مرحلته هذه بين التغير من جهة ، والديمومة من جهة أخرى كما اشرت سابقا .

٢٦ - قياس الخلف من اكثر القوانين المنطقية تأثيرا على الفكر القديم . يعرفه الشيخ الرئيس ابن سينا بأنه القياس الذى تبين فيه المطلوب من جهة تكذيب نفسه ، فيكون هو بالحقيقة مركبا من قياس اقتراني ومن قياس استثنائي (انظر كتاب النجاة - القاهرة ، نشرة الكردى ، الطبعة الثانية ، ١٩٣٨ ، ص ٥٥) .

ويمكن صياغة القياس حديثا على الشكل التالي :

إذا كان (P و C يلزم عنهما E)

فاذا افترضنا أن النتيجة كاذبة وأن P صادقة ، ينتج من ذلك أن C كاذبة أيضا . ورسمه الرمزي كالآتي :

$$[(P \wedge C) \rightarrow E] \rightarrow (E \rightarrow \neg C)$$

فان : A. Tarski, op. cit. p. 159.

وكذلك :

Ross, D. Aristotle, London, Melhuen, 7th edition, 1956, p. 35.

٢٧ - تبنى هذا الموقف امبادقليس (٤٩٥ - ٤٣٥ ق.م) من أهالي افرقنتيا من أعمال صقلية ، لعب دورا مهما في الفلسفة الطبيعية . وحياته استوعبت كثيرا من الحكايات الشعبية المشكوك بصحتها . واكثر القصص عنه يستند الى ديوجينيس (حوالي ٤١٢ - ٣٢٣ ق.م) ورواياته عن حياة امبادقليس السياسية وطريقة موته .

وتميل بعض هذه الحكايات الى القول بأن الرجل بالغ في النظر الى نفسه حتى ادعى النبوة ثم الالهوية ! . واحتمى بسلطانها وذمن الناس لاقاويله .

قدم افكاره الفلسفية بنسب شعري يشبه روى بارمنيدى السداسي ، وتمثلت افكاره بقصيدتين هما (في الطبيعة) و (في التطهير) لم يصل منهما سوى (٣٥٠) بيتا من أصل (٥٠٠) .

وهذه الاصول غير مخلوقة بل ازلية ، فلا شيء يأتى من لا شيء ، ولا يفنى شيء الى لا شيء فلا مجال لكون أو فساد بالمصطلح الدقيق لهما . بل نندخل هذه العناصر فتصبح الاشياء المختلفة في الازمنة المختلفة وتتشابه على الدوام ، واختلاف أشكالها الطبيعية سببه الاركان الاربعة أيضا . فالاجسام كلها تنقسم حتى تصل في نهاية الشوط الى الاصول الاولى . فهي اذن مطلقة ونهائية .

والايجاد الطبيعي بهذه عبارة عن عملية امتزاج وتبادل بين هذه العناصر بحيث يحافظ كل عنصر على صفاته مهما تكرر امتزاجه وتبادلته . بجرى ذلك على « الاشياء النية كانت والتي سوف تكون حتى الالهة نفسها » . ويبدو لنا أن النظرية تحتل فكرة الفساد المضافة للكون على أن يفسر الاضمحلال بأنه انفصال في الاتحاد أو الاتصال ذاته . . فالاشياء اذن في تنقل دائم بين حالتها (الاتصال) و (الانفصال) . فلا كون ولا فساد في الحقيقة ، لأنه لا يظهر شيء الى الوجود مما ليس بموجود والعكس بالعكس .

وأما العناصر فتتكون من جزيئات صغيرة جدا بنها مسام صغيرة تتطاير ذراتها المتشابهة في العنصر الواحد لتنفذ في مسامات العنصر الأخر عند وجود التأثيرات المتصادية أو المبادلة تماما كحجر المغناطيس والحديد سواء بسواء . (٢٨) وان هذا التخلّف أو الحركة نتيجة لقوتين جوهريتين متصارعتين هما (الغلبة) التي تعمل على فصل عناصر الكون بعضها عن بعض ، و (المحبة) التي تعيد العناصر الى اتصالها والفتها مرة أخرى .

والمحبة والغلبة لا يمكن اعتبارهما عنصرين يضافان الى العناصر الاربعة كما يتوهم البعض . (٢٩) بل هما علتان فاعلتان في الوجود فحسب وليستا بقوى روحية أو معنوية ، بل هما والعناصر الاربعة يحملان دلالة (الاعتدال) أو التوازن الطبيعي : فالمحبة عدل وانصاف في الطول والعرض ، والغلبة (الكراهية) عدل بالنسبة لهما من ناحية الثقل . وبفعلهما هذا (اعنى الاتصال والانفصال) يمكن أن نحتمل أن الوجود حركة ديناميكية فاعلة أو بالأحرى أن فعلهما ديناميكي . وتتلازم القوتان العنيتان مع العناصر تلازما تاما لان الاصول الاولى تتضمن كل الحقائق المادية . والموقف هنا يمثل خطوة بيّنة نحو التمييز بين العلة المادية والعلة الفاعلة . . والكون يخضع لتغلب احدى هاتين القوتين باستمرار ! . فهناك اذن صراع دائم يختلف فيه الامتزاج وتباین النسب ، ويؤدي في النهاية الى ظهور الكائنات الحية وأنواعها بنشوء واتقاء تخضع فيهما الاشياء القابلة للانفصال الى كوني وفسادين - فمثلا الحال الاولى تظهر فيها « رؤوس بدون رقاب » ، وأذرع مفصولة عن الاكتاف ، وعيون مستقلة عن الجباه وفي الحال النانية تتحد هذه الاجزاء ، ويمتزج الخالد بالخالد بالضرورة ، فتتضمم الاعضاء المنفصلة بعضها الى بعض كيفما اتفق فتظهر أشياء كثيرة « كائنات ندب وتزحف ، وثيرة لها وجه البشر ، وبشر لهم رؤوس الثيرة ، ومخلوقات امتزجت فيها طبيعة بعضها بالبعض الاخر فاستحالت الى مسوخ » !

Zeller, op. cit. p. 56.

٢٨ - انظر :

٢٩ - ذهب الى هذا الراى سبيلقيوس في شروحه على طبيعيات ارسطوطاليس .

Simp. Phys. 2. 25. (Deils)

انظر :

بينما نجد ارسطوطاليس نفسه يذهب الى أن المحبة والغلبة هما مبدا واحد لصورتين مختلفتين من حيث أن كل انفصال هو اتصال في حد ذاته . على أن الكراهية هي علة التجدد في الاتحاد دائما ، لأنها متى ما فعلت الانفصال ولدت محاولات جديدة لوحداث جديدة . . وهكذا . فكان عملها في غاية توحيد غير مباشر .

Arist. Met. op. cit. 985 a 21-1000 a 24.

انظر :

الانسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الاول

والكون في أصله (محبة) خالصة ملنحمة في داخله . ولقد شاعت الصدف (ولا ندرى كيف حدث ذلك) ان تتدخل الغلبة فتفعل الانفصال ، فكان أول عنصر انفصل بفعلها هو الهواء (والهواء هنا يعبر عن جوهر مادي يخلف عن الخلاء فظهرت الشمس والسماء والارض والبحر تم الكائنات الحية . ويمر الكون بمراحل أربع : الاولى سيادة المحبة سيادة تامة ، والثانية دور الصراع بين المحبة والعلبة ويكون النصر للغلبة ، والثالثة سيادة الغلبة وتحقيق الانفصال في العناصر ، والرابعة عود على بدء في الصراع بين القوتين وانتصار المحبة ونفقر الغلبة . وان عالمنا الحاضر يمر في بدء المرحلة الرابعة من الصراع ! ...

ونحن نعتقد ان الغرض من استعمال فكرهاتين القوتين (المحبة والعلبة) في كونييات الانسان اليوناني هو لايضاح التوازن الديناميكي في عمليات الكون . ولا شك ان الباحث ليعجب للحدس الذي حققه الانسان في ايراده لنظرية الانصال والانفصال المتابعة زمنا Simultaneously وما يلحق هذه النظرية من عمليات طبيعية دقيقة العلم ! . وعلى الرغم من أنه ليس من السهل ان نتصور بأن الكون يدور بقوة واحدة من هذه القوى ، ولكن الطرافة في الموقف أن المذهب اعتبر المحبة والغلبة أسبابا للتغيرات في الظواهر الكونية خاصة في حركة المادة تحت تأثير الجذب والنفور . وبهذه الكيفية الخيالية افترض حقيقة العلل في العالم الطبيعي ووجد بينها وبين هذه القوى . ولا شك أن هذا الحدس له خطورته في الفيزياء الذرية التي لا يمكن أن سقط من حسابها فرضية جذب القوى المتعاكسة . مضافا الى ذلك فكرة تعاضد هذه القوى وجوديا في الجذب والسلب معا . ففي حقل الذرة نحن نعلم حقيقة هذه القوى في التحنات الكهربائية ، فالقوى المتشابهة بالنوع تتنافر ، بينما غير المتشابهة تتجاذب - وحتى في الفيزياء النووية ليس في الامكان الاستغناء عن فرضية دفع وجذب هذه القوى أيضا .



١٥ - وعندما حاول الانسان اليوناني التمييز بين العلة المادية والعلة الفاعلة ، محددا اياهما بقانون (المحبة والغلبة) الذي ملنا في تفسيره تفسيراً ديناميكياً بنحو من الاجتهاد في الرأي ، اقول ان هذا الموقف يدفعنا الى الاعتقاد بأن الانسان أخفق الى حد ما في ايضاح هذا الرأي ايضاحاً كافياً . وسيتم هذا الامر على أيدي جديدة أخرى (٢٠) اعتبرت الكون في جملته وابعاضه جنساً واحداً باعتبار ما فرضته مقدما من أن الاشياء كانت مختلطة جميعها وغير متناهية في العدد والصفر ، لذا لم يبد شيء للعيان منها لصغر حجمه . فكان الهواء والثير يحلان في كل شيء لانهما اعظم الاشياء كما وحجما . (٣١)

وفكرة التكوين عبارة عن عملية امتزاج وانفصال عن « الخليط الازلي » الذي هو مجموعة (البذور) Seeds اللانهائية عدداً ، وليس لها أي شبه بالعناصر الاربعة لان في كل منها تركيباً

٣٠ - تمت هذه المحاولة على يد انكسافوراس (٥٠٠ - ٤٢٨ ق.م) من كلاًزومنيا شمال مدينة افسوس ، وقد عاصر السياسي المعروف بركليس ، وكان أول فيلسوف استوطن اثينا . مال نحو التأمل واثرت افكاره في معاصريه . وانهم في آخر حياته بالهرطقة ، فهرب من اثينا ومات في آسيا الصغرى .

Burnet, Early, op. cit. p. 258.

٢١ انظر :

يتببه الكل ، أو بمعنى آخر « في كل شيء جزء من كل شيء » . وإن عملية الانفصال هذه لا نحصل عالمنا فحسب ، بل تشمل عوالم من حولنا لها أقمارها وشموسها ولها حرثها وزرعها وكل ما يمكن أن ينتفع به .

وأما عملية الامتزاج فتتم بين الرطب واليابس والحر والبارد والنور والظلمة ، وهي البذور اللانهائية . . . وعندما حدث الانفصال لم يكن في الامكان عقلا التعرف على مقدار الاشياء التي خضعت لهذه العملية التي صدرت بقوة وسرعة تفوق التصور والتصديق . ولهذا فنحن لا ندرك الكون الا بعد تراكم البذور بعضها على بعض . ومصطلح (البذور) الذي يرد في المذهب يصعب التوصل الى حقيقته من الناحية النظرية والعلمية . فهو أمر يبدو انه يتضمن المتضادات والجواهر الطبيعية معا وبشكل مصمم بحيث لا مجال للقول بوجود الخلاء في انحائه . وإن هذه المتضادات والجواهر الطبيعية هي العناصر الاولى للكون ، والاشياء تتوضح لنا بما هو غالب عليها من نسب هذه البذور اللانهائية . أو بمعنى آخر غلبة صفة الكم على صفة الكيف بحيث لا يمكن قيام التعاكس بينهما (انظر فقرة ٦) .

وبهذا التبريد أوصل الانسان اليوناني مذهب الكثرة الى نتيجته المنطقية ، حينما فرض أن المادة متحركة ومستمرة ، ولكنها في الوقت ذاته تحتوى على صفات متنوعة لجميع الاشياء على اختلافها . فمبدأ الموجودات هو (المتشابه الأجزاء) وأنه من المحال أن يكون شيء من لا شيء أو أن يتبدد شيء الى لا شيء ، كما ذكرنا سابقا ، فكأن هناك حفظا للمادة وتسربها ، مع سيل من الانقسام لا ينقطع ولا ينتهي تتصف به الاشياء . . . ومهما حاولنا ان نصل من وراء هذا الانقسام الى شيء متعين ، فاننا لن نصل الى جزء يخلو من الاجزاء الاخرى ، أى أننا لا نصل الى ما يمكن أن نعبره ركنا اصيلا دون ان تكون فيه اجزاء من اشياء اخرى .

وللبذور في المذهب صفتان : التشابه من جهة ، والتباين من جهة اخرى ، فالاولى باعتبار ان جميعها تحمل صفات كالحر والبارد والجاف والرطب والحلو والمر الخ . . . والثانية باعتبار أن نسبة هذه الصفات تختلف في البذرة الواحدة اذا قورنت الى اخرى . فالاشياء تحدث على القاعدة التي أشرنا وهي « أن لا شيء يخرج من لا شيء » Nihil ex nihilo وان تحديد الكائن يعود الى غلبة الصفات عليه ، فمثلا اذا غلبت الصلابة والبياض كان منهما العظم وهكذا . . . فالطبيعة اذن هي الامتزاج نفسه لا ما يمتزج .

ونتساءل هنا من الذي اوجد هذه الحركة الانفصالية في الكون بعد أن كانت الاشياء مختلطة بعضا ببعض بأشكال غير متميزة ؟ . . . فهل حرك الخليط نفسه بنفسه ؟ . . . هذا ما لا يمكن قبوله في المذهب . فلا بد اذن من علة خارجية يتأدى لها ذلك فتسبب الحركة الدائرية في الكون . . . وهذه العلة هي (العقل) أو ما يسمى (بالنوس) Nous . بدأها أول الامر ثم تشعبت تدريجيا فانتجت الانفصال بين الكثيف والمتخلخل وبين البارد والحر ، والنور والظلمة ، والرطوبة والجفاف . وادى هذا الانفصال الى انتاج كتلتين كبيرتين اولاهما حوت اللطيف والحر والمضيء وسميت كتلة الاثير . وثانيتهما تسودها الصفات المضادة ودعيت كتلة الهواء . وموقع الكتلتين من تخطيط الكون الطبيعي ان الاثير في الخارج ، واما الهواء فيشغل المركز .

الانسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الاول

ومن مميزات هذا العقل أنه غير مختلط بمعنى آخر انه يبدو وكأنه ليس ماديا ، له سلطان على الاشياء كافة ، فهو سبب حركتها الاولى . وله من الصفات الذاتية اللطف والدقة والركة . تشمل معرفته كل اشياء الكون ، تماما كما كانت عليه النار عند الانسان اليوناني سابقا (فقرة ١١) وان هذا العقل لا يلحفه التركيب لانه بسيط قائم بذاته « في كل شيء جزء من كل شيء ما عدا العقل » . وهو واحد بالنسبة لجميع الاشياء . ولكن هناك اختلافا سائما ما بين علم الحيوان وعلم النبات متأت من حيث التباين في بناء البنية الحية . فالانسان أكثر تعقلا من الحيوان ، لانه يمتلك نوعا خاصا من العقل ، بل لامتلاكه اليدين بحيث بنيته الحية تساعد على أن يتصرف بالعقل بشكل أكثر فعالية من النبات !

وعندما يعود العقل في المذهب وكأنه علة الموجودات ، فانه علة على الابتداء ، واعني بذلك انه بعد اتيانه الحركة لكل دفعة واحدة يقف تأثيره على الكائنات بل ان تلك تتغير بشكل الى مستمر حسب قانون عام فرضه العقل مقدما . . . فالانسان هنا اصطفى العقل أولا وتمسك بهداه ، ثم لم يستقر حتى دفع به الى (النعطل) مكتفيا بما أنتجه من حركة أولية في الاشياء . وهذا ما يدفعنا الى اعتبار العقل أمرا طبيعيا ، او بالاحرى انه تحويل دقيق لفكرة الكثرة التي اصغر بها مذهب المحبة والغلبة (فقرة ١٤) . . مع التأكيد بان هذا العقل ليست له علاقة ارتباط بفرضيات العلل الوجودية التي التزم بها المعلم الاول أرسطوطاليس في كونيته (٢٢) .

ومهما كان فاصالة المذهب تتحدد في الواقع بنظرته نحو الاصول والجواهر وانها تحدث عن (كون) هو ظهور عن كمون ، وعن (فساد) هو كمون بعد ظهور ، مع احتفاظ بالكمون دون أن يتغيرها التغير . وقادته أصالته هذه الى محاولة استكشاف المكنون فوضع أصابعه يتلمس الطريق فكان أول متبصر قادته معرفته الى التحدث عن (العقل) ومنزلته ، فوضع المسألة وضعا جديدا لم يسبق مثيله عند الاوائل .

★ ★ ★

١٦ - وفي المرحلة الاخيرة لهذه الحقبة من الفكر اليوناني ظهر تيار تمثل روح الآلية الاصلية، ونهض على دراسة القضايا المتضادة التي أثرت حول فلسفة الوحدة وفلسفة الكثرة في الكون وظواهرهما المتباينة . وحاول أن يتساءل عما اذا كان هذا التضاد يحمل دلالة حقيقية ، أم انه وهم تصدره حواسنا الناقصة ؟ واذا كان الامر كذلك فكيف جاز لنا الحكم عليه ؟ . . وهل ان ظاهرة الكثرة شيء محدد وان الوحدة الكونية نتاج عمل التخيل فحسب ؟ وان الحقيقة ما هي الا احصاء ظاهري للكون اللانهائي في الحركة والتغير ؟ . .

ان الشروح والتفسيرات التي أعطيت لهذه الاسئلة من قبل الانسان اليوناني سابقا كانت

٢٢ - انظر :

Jaeger, W. Aristotle, transl. into Eng. by R. Robinson, Oxford, Paperbacks, sec. edition, 1962, p. 383.

تحمل استقطابا واضحا بين أقصى اليمين الى أقصى اليسار . أما الموقف الجديد فقد كان أكثر بصرا ، واقرب الى طبيعة العلم من حيث انه حاول أولا التعرف على مفاهيم الطرفين المتنازعين ثم قرر أن الكثرة في هذا العالم الصغير لا يمكن أن توضح الا بوساطة تنظيم خاص ينبع من قانون السببيه الذى يحكم الكون العام . بهذه الوسيلة من التدليل ظهر المذهب يحمل في طياته فرضيات تعتمد البناء الذرى للعالم ، بحيث يبدو - ولأول وهلة - كأن له صلة بالتفكر الذرى الحديث ! . . على الرغم من أن البناء الذرى للمادة في الفكر المعاصر بناء ثابت الاسس ، بعيد عن الشكوك والاهام ، بينا لم تكن نشعر بهذه الحقيقة قبل قرن من الزمان ! . .

ولسنا الان بصدد المقارنة بين النظرية القديمة والحديثة للذرة ، فهذا أمر لا نقصد البه ولا يمكن أن تقوم له صفة موضوعية في المقارنة ، بسبب اختلاف النتائج وتباين الانجازات في المرحلتين معا .

والمشكلة التى صادفت الانسان اليونانى نحو فكرة الذرية لم تكن سوى معضلة قابلية الجسم على الانقسام أم عدم قابليته . فتمثلت الفلسفة الطبيعية لديه بهذين الخطبين وبمرحلة زمنية تمتد فتغطي أربعة قرون من الزمان (٢٣) .

ومهما قيل من اختلاف وجهات النظر بين انصار المذهب نفسه ، فالامر في واقعه لا يحتاج الى كثير اهتمام ، لان التباين لديهم لا في الاصل بل في الفروع وتفاصيلها . لان النظرية تنبع من معين واحد وتصدر عن مورد واحد ايضا ، فالفرضيات فيها متشابهة ، والحلول الاساسية متفقة ، وكلها مجمعة على أن في الطبيعة (تماثل) analogy ، مؤكدة في موقفها هذا ان المادة لا تستحدث ولا تبنى ، فهي مصنونة عن الفساد والاضمحلال . وفي دعواها هذه تقابل واضح للنظرية التي ادعت بان المادة تخضع للتجزئة الى غير نهاية (فقرة ١٥) .

ومالت النظرية الى الاخذ بأولية اعتمدت قيام الخلاء void ، وكأنه صورة لحقيقة مستقلة ، تنهض على قاعدة ان المادة مركبة من ذرات غير خاضعة للتغير ، وان كل تغير يحدث فهو نتيجة لحركة الذرات لا تغير في الذرات نفسها . والضرورة اللازمة لهذه الحركة هو الخلاء . ونستنتج من هذا الراى انه لا احتمال اطلاقا من وجود الخلاء داخل الذرة ذاتها ، فهي على هذا الاعتبار محل للتغيرات فحسب . واما التأثير الطبيعى فيأتيها من خارج ، والذرة هنا تعبير عما يقابل الخلاء وهو الملاء أو بمعنى آخر (الوجود) الذرى الذى تتصف جزئيا به بانها مصمتة صلبه ، لانهاية لاعدادها ولا نهاية لتجدها في هذا الكون - وتتمثل اللانهاية هنا بالزمان او بازلية الكون ذاته ، معتمدة على القانون الطبيعى القائل « لا وجود من عدم اطلاقا » Creatio ex nihilo.

ولقد اعتبرت النظرية الحركة في الكون أمرا مسلما به لا حاجة للبحث عن سببه

٣٣ - تنادى لهذا الموقف فلاسفة آليون اهم اثنان في العصر اليوناني الاول هما لوقيس (٢ - ٥٠) ق.م وديمقريطس (٤٦٠ - ٣٦٠) ق.م ويعتبر الاخير حكيما الذرية غير منازع .

الانسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الاول

تماما كما فرضت وجود الذرات كحقيقة مسلمة سواء بسواء . وعلى الرغم من عدم معرفتها لقانون الحركة الكمى ، فانها أصابت الهدف عندما خصصت لكل ذرة حركة حتمية ، واصفة هذه الحركات بوساطة المصادمات الميكانيكية الاولى المرنة ، فنجحت عند ذاك في الحصول على قانون النظرية الحركية للمادة دون الحاجة في الرجوع الى الرياضيات ، معتمدة على احصائيات ذهنية اولية فحسب . مع تأكيدها دائما بان صور الذرات ليست جزءا من الاجسام المركبة بل هناك دوما جزء متروك ، له أن يتحرك بحرية ، تماما كاشكال الصور المهتزة بدبذباتها . ومن هنا فالعالم حدث عن الخلاء ، وذلك بتجميع الذرات وعن تجمعها حدثت اكون لانهاية لعدددها ، ولهاسلطان متباينة وصور مختلفة . والعالم الذى ننتمى اليه هو أحد هذه العوالم ، ويمتاز بصورته الواحدة التى تسير بمقتضى القوانين الآلية .

١٧ - ومؤدى هذا الذى قلناه هو ان الوجود (بمعنى الملاء) ينقسم الى اجزاء لا نهائية من الصفر حتى ينتهى الى جزء لا يقبل الانقسام ابداً ، ويشغل هذا الجزء الصغير حيزا خاصاً به ، ومن هنا سميت هذه الاجزاء الصغيرة بالذرات Atoms وهي متجانسة تجانسا تاما في جوهرها ، وتباينها ظاهرى ، ولا يلحقها تغير كيميائي بغير (الوضع) بمعنى ان كل تغير يحدث يرجع الى مقولة الوضع في الذرة ، او الى طبيعة التنظيم الذرى نفسه .

وان الصفات التى تبدو في الاشياء تعتمد على (الشكل) و (الحجم) و (الوضع) في الذرات ذاتها . ولسنا نعلم في الحقيقة كيفية تحركها وتجمعها ، لان اقصى ما تدعيه النظرية هو ان تجمع الذرات وتفرقها هو ما يعبر عنه بعمليات الكون والفساد النسبيين . باعتبار انه لا يجوز عليها الكون المطلق او العدم المطلق .

واما شكل هذه الحركة في الذرات فهو دائرى لا بدء فيه ولا نهاية ، يحدث في خلاء لا نهائى ايضا ، ولا يدخل (الثقل) او الوزن سببا في هذه الحركة . والفكرة الاخيرة تذكرنا بالنظرية الحركية الحديثة للغازات التى تختفى فيها حركة مستديمة تتشخص بوساطة مصادمات ثابتة لا تتغير ، باعتبار ان الغازات تتحرك دائما وفي حركتها تلك لا يتغير وزنها المطلق ، وانما يتغير الضغط فيها وذلك تحت عوامل معينة كالحرارة والبرودة مثلا .

فموقف الذرة القديمة من الثقل ينهض كما يبدو على المزيجين : الملاء والخلاء في الجسم ذاته . فمثلا بعد الذرات بعضها عن البعض الاخر يمثل نوعا من الثقل المقصود في النظرية . واذا اردنا صياغة هذا الراى بلفظ العلم الحديث قلنا ان المذهب ادرك فكرة الثقل نظريا ، ومال الى انها تعتمد على النسيج الشبكي للجسم والوزن الذرى معا .

١٨ - وأخيرا فان الذرية في علاجها للمشكلات الطبيعية في الكون بدت وبشكل دقيق انها ميكانيكية الاتجاه . حيث ارجعت كل شيء الى حركات المادة والى المصادمات بين اجزائها مبتدئة من فكرة ايجاد العالم ومنتهية الى الادراك وظرائقه .

ولم يكن بالنسبة للنظرية مجال لا قحام اية قوة حركية اخرى تعتبر سببا للتصير الطبيعي ، لان قوة كهذه ستعود غير واعية ولا معقولة . ومن هنا ربطت الذرية نفسها بعلة واحدة لتفسير

التغيرات الطبيعية كافة . فالصورة التي اعطتها للذرات وانها الوحدات الاولى للمادة ، واعتبار الشخص الذرى كرموز بنائية لطبيعة الكون خالية من الكيف وتباين بالاشكال - بقودنا هذا الموقف حتما الى ما نسميه بلغة العصر (ذرى) molecules

وتقدمها كان أيضا فى الخطوات التى احرزتها فى بديهة (التماثل) والاستدلال العقلى بنية الوصول من الامر المنظور الى الامر اللامنظور مستعينة بالتناسق والتجانس والنماذج كصور توضيحية لموقفها .

ومهما كان فالكون الذى تصورته ما زال ممكنا من الوجهة المنطقية ، وهو اقرب نسبها بالعالم الواقعي من اى عالم آخر مما تصوره الانسان اليوناني القديم (٢٤) .



١٩ - كانت تلك اهم منازع الانسان اليونانى نحو الكون . احسن بناءها ، واحكم خطواتها ، واشاد معالمها بعقل حكيم بصير ، وفكر فطن وقاد ، وروح علمية متجردة ، وموضوعية تستبطن العقل تارة وتعتمد الحس تارة اخرى ، ويمكث الطرفان المتلازمان لديها (العقل والحس) فى سؤارة من الفكر الحاد، تستهدف الى استكشاف كنه الكون واسرار الطبيعة ، كي تقف بنفسها على اعتاب ذلك المجهول تتفحصه تفحصا مليا وتستقرأ فيه حقائق الروح والمادة معا . وسواء رجعت عنه بحصيلة من واقع حياتها أو نكصت عنه صفر اليدين ، فموقفها فى الحالين طريف وتليد : يدعو الى استقراء القوى الانسانية لثبيت صورها الصادقة نحو الوجود ، ولتبقى تلك الصور وكأنها قبس ينير للسالكين دروب المعرفة وسبل الحق .



الانسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الاول

مصادر البحث

(١) المراجع العربية

- ١ - ابن سينا - كتاب النجاة - القاهرة ، نشره الكردي ، ١٩٣٨ .
- ٢ - برجسون (هنرى) منبع الاخلاق والدين ، (الترجمة العربية بقلم د . سامي الدروبي و د . عبد الدائم) ، القاهرة - مكتبة نهضة مصر ، ١٩٤٥ .
- ٣ - خشبة (ديني) - قصة طرواده - القاهرة ، دار الكتب الاهلية ، ١٩٤٤ .
- ٤ - خشتة (ديني) - قصة الاوديسه - القاهرة ، دار الكتب الاهلية ، ١٩٤٥ .
- ٥ - خلفا (محمد صقر) - النقد الادبي عند اليونان - القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٢ .
- ٦ - ديورانت (ول) - قصة الحضارة - (الترجمة العربية بقلم د . زكي نجيب محمود) القاهرة - دار المعارف ، ١٩٤٩ .
- ٧ - رسل (برتراند) - تاريخ الفلسفة الغربية - (الترجمة العربية بقلم د . زكي نجيب محمود) القاهرة ، نشره وزارة التربية ، ١٩٥٧ .
- ٨ - سارتون (جورج) - تاريخ العلم - (الترجمة العربية بإشراف الجامعة العربية) القاهرة ، مؤسسة فرانكلين ، ١٩٥٧ .
- ٩ - فلوطرخس - في الادارة الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة - (ترجمة قسطنطين لوقا) (نشر ضمن مجموعة ارسطوطاليس في النفس - تحقيق د . عبد الرحمن بدوي) القاهرة ، ١٩٥٤ .

(ب) المصادر الاجنبية

1. Aristotle, **Metaphysics**, Oxford transl. by D. Ross, Oxford, 1908.
- 2 Benardete, J. A. **Infinity, An Essay in Metaphysics**, Oxford, 1964.
3. Burnet, J. **Early Greek Philosophy**, London, Adam and Chales Black, 1963.
4. Burnet, J. **Greek Philosophy**, London, Macmillian, 1968.
5. Finley, J. H. **Four Stages of Greek Thought**, Stanford, Calif., University Press 1966.
6. Jaeger, W. **Aristotle**, transl. by R. Rabinson, Oxford, Pap. 1962.
7. Jebb, R. C. **Homer, An Introduction to Iliad and Odyssey**, Glassgow, 1898.
8. Joseph, H. **An Introduction to Logic**, Oxford, 1916.
- 9 Kirk, G. S. and Raven, J. E **The Presocratic Philosophy**, Cambridge, 1957.
10. Nahm, M. **Selections from Early Greek Philosophy**, New York, Appleton Century, Crofts, 1947
11. Plato, **Socratic Discours**, transl. by A. D. Lindsay, Everyman's Lib. 457, London, 1947.
12. Ross, D. **Aristotle**, London, Methuen, 1956.
13. Tarski, A. **An Introduction to Logic**, New York, 1954.
14. Zeller, E. **Outlines of the History of Greek Philosophy**, transl. by R. Palmer, London, Routledge and Kegan Paul, 1955.

أبو الوفا الغنيمي التفنازاني *

الانسان والكون في الاسلام

تمهيد

الانسان بطبيعته كائن مفكر ، منذ وجد على الارض وهو دائم التفكير فيما حوله ، وسيظل كذلك طالما هو موجود عليها ، فالفكر الانساني لم يتوقف - ولن يتوقف أبداً - في كل المجالات التي يمكن أن يتناولها بالبحث والدراسة ، وليس من المتصور مستقبلاً ، مهما تقدم العلم ، أن يزعم الانسان انه أحاط بكل شيء علماً ، لأن الكون أوسع من أن يحيط به عقله ، وهذه الحقيقة نفسها هي وراء تقدم العلم ، فلو كانت الحقائق العلمية ثابتة ومتناهية لوقف التقدم العلمي عند عصر معين أو نظريات معينة .

ونحن لا نقول مع سارتر : « ان الانسان محكوم عليه بأن يكون حراً » (١) ، وإنما نقول ان ما هو أكثر حقيقة « أن الانسان محكوم عليه بأن يكون مفكراً » ، وما دام الانسان قد حكم عليه بأن يكون مفكراً ، فسيظل يتساءل بين الحين والحين عن علاقته بهذا الكون ومصيره .

والانسان هو هو لم يتغير ، كل ما في الأمر انه كان فديماً ينزع الى التفسيرات الميتولوجية للظواهر الكونية عن طريق الربط بين هذه الظواهر وبين علل خفية ، أو أرواح خيرة أو شريرة ، بتخيلها دون أن يكون لوجودها حقيقة ، وهو الآن يستعين بنظريات العلم في تفسير هذه الظواهر نفسها تفسيراً واقعياً ، ولكنه يحس من ناحية أخرى أن العلم لا يفسر له كل شيء ، وأن ما يعرفه عن الكون لا يزال أدنى بكثير مما لم يعرف ، فانسان العصر في الحقيقة ليس أقل من الانسان القديم

* الدكتور أبو الوفا التفنازاني استاذ الفلسفة الاسلامية المساعد بجامعة الكويت والقاهرة يهتم على الخصوص بدراسة التصوف الاسلامي وعلم الكلام وله فيهما دراسات عديدة باللغة العربية والانجليزية والاسبانية وقد اهتم بدراسة التراث الفلسفي الاسلامي في الاندلس وذلك بتشجيع من الحكومة الاسبانية .

(1) Sartre (J. - P.) : L'être et le néant, P 638.

اطلاقاً لعنان خياله ، ولكن خياله في هذه المرة - اذا صح التعبير - خيال علمي ينطلق من حقائق العلم الى آفاق المجهول الواسعة .

وهنا قد يتساءل البعض : هل ستستطيع النظرة الفلسفية الكلية الشاملة للوجود أن تصمد في هذا العصر امام الزحف العلمي بعد أن وطأ الانسان بقدميه سطح القمر ؟

واجابتنا على ذلك هي أننا نتوقع أن تقوى هذه النظرة الفلسفية عما كانت عليه من قبل . ذلك أن البشرية قد دخلت عصراً جديداً أبرز ما يميزه ايمان لا حد له بالعلم والتكنولوجيا ، وازدياد في ثقة الانسان بنفسه في مواجهة الطبيعة ، واعتداد بعلمية التفكير في شتى نواحي الحياة الانسانية ، ومن هذا المنطلق ستنشأ فلسفات جديدة ، ولكنها ستحتاج الى مجهودات غير عادية لبذل لتنوع العلوم وازدياد الوقائع العلمية بشكل يفوق تصور العقل ، فهذه الوفائع تتضاعف يوماً بعد يوم بحيث يصعب على أى مفكر ان يلاحقها ، وأى فلسفة نظرية مستقبلية لا تسند الى وقائع العلم منظورها اليها نظرة كلية شاملة لن تجد قبولاً .

ومن المتوقع أن يتناول المفكرون مستقبلاً قضايا لم يكن يهتم الناس بها كثيراً من قبل ، فبعد أن كان الناس في القرن الماضي وأوائل هذا القرن يوجهون اهتمامهم الاساسى الى الواقع المادى المشاهد ، وتطور الكائنات الحية على هذه الارض ، خصوصاً بعد اعلان دارون نظريته في التطور ، فان الجيل المعاصر والاجيال التي ستليه ستوجه اهتمامها الى الكون الخارجى ، وستتساءل عن حدوده وأبعاده ، وامكان وجود كائنات أخرى فيه ، وما هو نوع حيانها ، وهل الفضاء الخارجى يتناهى او لا يتناهى ، وهل هناك امكانية لحياة البشر على سطح بعض الكواكب الاخرى ، وهل لا يوجد في هذا الكون الا الانسان فقط ؟ كل هذه تساؤلات أصبحت تلح على الانسان المعاصر بعد أن نجح في الوصول الى القمر .

وصحيح أن مثل هذه التساؤلات لن يجيب عليها بشكل محدد الا العلم ، ولكن الانسان لن ينتظر حتى يجيب العلم عن كل تساؤلاته ، وعندئذ سيلجأ الى الاستدلال العقلي ، فيضع أمامه نتائج العلم ليستنبط منها نظرة كلية شاملة اجابات على تساؤلاته تلك قد تصبح بعد حين بمثابة فروض جديدة يبدأ العلم منها سيره الى اكتشاف آفاق أخرى مجهولة ، أو سيلجأ الى الخيال لفترة طويلة مقبلة ، وسنجد كتاباً ومفكرين يطلقون العنان لخيالهم في شأن الكون ، بل أن بعض العلماء سيكثرون من الفروض العلمية الخيالية ، ولكن آراء أولئك وهؤلاء سنكون أدخل في باب الفن والادب منها في باب العلم .

مهما يكن من شيء ، فان الفلسفة بنظرها الكلية الشاملة ، والادب والفن بما يوحيان به من المعاني والأفكار ، لن تفقد جميعاً أهميتها في عصر العلم ، بل قد تعين العلم ذاته على مواصلة السير في طريق التقدم .

ولعله من الملاحظ أنه مع تقدم سير العلوم الكونية نحو اكتشاف آفاق جديدة مجهولة ينشط دعاة المادية مؤكدين للناس وجوب النظرة الى كل تراث ديني على أنه لا مكان له في هذا العصر . وقد أدى ذلك في مجتمعاتنا العربية والاسلامية الى نوع من الصراع - الذى لا مبرر له - بين قيم برائنا الديني والحضارى والقيم الجديدة الوافدة التي يؤكد عليها أولئك الدعاة . ومثل هذا الصراع ينشأ في رأينا من عدم التعمق في فهم طبيعة الاسلام ، والانسحاق بدون وعي وراء فلسفات العصر المادية ، وليس من شروط التقدم العلمى أن يقتصرن بالاحاد ، كما أن الاحاد في ذاته ليس دليلاً على علمية النظرة .

الانسان والكون في الاسلام

ولعل من أبرز الاسئلة التي يثيرها عقل الانسان الآن في مجتمعاتنا ، حين يحاول النوفيق بين الاسلام وروح العصر الذي يعيش فيه ، هذه الاسئلة الثلاثة :

(١) العلم كما نرى الآن يكشف من أسرار الكون ما لم يكن يخطر على بال أحد من السابقين ، والفضل في ذلك يرجع الى منهجه الذي التزم به ، فهل الاسلام متفق مع العلم روحا ومنهجاً ، وما هي مظاهر هذا الاتفاق ؟

(ب) اذا كان العلم الحديث قد ساعد ، بما وصل اليه من نتائج في مجالات شتى ، على تكوين صورة معينة عن هذا الكون ، كما أثبت قدرة الانسان على تسخير ما فيه من قوى طبيعية وخيرات مادية لمنفعته الخاصة ، فالى أى حد تتوافق هذه الصورة مع تلك التي يمكن أن نستخلصها من المصدر الأول للاسلام ، وهو القرآن الكريم ، عن الكون والانسان ؟

(ج) اذا كان العلم بصاحبه الآن كما نرى ايماناً شديداً بالمادة وغرور جامع بامكانيات الانسان ، فما هي قيم الاسلام الروحية التي تحد من أخطار ذلك ؟

لقد أردنا لبحثنا هذا ان نكون محاولة للإجابة عن هذه الاسئلة ، وفيما يلي بيان ذلك :

(١)

لو أنك نظرت الى العلم نظرة فاحصة لوجدت أنه في أساسه خلق ، فالعالم يكتسب معلوماته وفق آداب معينة ، وهي ما يعرف بقواعد المنهج العلمي ، فالعلم ليس معلومات بقدر ما هو طريقة أو منهج لتحصيل هذه المعلومات ، وهو بهذا الاعتبار « قيمة » من القيم ، اذا آمن بها المجتمع كأسلوب في الحياة ، فان هذا المجتمع يحقق تقدمه الحضارى المنشود ، واذا لم يؤمن بها أصبح أفرادها فريسة للأوهام والخرافات ، ولم يحققوا لمجتمعهم أى تقدم مادي أو روحي .

وقيمة العلم بهذا المعنى قيمة أساسية في الاسلام ، فهو يجعل التفاضل بين الناس في المجتمع على أساس منه ، لانه أساس كل عمل ناجح أو سلوك فاضل . والتقوى - التي هي أيضاً من أسس التفاضل بين الناس في المجتمع - هي نفسها مردودة الى العلم باحكام الدين ، فرجع التفاضل بين الناس مطلقاً الى العلم .

يقول تعالى : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (سورة الزمر آية ٩) . ويقول تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (سورة المجادلة آية ١١) .

وقد نبه الاسلام الناس الى أن العلم لا يقف عند حد معين ، وقد كان الناس قديماً يعتقدون أن حقائق العلم ثابتة حتى أثبت علماء مناهج البحث في العصور الحديثة أن نتائج العلوم احتمالية ، أى أن الصديق فيها احتمالي قابل للتغيير ، وهذا يفسر لنا التقدم العلمي المستمر ، وهذه المعاني كلها متضمنة في قوله تعالى : « وقل رب زدني علماً » (سورة طه آية ١١٤) ، ومن ثم أصبح واجباً على المسلم أن يستزيد من العلم يوماً بعد يوم ، فمسيرة العلم لاتتوقف أبداً .

ومما له دلالة عميقة على أن العلم في الاسلام على درجة قصوى من الأهمية أن أول ما نزل من القرآن على الرسول (ص) هو قول الله تعالى : « اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الانسان من علق . اقرأ وربك الاكرم . الذي علم بالقلم . علم الانسان ما لم يعلم » . (سورة العلق ، آية ١ - ٥)

ولهذا نجد الرسول (ص) يجعل فداء من يقرأون ويكتبون من أسرى بدر أن يعلم كل واحد منهم عشرة من أبناء المسلمين في المدينة القراءة والكتابة .

وتشترط العلم في الاسلام أن يكون نافعا ، فقد كان الرسول (ص) يستعيز من شر ما لا ينفع من العلم ، كما يستفاد ذلك من دعاء مأثور عنه يقول فيه : « اللهم اني أعوذ بك من قلب لا يخشع ، ومن دعاء لا سميع ، ومن نفس لا تتبع ، ومن علم لا ينفع » .

والمقصود بكون العلم نافعا في الاسلام أن ينفع به الفرد والمجتمع ، وقد روي عن الخليفة عمر بن عبد العزيز أنه كتب الى أبي بكر بن حزم يقول : « انظر ما كان من حديث رسول الله (ص) فاكثرت فاني خفت دروس العلم (أى ذهاب أثره) وذهاب العلماء ، وليفشوا (أى العلماء) العلم ، وليجلسوا له حتى يعلم من لا يعلم ، فان العلم لا يهلك حتى يكون سرا (٢) »

من هذا كله تتبين لك مكانة العلم في الاسلام ، فهو قيمة اساسية من قيمه ، من شأنها كشف مجهول أو استكناه معقول من أجل خير الفرد والمجتمع ، وإذا كان الامر كذلك ، فالاتفاق بين العلم والاسلام ظاهر ، ولا مجال للقول بالتعارض بينهما .



ونحن لو نظرنا الى القرآن الكريم نظرة فاحصة متأنية لوجدنا أنه يوجه العقل البشري الى استخدام منهج متكامل في البحث في الكون (٣) .

(٢) الشيباني : بيسير الوصول ، القاهرة ١٣٤٦ هـ ، ج ٣ ، ص ١٧٨ .

(٣) لعله من المفيد في بداية بحثنا أن نحدد مصدر اصطلاح « الكون » من القرآن الكريم ومعانيه عند مفكرى الاسلام : واول ما نلاحظه ان القرآن الكريم يشير الى أن الكونين - وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود - صفة لله تعالى ، وهو تكوينه للعالم ، ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده على حسب علمه وادارته (التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ، مادة : « التكوين ») . والتكوين مشاراليه في قول الله تعالى : « اذا قضى امرأ فانما يقول له كن فيكون » (سورة مريم ، آية ٣٥) . ومعنى ذلك أن الله يحكم بكون هذا الامر فيكونه (ابن حزم ، الفصل ، بهامش المل والنحل للشهرستاني ، القاهرة ١٢١٧ هـ ج ٣ ، ص ٥٢) .

ويرى المتكلمون أن الكون مرادف للوجود (التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ، مادة : « الكون ») ، وقد يستخدم اصطلاح « العالم » ايضا وينسار به الى مجموع أجزاء الكون ، أى الى مجموع المخلوقات (نفس المرجع ، مادة : « العالم ») .

ويرى أهل التحقيق ، كما يقول الجرجاني - ولعله يقصد بهم الصوفية من اصحاب وحدة الوجود - أن الكون عبارة عن وجود العالم كله من حيث هو عالم لا من حيث أنه حق . أما أهل النظر من الفلاسفة فيرادف الكون عندهم الوجود المطلق العام ، وهو بمعنى الكون عندهم . (التعريفات ، مادة : « الكون ») فالكون بالمعنى الذى يمكن أن يستخلص من التعريفات السابقة هو مجموع ما تكون بالارادة الالهية في الزمان والمكان من الموجودات على اختلافها بعد أن لم تكن موجودة . ولهذا المعنى ما يماثله في التراث الفلسفي الاوروبى ، فان لفظ « كون » « Universum » يشير الى مجموع الأشياء (Summa rerum) ، أو مجموع ما يوجد في الزمان والمكان . وعند الفيلسوف ليبنتز ايضا هو جملة الأشياء الموجودة ، وإذا كان ثمة عوالم يمكن أن توجد في أزمنة مختلفة وأمكنة مختلفة ، فانه يمكن اعتبارها جميعا عالما واحدا ، أو أن شئت تونا (Theodicée, 1.8) . وقد يطلق الكون مجازا على العالم المرئي (Le monde visible) (أو عالم الشهادة كما يطلق عليه الاسلاميون) . وقد يعتبر الكون (Univers) مطلقا على حين يعتبر العالم (Monde) نسبيا : Comte (A) : polit. positive, 1,348

أما بالنسبة لنظرية النسبية عند أينشتين فان الكون هو مجموع الأحداث المتميزة بارتباطها الزمكاني (نسبة الى زمان - مكان) ، انظر في هذه المعاني وغيرها :

Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Art «univers».

الانسان والكون في الاسلام

ولهذا المنهج خطوبان : احدهما يطرح فيها لاسنان جابا آراءه السابقة عن الكون ، او ان سئت ملت : يطرح فيها التقليد ليتحرر فكره من قيوده ، ويكون أكثر استعدادا للبحث الموضوعي ، والثانية يكون بها صورة عن الكون ، وعن علاقته به ودوره فيه .

فلنشرع في بيان الخطوة الاولى :

بدعو القرآن الكريم الانسان بادیء ذی بدء الى طرح التقليد وبحرير الفكر من الآراء والمذاهب السابقة الموروثة ، وفي ذلك بقول تعالى : « واذا قيل لهم انبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما افينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون نبينا ولا يهتدون » (سورة البقرة آية ١٧٠) .

وينعى القرآن على أولئك الذين ألفوا اشخاصهم وعقولهم فعبدوا الأحيار والرهبان بمتل قوله تعالى : « اتخذوا احبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله » (سورة التوبة - آية ٣١) .

ويعير القرآن أولئك الذين عطلوا حواسهم وعقولهم وركنوا الى التقليد الأعمى بانهم كالانعام ، بل هم أضل سبيلا ، فيقول تعالى : « لهم قلوب لا نفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالانعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون » (سورة الاعراف - آية ١٧٩) .

ويقول تعالى : « ان تر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون » (سورة الانفال آية ٢٢) .

وجعل القرآن العلم وحده - لا التقليد - السبيل الموصل الى ما يعتقد الانسان ويسلك وفقه ، كما يشير اليه قوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » (سورة الاسراء آية ٣٦) .

وكثيرا ما تحدى أولئك الملعدين للعقائد الباطلة الموروثة بمتل قوله تعالى : « قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين » (سورة البقرة آية ١١١) . وقوله تعالى : « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان أنتم الا تخرصون » (سورة الانعام آية ١٤٨) .

وكان من بين التصورات الكونية والعقائد المنحرفة عند العرب في الجاهلية تأليه الكواكب ، وعبادة الأصنام ، وتعديد الآلهة ، والايان بالدهر ، وانكار الروح والبعث ، وما الى ذلك . فقد كان العرب - خصوصا في جوف الجزيرة العربية - يعبدون الأصنام ويقدمون اليها القرابين ، وهذا هو ما يعرف بالوثنية . وكانت في الكعبة أصنام لجميع القبائل ، وكبير الأصنام فيها الصنم المعروف بـ « هبل » . وكان من أصنام العرب أيضا اللات والعزى ومناة . ومن العرب كذلك من كان يعبد الكواكب ويؤمن بالتنجيم ، فكانت حمير تعبد الشمس ، وكنانة القمر ، وهناك قبائل أخرى كان يتوجه بعضها بالعبادة الى المشتري ، أو الى الشعرى ، أو الى عطارد (٤) .

ولعل أولئك العرب لم يكونوا ينصرون الأصنام خالقة لهذا الكون ، وانما كانوا يؤمنون باله خلقه ، والى هذا يشير صاعد الأندلسي بقوله : « وجميع عبدة الأوثان من العرب موحدة لله تعالى ، وانما كانت عبادتهم لها ضربا من التدين بدين الصابئة في تعظيم الكواكب والأصنام الممثلة بها في الهياكل لا على ما يعتقد الجهال بديانات الأمم وآراء الفرق من أن عبدة الاوثان

(٤) انظر في تفصيل هذا : صاعد الأندلسي : طبقات الامم ، المكتبة الحيدريه بالنجف ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م ، ص ٥٦ - ٥٧ .

ترى أن الاوثان هي الخالقة للعالم، ولم يعتقد قط هذا الرأي صاحب فكرة ، ولا دان به صاحب عقل، دليل ذلك قول الله تبارك وتعالى : « ما نعبدكم الا ليقربونا الى الله زلفى » (سورة الزمر آية ٣ (٥)) .

على أنه يجب التنبيه الى أنه ليس من الصواب أن يصف صاعد أولئك العرب بأنهم موحدة لله ، لأن التوحيد الحقيقي لله ينتفى معه انخاذا الوسطاء والشركاء . وإذا كان العرب قد عظموا أوثانهم وعبدوها لتقربهم الى الله زلفى ، فإن هذا من قبيل الوثنية المشركة التي حاربها الاسلام حربا لا هوادة فيها ، فالتوحيد الحقيقي هو الذي اشار اليه القرآن على لسان أنبيائه في مثل قوله تعالى : « اعبدوا الله ما لكم من اله غيره » (سورة الاعراف - آية ٥٩) .

ومن هنا كان العرب في جاهليتهم منحرفين في عقيدتهم عن التوحيد ، وكانت نظرتهم الى الكون - حتى مع الاقرار بوجود خالق له - نظرة بدل على سطحية في التفكير ، ولا تخلو من طابع اسطوري تتمثل في الاعتقاد بأن الأصنام والكواكب تضر وتنفع ، ولذا يتوجه اليها بالعبادة .

وكذلك كان كثير من العرب في الجاهلية - خصوصا داخل الجزيرة - تسودهم نزعة مادية شكية، ومن شأن هذه المادبة أن تحول بينهم وبين قبول الأفكار الدينية، فكانوا ينكرون مثلا النبوة والبعث لايمانهم بالدهر ، فعرفوا لذلك بالدهرية (٦) .

وقد صور القرآن عقيدتهم في قوله تعالى : « وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » (سورة الجاثية - آية ٢٤) .

ويقول صاعد الاندلسي مبينا موقف القرآن من الدهرية « وجاء نص القرآن بمخالفتهم (أي الدهرية) في البعث والنشور ونبوة محمد (ص)، فكان جمهورهم ينكر ذلك ، لا يصدق بالمعاد ، ولا يقول بالجزاء ، ويرى أن العالم لا يخرب ولا يبدي ، وأن كان مخلوقا مبتدعا » (٧) .

والواقع أن نظرة الدهرية الى الانسان نظرة مادية خالصة فهي تنظر اليه من خلال واقعه المادي فقط ، وتنظر الى الكون على أنه وان كان حادثا مخلوقا الا أنه أزلي لا يفنى ولا يبدي ، فليس ثمة الا الدهر أو الزمان، وليس هناك من بعث ولا نشور ، ولا حساب ولا جزاء .

٥ - طبقات الأمم ، ص ٥٧

٦ - يذكر المستشرق دى بور في كتابه «تاريخ الفلسفة في الاسلام» أن مذهب الدهرية (Zurwanismus) من زرفان ، زوان = دهر) من ديانات الفرس القديمة، وفيه الغيت النظر الاثينية للكون (Dualismus) ، وذلك بأن جعل الزمان الذي لا نهاية له (زرفان = دهر) هو المبدأ الاسمي ، واعتبر هو عين القدر والملك الأعظم أو حركة الافلاك (تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٢ - ١٣) ، وربما عرف العرب شيئا من هذا المذهب عن طريق اتصالهم في الجاهلية بالفرس . وقد عني متكلمو الاسلام بالرد على هذا المذهب الذي أصبح مع مرور الزمان في نظر المسلمين مساويا لانكار الألوهية والحياة الاخرى أو القول بالمادية مع انكار الخالق والقول بقديم العالم (تعليق الدكتور أبو ريدة ، نفس المرجع ، ص ١١٩ - ١٢٠) ، وقد وجدنا لابن رشد كلاما عن الدهرية يصفهم فيه بأنهم هم الذين جحدوا الصانع ، ومثالهم كمثل من يرى المصنوعات فلم يعترف بأنها مصنوعات بل ينسب ما فيها من الصنعة الى الاتفاق والامر الذي يحدث من ذاته (الكشف عن مناهج الأدلة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٤٩) ، وهذا الذي يذكره ابن رشد يذكرنا بأراء بعض الفلاسفة الماديين في العصر الحاضر .

٧ - طبقات الأمم ، ص ٥٧ .

الانسان والكون في الاسلام

ولم تكن هذه النظرة عندهم وليدة فلسفة أو تفكير منظم ، وإنما هي مجرد انطباع عن الكون بدل على سداجة في التفكير .

ومن هنا وجدت الدعوة الاسلامية صعوبة كبيرة في الانتشار أول الامر لما كان موجودا عند العرب من هذه المعتقدات والآراء المادية ، ولما كان مقتربا بها من عناد شديد وميل الى الجدل وعدم التصديق بسهولة ، وهذا يفسر لنا لماذا طولب الرسول (ص) بخوارق العادات ، على نحو ما يشير اليه قوله تعالى : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر من الأرض ينبوعا . أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فنفجر الانهار خلالها فجرا . أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالله والملائكة قبلا . أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى نزل علينا كتابا نقرؤه ، قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا » (سورة الاسراء - آية ٩٠ - ٩٣) .

ولم يكن طلب خوارق العادات من الرسول (ص) على هذا النحو الا عنادا او صدا عن الدعوة ، فالقرآن نفسه قد انطوى على الآيات الناطقة بصدق الرسول (ص) فيما جاء به صلاح دعويه للفرد والمجتمع ، ولو أن أولئك المعاندين حرروا عقولهم من أوهامها ، ونظروا الى القرآن نظرة عقلية ، لما طالبوا الرسول (ص) بالآيات أو الخوارق ، والى ذلك الإشارة بقوله تعالى : « وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين . أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون » (سورة العنكبوت آية ٥٠ - ٥١) .

وقد حارب الرسول (ص) فيما حارب من اعتقادات الجاهليين النجيم والكهانة والعرافة ، وهي من مظاهر بدائية التفكير التي تتعارض مع العلم الصحيح . فقد نهى الرسول (ص) نهيا صريحا عن آتيان الكهان والعرافين (٨) الذين يزعمون لانفسهم قدرة على الاخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان ، وعلى معرفة الأسرار ومطالعة عالم الغيب ، كما أبطل (ص) الايمان بالفيضان (٩) .

ومما له دلالة في هذا الصدد أيضا أن الرسول (ص) نهى عن الربط بين ظواهر الطبيعة وبين أي اسباب وهمية لا تمت اليها بصلة (١٠) ، فيوم توفي ابنه ابراهيم حدث كسوف للشمس ظنه الناس معجزة تحدث لهذه المناسبة ، فقال (ص) : « أن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته » .

هذا ، وقد ذكر القرآن الكريم طائفة من الديانات السماوية وغير السماوية التي عرفها العرب في جاهليتهم ، والتي انحرف بها أصحابها عن التوحيد الصحيح الى الوان من الشرك

(٨) انظر : الحافظ المنذرى : مختصر صحيح مسلم بتحقيق محمد ناصر الدين الألباني ، سلسلة احياء التراث الاسلامي التي تصدرها وزارة الاوقاف والشئون الاسلامية بدولة الكويت ، الحديث رقم ٣٣٣ في النهي عن آتيان الكهان ، ورقم ١٤٩٦ في النهي عن آتيان العراف .

(٩) مختصر صحيح مسلم ، الحديث رقم ١٤٨٩ ، يقول المحقق : « قال جمهور العلماء : كانت العرب تزعم أن الفيضان في الفلوات ، وهي جنس من الشياطين تترادى للناس وتتفول تفولا ، أي تتلون تلونا ، فتصلهم عن الطريق فتهلكهم ، فابطل النبي (ص) ذلك » .

(١٠) قارن هنا ردود ابن حزم الاندلسي على اصحاب النجيم والسحر ، وعلى أولئك الذين يتصورون الكون تصورا ميثولوجيا وذلك في الفصل ، ج ٥ ، ص ٢ وما بعدها ، ج ٢ ، ص ٩٣ وما بعدها ، وهي تدل على علمية التفكير التي يمكن أن تستمد من اصول الاسلام .

والوهمية ، يدلنا على ذلك قوله تعالى : « ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شئ شهيد » (سورة الحج آية ١٧) . وقوله تعالى : « ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم » (سورة البقرة - آية ٦٢) .

ونعرض القرآن لذكر مثل هذه الديانات والمذاهب لا بد وان يتبر عند المسلم تساؤلات كثيرة حولها ، وحول الفرق بين كل منها وبين العقيدة الاسلامية .

ولما كانت تلك الديانات والمذاهب لها تصوراتها للكون وعلاقة الانسان به ، فانه يمكننا القول بأن القرآن قد فتح امام العقل بابا واسعا للنظر في الكون نظرة اساسها المقارنة بين ما جاء به وما جاءت به تلك الديانات والمذاهب القديمة .

والقرآن يلجأ دائما الى الحجة العقلية في الرد على المخالفين لعقائده ونفي دعاوهم . وحسبنا أن نسبر في هذا الصدد - على سبيل المثال لا الحصر - الى بعض ردود القرآن على مخالفته :

فمن ذلك رده على مؤلفي الكواكب من الصابئة بمثل هذه الآيات التي تصور حال ابراهيم عليه السلام حين نظر الى الكون واهتدى الى وجود خالق له بعقله ، وهي :

« وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين . فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما افل قال لئن لم يهدنى ربي لأكونن من الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما افلب قال يا قوم انى برىء مما تشركون . انى وجهي للذى فطر السماوات والارض حنيفا وما انا من المتركين » (سورة الانعام آية ٧٥ - ٧٩) .

وهذه الآيات الكريمة لا تصلح فقط للرد على مؤلفي الكواكب ، وانما هي - في رأى الفيلسوف ابن رشد - تشير الى علم خص الله به ابراهيم عليه السلام ، وهو علم النظر في الكون ، واعتبار الموجودات فيه بالعقل (١١) .

ويرد القرآن كذلك على من يعددون الآلهة (١٢) بمثل قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا » (سورة الانبياء آية ٢٢) .

ويرى بعض المتكلمين أن هذه الآية انما تشير الى الدليل العقلى المعروف عندهم بدليل التمانع ، ومؤاده : لو كان للعالم صانعان ، فعند اختلاف هذين الصانعين ، كان يريد أحدهما تحريك جسم

(١١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، القاهرة ١٣١٠ هـ ، ص ٢ - ٣ .

(١٢) كانت هناك قديما مذاهب تعدد الآلهة ، أبرزها مذاهب المجوس في فارس على اختلاف صورها ، وكانت هذه المذاهب تنطوى على العول بأصليين اثنين مدبرين للعالم : النور والظلمة ، أو الخير والشر ، أو يزدان وأهرمن . وقد عرض كتاب الفرق من المسلمين لهذه المذاهب القديمة بالرد والنفي . انظر عنها : الشهرستاني المثل والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ ، بهامش الفصل لابن حزم ، ج ٢ ، ص ٧٢ وما بعدها . وانظر ايضا ردود ابن حزم على هذه المذاهب في الفصل ، ج ١ ، ص ٢٤ وما بعدها .

الانسان والكون في الاسلام

والآخر تسكينه ، أو يريد أحدهما احياءه والآخر اماتته ، فاما ان يحصل مرادهما أو مراد أحدهما ، أو لا يحصل مراد واحد منهما .

والأول ممتنع ، لأنه يستلزم الجمع بين الضدين ، والثالث ممتنع ، لأنه يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون ، ويستلزم أيضا عجز كل منهما ، والعاجز لا يكون الها .

وإذا حصل مراد أحدهما دون الآخر كان هذا هو الاله القادر ، والآخر عاجزا لا يصلح للالهية (١٢) .

يريد القرآن اذن لعقل الانسان أن يفكر وإن يستنبط من انتظام أمر العالم كله وحدة صانعة ، فتدبر هذا الكون لا يكون لاهين أو اكثر لما يترتب على ذلك من الاختلال فيه . والى هذا المعنى الإشارة أيضا في قوله تعالى : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله إذا ذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون » (سورة المؤمنون آية ٩١) .

ويرد القرآن كذلك على من ينكرون البعث ، أو بعبارة أخرى ينكرون أن يكون لوجود الانسان في هذا الكون غايه أبعد لا تحقق الا في حياة أخرى بعد هذه الحياة ، ويخاطبهم بنوع من الاستدلال المباشر ، وهو أنه ما دمت قد سلمتم بأن الله خلق الانسان أول مرة ، فمن التناقض أن لا تسلموا بأنه قادر على خلقه مرة أخرى ، فالله لا يكون خالقا وغير خالق في آن واحد ، ثم أى الخلقين أصعب ، خلق السماوات والارض ام خلق الانسان ؟ كل هذا خطاب صريح للعقل يتبين من قوله تعالى :

« أو لم ير الانسان أنا خلفناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين . وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم . قل يحييها الذى أنشأها أول مره وهو بكل خلق عليم . الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فاذا أنتم منه توقدون . أو ليس الذى خلق السماوات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم ، بلى وهو الخلاق العليم . إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون . فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون » (سورة يس آية ٧٧ - ٨٣) .

نخلص مما سبق الى القول بأن القرآن الكريم أراد ان يطهر العقول من الاعتقادات الباطلة الموروثة التى سبقت نزوله كالنصورات الميثولوجية التى تفسر الكون تفسيرا أسطوريا ، وكالوثنية والشرك وعبادة الأفراد وتعدد الآلهة ، وتأليه الدهر أو الطبيعة ، وإنكار الغائية فى الكون وفى حياة الانسان ، وإنكار البعث وما الى ذلك .

فاذا تخلص العقل الانسانى عن مثل هذه العقائد والتصورات الباطلة التى لا يقوم عليها دليل أو برهان ، استطاع أن يقبل متحررا من كل قيد على النظر فى الكون نظره موضوعية فاحصة يتوصل منها الى الايمان بوجود خالق له ، والى فهم صلته بهذا الكون وبخالقه ، ورسالته فى هذه الحياة الدنيا .

وهذا يقودنا الى الكلام عن الخطوة الثانية فى المنهج الذى يهدينا القرآن اليه ، وسنحاول أن نلقى فيما يلى مزيدا من الضوء عليها :



الخطوة الثانية فى منهج البحث الكونى تتمثل فى اصطناع الاستدلالات القياسى والاستقرائى .

على أنه يجب أن ينبه بادية ذي بدء الى أن القرآن ليس كتابا في المنطق ، ولكنه يحوى على الأصول العامة للدلائل العقلية ، أما تفصيلاتها فليس من وظيفة القرآن أن يتعرض لها ، ويكفى القرآن أنه ينبه الى مثل تلك الدلائل الاجمالية ليمضي العقل البشرى بعد ذلك الى وضع تفاصيلها وكشف قوانينها وطرق استخدامها .

ومما يلاحظه القارئ للقرآن أن الخطاب فيه موجه اساسا الى العقول السليمة بأوضح استدلال وأيسره ، وإلى القلوب الصافية بأبلغ بيان وأوجزه . ولا يعلو عليه في هذا شيء مما كتب الفلاسفة والفكرين على اختلاف بيئاتهم وأزمانهم ، بدليل ما أحدثه من الأثر الفكرى الهائل في حياة البشرية منذ نزول الوحي به الى اليوم .

وقد فطن الى ذلك كبار المشتغلين بالفلسفة والمقولات من المسلمين ، فذكروا أنه قد انطوى على مختلف أنواع الحجج والبراهين بحيث لا يمكن أن يزداد عليه في هذا شيء ، ومن هؤلاء الامام الغزالى اذ يقول : « وأول ما يستضاء به من الأبواب ، ويسلك من طريق النظر والاعتبار ، ما أرشد اليه القرآن ، فليس بعد بيان الله بيان » (١٤)

ويقول الامام فخر الدين الرازى ، أحد أئمة الأشعرية من المتكلمين ، في كتابه « الأربعين » في الكلام : « بل أقر الكل بأنه لا يمكن أن يزداد في تقرير الدلائل «العقلية» على ما ورد في القرآن » (١٥)

والحقيقة أننا لو نظرنا الى القرآن نظرة متأنية لوجدنا أنه ينبه العقول الى استخدام أنواع الاستدلال العقلى المختلفة ، مباشرة كان أو غير مباشر . فهو كما يدعو الى استنباط نتيجة من مقدمة او مقدمات ثبتت صحتها في معرض الاستدلال على العقائد النظرية ، (انظر الآيات من آخر سورة يس آية ٧٧ - ٨٣) نراه يدعونا أيضا الى استخدام المشاهدة الحسية واستقراء الجزئيات من عالم الطبيعة ليصل بنا الى معرفة القوانين العامة التى تسير هذه الطبيعة بمقتضاها .

فمن الآيات التى تدل على استخدام القياس العقلى قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (سورة الحشر - آية ٢) .

ويرى الفيلسوف ابن رشد أن الاعتبار المشار اليه في هذه الآية هو القياس بنوعيه ، العقلى والفقهى (١٦) . فكان الآية أذن تأمرنا على سبيل الوجوب باستخدام القياس بنوعيه المشار اليهما . وفي الحقيقة أن فهم ابن رشد لمعنى الاعتبار في هذه الآية ليس غريبا ، لأن الاعتبار هو « النظر في الحكم الثابت لأى معنى ثبت ، والحاق نظيره به ، وهذا عين القياس » (١٧) ، على حد تعبير الجرجاني في « التعريفات » .

(١٤) أحياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٣٤ هـ ، ج ١ ، ص ٩٣ .

(١٥) بدر الدين الصنعاني : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، ص ١٧

(١٦) القياس لغة : التقدير ، يقال قست النعل بالنعل اذا قدرته وسويته ، وهو عبارة عن رد الشيء الى نظيره (تعريفات الجرجاني ، مادة : « القياس ») والقياس عند المناطقة اصطلاحا هو قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر . ومن امثلة القياس العقلى قولنا : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف حادث ، فلزم ان كل جسم حادث ، ومن امثلة القياس الفقهى قولنا : كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فلزم ان كل نبيذ حرام (المستصفى للغزالي ، ج ١ ، ص ٣٨ - ٤٢) .

(١٧) تعريفات الجرجاني ، مادة : « الاعتبار » .

الانسان والكون في الاسلام

ومن الآيات التي تدل على استخدام الاستقراء ، والنظرة العلمية الفاحصة عن الأشياء وكيف تتركب ، قوله تعالى : « أفلا ينظرون الى الأبل كيف خلقت ، والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت ، والى الأرض كيف سطحت » (سورة الفاشية ، آية ١٧ - ٢٠) .

وتأمل كلمة « كيف » فى هذه الآيات لترى أنها تعبر عن روح العلم الحديث كله ومنهجه . ذلك أن العلم - فى مفهوم علماء مناهج البحث المحدين - هو اجابة عن السؤال « كيف » ، وليس اجابة عن السؤال « لماذا » . بعبارة أخرى العلم يعنى ببيان كيف تتركب الظاهرة ، ولا يعنى بالبحث عن الغاية منها .

فالقرآن حين يدعونا الى البحث فى كيفية خلق الحيوان والكواكب والأرض إنما يمدنا بالمنهج الصحيح للبحث الاستقرائي فى علوم شتى كعلوم الحياة والفلك والجيولوجيا والجغرافيا وغيرها ، دون أن يكون القرآن نفسه كتابا يتناول موضوعات هذه العلوم الجزئية .

ومما له دلالة فى الصدد أيضا قول الله تعالى : « ان فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » (سورة البقرة ، آية ١٦٤) . فهذه الآية الكريمة تدلنا على أن افراد البشر الذين يعقلون - أى يستخدمون عقولهم استخداما سليما - هم الذين ينظرون فى خلق السماوات والأرض ، وفى الظواهر الكونية على اختلافها وهم الذين يربطون فى نظرتهم تلك بين الأسباب والمسببات فيعرفون كيف خلقت السماوات والأرض ، وكيف يتعاقب الليل والنهار ، وكيف تسير السفن فى البحار ، وكيف ينزل المطر ، وما هي عوامل نزوله ، وكيف يرتبط بعضها ببعض الآخر ، ويعرفون كيف تحيا الدواب على هذه الأرض وعلى حياتها ، وما الى ذلك .

وينبىء القرآن الى أن النظام الكوني مطرد السن له قوانين لا تتبدل وهي ما نصل اليه بالاستقراء العلمي القائم على المشاهدة الحسية ، والى ذلك الإشارة بمثل قوله تعالى : « لا الشمس ينفي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون » (سورة يس ، آية ٤٠) .

وكذلك الاجتماع البشرى له قوانين لها نفس الاطراد والثبات ، ويمكن معرفة ذلك بالاستقراء التاريخي ، والى ذلك الإشارة بمثل قوله تعالى : « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (سورة الرعد ، آية ١١) سنة الله التى قد خلقت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا » (سورة الفتح ، آية ٢٣) ، « فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله » (سورة الروم ، آية ٣٠) .

على أن الانسان لا يستطيع أن يصل من التأمل فى الكون الى معرفة نظامه وقوانينه الا اذا وثق بنفسه أولا ، وآمن بأن الكون المشاهد خاضع لا دراهمه وبحثه ، وبأن ظواهره ليست بالشئ المبهم الغامض الذى لا يفسر ، وبأن فى مقدوره الاستفادة من الكون واستغلال خيرات على أوسع نطاق لتأمين حياته ورفاهيتها .

من اجل هذا ذكر القرآن للانسان أن الكون كله مسخر له ، وتأمل فى قوله تعالى : « وسخر لكم ما فى السماوات وما فى الأرض جميعا منه » (سورة الباقية ، آية ١٣) ، وقوله تعالى « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون وما ذرا لكم فى الأرض مختلفا ألوانه ان فى ذلك لآية لقوم يذكرون . وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا

وتستخرجوا منه حلية تلبسونها ونرى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون والقي في الارض رواسى أن تميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون . وعلامات وبالنجم هم يهتدون أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون . وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها أن الله لففور رحيم (سورة النحل ، آية ١٢ - ١٨) ، لتري أن توجيه القرآن في هذا الصدد مضاد تماما للتصورات الكونية الميثولوجية القديمة التي جعلت الانسان البدائي يستشعر الخوف من الكون ، ويعتبر خارجا تماما عن نطاق عمله وقدرته ، ويفسر ظواهره المختلفة بعلم وهمية خيرة أو شريرة أو آلهه يسترضيها بأوان من الطقوس البدائية .

أن تأكيد القرآن على أن الكون كله مسخر للانسان هو في نفس الوقت تأكيد على روح المنهج العلمي الصحيح الذي يحاول دائما استكشاف ماهو مجهول من هذا الكون وظواهره على أساه من الثقة بقدرة الانسان وبالعلم في مواجهة الطبيعة .

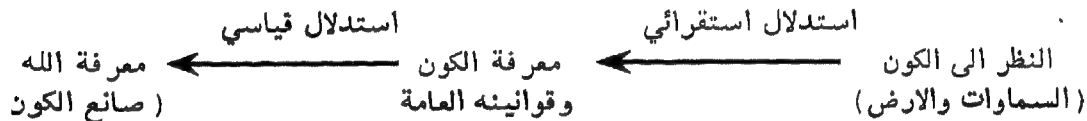
وثمة ملاحظة هنا على جانب كبير من الأهمية وهي أنه حينما يكون الحافز الى الاستفاد من الكون بمنهج العلم هو عقيدة الانسان الدينية . ورغبته في التقرب الى الله ، والظفر بثوابه في حياة أخرى ، فإنه يكون حافزا قويا للغاية . ومن الآيات القرآنية ذات الدلالة العميقة في هذا الصدد قوله تعالى : « أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى ا يكون قد اقترب أجلهم فبأى حديث بعده يؤمنون » (سورة الاعراف ، آية ١٨٥) .

لقد أعتبر الله تعالى العلم بالمخلوقات على اختلافها من أهم الاعمال الصالحة التي يجب على المسلم أن يحسب لها حسابا في ميزان أعماله في الحياة الأخرى ، فعليه إذن أن يبذل قصارى جهده من أجل استكناه الكون وما فيه من موجودات ، وذلك قبل أن يفاجئه أجله وه اغفل ما يكون .

ولهذا ذهب بعض علماء العقائد في الاسلام الى حد القول بأن الاستدلال العقلي من الأصو المقررة في الاسلام ، فالى جانب المعتزلة الذين أوجبوا معرفة الله بالعقل ، نجد الاشعرية أيضا يوجبون على كل مكلف الاستدلال على وجود الله بعقله ، ويقولون : لا يكون مسلما الا ما استدل (١٨) .

ويمكننا القول مما سبق كله بأن القرآن الكريم قد حث الانسان على اصطناع منهج العلم الذي يتلخص في النظر الى الكون بالقياس والاستقراء ، أو بهما معا (١٩) من أجل الوصو الى معرفة قوانينه العامة ، ثم مواصلة السير بعد ذلك الى معرفة الله .

ويمكننا أن نوضح ذلك بالرسم البياني التالي :



(١٨) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٤ ، ص ٣٥ .

(١٩) المنهج العلمي لا يكمل الا باستخدام الاستقراء والقياس معا ، اذ انه بعد أن يتوصل العالم من استقراء الجزئيات عالم الطبيعة الى القانون العام او القانون العلمي ، يعوطفطبق هذا القانون على جزئيات جديدة مستخدما القياس فالعالم لا فنى له عن استخدام الاستدلالين الاستقرائي والقياسي معا .

الانسان والكون في الاسلام

هناك اذن مرحلتان يسير فيهما الناظر الى الكون :

المرحلة الاولى يستخدم فيها الناظر استدلالا استقرائيا يكشف به عن الاسباب والمسببات ، ويتوصل منه الى صياغة القوانين العامة التي تخضع لها الموجودات .

والمرحلة الثانية يستخدم فيها تفكراً عقلياً أساسه الاستدلال القياسي ، وينتهي منه الى اثبات وجود صانع مدبر للكون عن طريق ما يشاهده فيه عن غائية الظواهر التي لا نفسرها له المصادفة .

وبهذا ينطلق الناظر من معرفة المصنوعات الى معرفة الصانع ، و « كلما كانت المعرفة بصنعتها اتم كانت المعرفة بالصانع اتم » (٢٠) على حد تعبير ابن رشد .

والى هذا المعنى نفسه يشير أحد العلماء المعاصرين وهو البرت ماكومب ونشتر بقوله : « ان الانسان لا يستطيع ان يدرس أعمال أى صانع من الصانع دون أن يحيط بقدر من المعلومات عن الصانع الذى أبدع تلك الأعمال » وكذلك نجد أننا كلما تعمقنا في دراسة أسرار هذا الكون ازدادنا معرفة بطبيعة الخالق الأعلى الذى أبدعه (٢١) .

ولقد اشار القرآن الى المرحلتين اللتين ذكرنا في قوله تعالى : -

« ان في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لاولى الالباب . الذين يدركون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقنا عذاب النار » (سورة آل عمران آية ١٩٠ - ١٩١) .

وقد يقف بعض الناظرين عند المرحلة الاولى ، ولا يتجاوزونها الى الثانية ، وهؤلاء « يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون » (سورة الروم آية ٧) ، انهم قد وصلوا الى منتصف الطريق ، وفاتهم الفرض البعيد من البحث في آيات الله الكونية فكانوا بذلك محجوبين عن الحقيقة ، محصورين في دائرة المادة لا يستطيعون الخروج منها الى ما وراءها آثروا النفع العاجل على النفع الآجل ، وشغلوا بالوسائل عن الغايات « ذلك مبلغهم من العلم » (سورة النجم ، آية ٣٠) .

وما أجمل هذا المعنى حين يعبر عنه ابن عطاء الله السكندري في « الحكم » بقوله : « الكائن في الكون ولم تفتح له ميادين الفيوب مسجون بمحيطاته ، ومحصور في هيكل ذاته » (٢٢) .

(٢٠) فصل المقال ، ص ٢ .

(٢١) انظر مجموعة مقالات لبعض العلماء المعاصرين نشرها جون كلوفر مونسما في كتاب بعنوان : « الله يتجلى في عصر العلم » ، الترجمة العربية ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ص ١٠٧ .

(٢٢) شرح الرندي على الحكم ، القاهرة ١٢٨٧ هـ ، ج ٢ ، ص ٨٧ .

أما ما يراه البعض من ضرورة الموضوعية والاعتماد على التجربة الحسية واخضاع الظواهر للقياس الكمي في البحث العلمي ، فهذا ولا شك بعد ذلك أن يسير العالم من المرحلة الأولى ، وهي العلم ، الى المرحلة الثانية ، وهي الايمان ، وذلك اذا أراد أن يحقق انسانيته ، وان يجعل لحياته معنى . ان نهاية العلم في الحقيقة هي بدابة الايمان الصحيح لا الايمان التقليدي ، وتأمل عمق المعنى في قوله تعالى : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (سورة الزمر ، آية ٩) ، وقوله تعالى : « انما يخشى الله من عباده العلماء » (سورة فاطر ، آية ٢٨) .

(٢)

والآن بعد أن تبين لنا اتفاق الاسلام مع العلم روحا ومنهجاً ، وأنه يوجه العقل البشري الى خطوات منهج متكامل للكشف عن أسرار الكون وما فيه من كائنات وقبل ان نمضي في الحديث عن صورة الكون ومكان الانسان فيها في القرآن الكريم ، لنرى الى أي حد تتفق مع تلك التي يمدنا العلم الحديث بها ، نحب أن ننبه القارئ الى حقيقة هامة ، وهي أن القرآن الكريم ليس كتاب علم يشتمل على نظريات في علوم الكون . . ان كل ما يشتمل عليه القرآن متعلقاً بالكون ونشأته وتطوره لا يعدو الحقائق العامة الجملة التي يأتي العلم بعد ذلك ليكشف عن تفصيلاتها . ومن هنا لا نرى أن يقحم الدين بمناسبة وغير مناسبة في تفسير الظواهر الكونية ، اذ ليس هذا من شأن الدين .

ونذكر هنا قول الرسول (ص) : « انتم أعلم بشئون دنياكم » .

والحقيقة هي أن القرآن حينما يشير الى الظواهر الكونية انما يشير اليها على سبيل ايقاظ العقل من سباته ليتفهم هذه الظواهر ويفسرهما التفسير العلمي الصحيح فعباراته أشبه شيء بالومضات القوية التي تنير أمام هذا العقل السبيل الى التوصل الى علم صحيح بالكون وقوانينه .

ومن المعروف أن العقل البشري يثير بطبيعته تساؤلات عدة حول الكون :

هل الكون حادث أو قديم ؟ ، واذا كان حادثاً فكيف حدث ؟ وهل يتناهى أو لا يتناهى ؟ وهل توجد أكوان أخرى أو لا توجد ؟ وما هي علة ما في هذا الكون من النظام والاحكام ؟ وهل له غاية ؟

كان لا بد للقرآن الكريم من أن يلبي احتياجات البشر العقلية في الاجابة على مثل تلك التساؤلات .

لقد قرر القرآن الكريم حقائق كثيرة تتعلق بالكون أهمها أنه حادث مخلوق ، وكل ما فيه من الكائنات له بداية ونهاية ، وليس ثمة موجود أزلي أبدي الا الله « الخالق البارئ المصور » (سورة الحشر آية ٢٤) ، « بديع السماوات والارض » (سورة البقرة آية ١١٧) و « هو الأول والآخر » (سورة الحديد آية ٣) ، واليه ترجع الموجودات كلها من حيث هو علتها الأولى ، لقوله تعالى : « وان الى ربك المنتهى » (سورة النجم آية ٤٢) ، والمتصفح للقرآن يرى أنه يقرر في وضوح لا لبس

الانسان والكون في الاسلام

فيه الثنائية بين الله والعالم (٢٣) . ومن الحقائق عن الكون أنه غير محصور في مداركنا ، كما يشير القرآن الى أن هناك عوالم ومخلوقات أخرى لا نعلم نحن عنها شيئاً ، فيقول تعالى : « ويخلق ما لا تعلمون » (سورة النحل آية ٨) .

وكيف يمكن أن نحيط بالفضاء الخارجي والعوالم التي من فوقنا لا حصر لها والمسافات التي بينها لا يتصورها عقل انسان ؟ اننا ننتمي الى كرة الارض ، وهي تنتمي الى مجموعتنا الشمسية ، ومجموعتنا الشمسية تقع في مجرة تحتوي على ملايين المجموعات الشبيهة بها ، وفي الكون ملايين المجرات ! والمسافات بينا وبين النجوم تقاس أحياناً بالآلاف السنين الضوئية ، وسرعة الضوء ٣٠٠.٠٠٠ كيلو متر في الثانية الواحدة !

ان الانسان اذا تأمل هذا الكون لا يمكن له الا أن يسلم بأن نسبته ، بكرته الارضية كلها ، الى العوالم الاخرى التي خلقها الله نسبة توجب تلاشيها !

هذا اذا نظرنا الى العالم الأكبر (Macrocosme) ، أما اذا نظرنا الى الانسان نفسه فسنجد عالماً قائماً بذاته ، وهو لا يزال مجهولاً من نفسه الى الآن ، ولم يدرك بعد أسرار كثير من وظائف جسمه وعقله ، ولا يعرف ما هو مصيره بعد الموت بإمكانياته المادية التي يفتر بها .

أما اذا نظرنا الى عالم الأشياء المتناهية في الصغر (Microcosme) فسنجد الذرة من حيث تكوينها شبيهة بالمجموعة الشمسية ، وسنجد كائنات ذات خلية واحدة لها جميع وظائف الحياة ، يقول سيسل هامان : « عندمأذهب الى العمل ونفحص قطره من ماء مستنقع تحت المجهر لكي نشاهد سكانها ، فاننا نرى احدى عجائب هذا الكون : فتلك الاميبا تتحرك في بطء ، وتتجه نحو كائن صغير فتحوطه بجسمها فاذا به في داخلها ، واذا به يتم هضمه وتمثيله داخل جسمها الرقيق ، بل اننا نستطيع أن نرى فضلاته تخرج من جسم الاميبا قبل أن نرفع أعيننا عن المجهر . فاذا لاحظنا هذا الحيوان فترة أطول ، فاننا نشاهد كيف ينشطر جسمه شطرين ،

(٢٣) على الرغم من وضوح هذه الثنائية بين الله والعالم في نصوص القرآن ، ذهب بعض مفكرى الاسلام الى القول بفيض العالم او صدره عن الله ، وهذا هو عين مذهب افلوطين السكندري في الفيض او الصدور (Emanation) ومن هؤلاء بعض فلاسفة الاسلام وعلى الاخص الفارابي في نظريته في فيض العقول ، وترتب الموجودات عن الاول . ومع القول بالفيض او الصدور تنتفي فكرة الخلق من العدم (Création ex nihilo) وكذلك تصور بعض غلاة الشيعة كالاسماعيلية العالم على أنه سلسلة من الفيوضات عن المبدأ الاول على نحو خاص يتلقى مع نظريتهم في الامامة ، وكذلك ذهب متفلسفة الصوفية من اصحاب وحدة الوجود (Pantheism) كابن عربي الى القول بأن العالم موجود بواسطة الحقيقة المحمدية التي هي اول تعين فاضت عنه سائر التعينات الاخرى مادية كانت او روحية (انظر كتابنا : علم الكلام وبعض مشكلاته ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٩٣) .

وجميع القائلين بالصنور من مفكرى الاسلام يعمدون الى تاويل نصوص القرآن تاويلات فلسفية خاصة لتبدو متفقة مع ما يذهبون اليه من مذاهب ، والحديث عن هذه التاويلات يخرجنا عن موضوع هذا البحث .

اما المتكلمون من المسلمين فقد عبروا عن الثنائية بين الله والعالم قائلين : « ليس في الوجود الا الخالق وخلقته » (الفصل لابن حزم ، ج ٥ ، ص ٩٩) ، وكل ما في الكون دون الله جواهر واعراض (نفس المرجع ، ج ٣ ، ص ٩٠ - ٩١ ص ٩٤ ، ج ٥ ص ٤٩) وقد أوجده الله على سبيل الاختراع والابداع واحداث الشيء من لا شيء بمعنى اخراجه من العدم الى الوجود (نفس المرجع ، ج ٣ ، ص ٦٤) .

واما المعتدلون من صوفية الاسلام من أهل السنة ، فيقولون ان الثنائية بين الله والعالم قائمة ، ولكن الصوفي في حال الفناء من ذاته يشهد الوحدة في الوجود كله شهوداً ذوقياً بمعنى تلاشي الموجودات بالقياس الى الله كما يتلاشى ضوء الشمعة في ضوء الشمس . وهذه الوحدة الشهودية قائمة على اساس اللزوم والعيان لا الاستدلال والبرهان . قارن كتابنا : ابن عطاء الله السكندري وتصفوه ، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٣٠٤ وما بعدها .

ثم ينمو كل من هذين الشطرين ليكون حيواناً جديداً كاملاً ، تلك خلية واحدة تقوم بجميع وظائف الحياة التي تحتاج الكائنات الكبيرة الأخرى في أداؤها إلى آلاف الخلايا أو ملايينها . لا شك في أن صناعة هذا الحيوان العجيب الذي بلغ من الصفر حد النهاية تحتاج إلى أكثر من مصادفة » (٢٤) .

الحقيقة أن النظر في الكون أو الآفاق البعيدة بعداً شاسعاً ، والنظر في الإنسان والكائنات الدقيقة جداً ، يدلنا على آيات الخالق التي لا حصر لها ، والتي ستتجلى للإنسان دائماً وأبداً ، وصدق الله تعالى إذ يقول « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » (سورة فصلت ، آية ٥٣) .

وإذا كنا لم نلاحظ بعد علماً بالكون المحسوس ولا بأنفسنا ، فكيف نزع ادراك كنه الخالق وما أعمق المعنى في قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » (سورة الانعام ، آية ١٠٣) .

وإذا تبين هذا كله نقول : اننا لا نستطيع بحسب القرآن ولا بحسب ما توصل إليه العلم الحديث أن نجزم بأن الكون يتناهى أو لا يتناهى ، وكل ما نعلم عنه هو أنه غير محصور في مداركنا .

وإذا كان الكون بحسب ما ورد في القرآن حادثاً ، وله محدث هو الله ، فمن الطبيعي أن القول بأن الكون قد نشأ اتفاقاً أو عن طريق المصادفة يكون متعارضاً مع القرآن ، ومع ما جاء به من عقائد . بل انه يتعارض مع العلم ذاته ، يقول جون أدولف بوهرلر : « عندما يطبق الإنسان قوانين المصادفة لمعرفة مدى احتمال حدوث ظاهرة من الظواهر في الطبيعة ، مثل تكون جزيء واحد من جزيئات البروتين من العناصر التي تدخل في تركيبه ، فإنا نجد عمر الأرض ، الذي يقدر بما يقرب من ثلاثة بلايين من السنين أو أكثر لا يعتبر زمناً كافياً لحدوث هذه الظاهرة وتكوين هذا الجزيء عن طريق المصادفة . ان ذلك لا يمكن أن يحدث إلا إذا كانت هناك قوة موجهة تهدف إلى غاية محدودة ، وتعيننا على ادراك كيف يخرج النظام من الفوضى » (٢٥) .

ومما يظهرنا القرآن الكريم بعد هذا عليه أن العوالم المتعددة التي يشتمل عليها الكون لم تخلق في وقت واحد ، فمنها ما هو سابق ومنها ما هو لاحق .

يقول تعالى : « وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام (٢٦) وكان عرشه على الماء » (سورة هود ، آية ٧)

وقد تساءل بعض المسلمين في عصر النبي (ص) عن بداية العالم ، فذكر البخاري وغيره قال : أهل اليمن لرسول الله (ص) جئناك لنتفق في الدين ، ونسألك عن أول هذا الأمر ، فقال : « كان الله ولم يكن شيء قبله أو معه أو غيره وكان عرشه على الماء » .

ويقول شارح العقيدة الطحاوية موضحاً المقصود من هذا الحديث : « ان قول أهل اليمن : جئنا نسألك عن أول هذا الأمر ، وهو إشارة إلى حاضر موجود مشهور (أى الكون المرئي) . والأمر هنا بمعنى الأمور ، أى الذي كونه الله بأمره .

(٢٤) الله يتجلى في عصر العلم ، ص ١٤٣ .

(٢٥) الله يتجلى في عصر العلم ، ص ١٠٢ - ١٠٣ .

(٢٦) ليس المقصود هنا باليوم اليوم المعروف لنا ، فهناك نسبة في حساب أيام الله أشار إليها القرآن نفسه ، فمرة يذكر على أنه ألف سنة (سورة الحج ، آية ٤٧) ، ومرة أخرى يذكر على أنه خمسون ألف سنة مما نعرف (سورة المعارج ، آية ٢) ، وقد يكون أكثر من ذلك حسب ما يقدر الله له .

الاسان والكون في الاسلام

« وقد أجابهم النبي (ص) عن بدء هذا العالم الموجود لا عن جنس المخلوقات (التي منها ما يتعلق بعالمنا ومنها ما لا يتعلق به) لأنهم لم يسألوه عن ذلك .

« وقد أخبرهم عن خلق السماوات والارض . . ، فظهر أن مقصوده اخباره اياهم ببدء السماوات والارض وما بينهما ، وهى المخلوقات التي خلقت في ستة أيام ، لا ابتداء خلق ما خلقه الله قبل ذلك .

« ولا يظن أن معناه (أى معنى الحديث) الاخبار بتعطيل الرب تعالى دائماً عن الفعل حتى خلق السماوات والارض » .

« وأيضاً فقله : « كان الله ولم يكن شئاً قبله أو معه أو غيره وكان عرشه على الماء » لا يصح أن يكون المعنى أنه تعالى موجود وحده لمخلوق معه أصلاً ، لأن قوله : « وكان عرشه على الماء » يرد ذلك ، فإن هذه الجملة ، وهى « كان عرشه على الماء » ، أما حالية أو معطوفة ، وعلى كلا التقديرين فهو ، « أى العرش » ، مخلوق موجود فى ذلك الوقت . فعلم أن المراد من قول الرسول (ص) : « ولم يكن شئاً من العالم المشهود » (٢٧) .

لقد ابتنا هذا الكلام لسارح العقيدة الطحاوية بنصه لأنه على جانب كبير من الأهمية ، فهو يوضح لنا أن فى القرآن والسنة ما يفيد أن نمة خلقاً آخر كان موجوداً قبل خلق هذا الكون الذى نراه ، ومنه تشكل هذا الأخير بما فيه . وهذا يعنى بعبارات أخرى أن هذا الكون لم يكن على ما هو عليه ، ولم ينم خلقه بصورة مكتملة دفعة واحدة ، بل كان هناك ترتيب زمانى فى خلق الكائنات ، بل وتطور فى عملية الخلق ذاتها . وهذا متفق تماماً مع ما بذهب اليه العلم الحديث الذى يحدد لأجرام المجموعة الشمسية وللأرض أعماراً بواسطة حساب الاشعاع ، ويعين أزمانها التى نشأت فيها على سبيل التدرج (٢٨) .

(٢٧) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٦٦ - ٦٧ .

(٢٨) فى بحث طريف لزميلنا الدكتور زغلول النجار الأستاذ المساعد بقسم الجيولوجيا بكلية العلوم بجامعة الكويت ، عنوانه « محاولات الإنسان لتقدير عمر الأرض » معلومات وأهية عن طريقة الاشعاع فى حساب عمر الأرض وأجرام المجموعة الشمسية ، نفتظ منه هذه النتائج التى توصل اليها العلماء فى هذا الصدد . يقول سيادته : أن أقصي حد لتكوين العناصر فى مجرتنا هو ٧.٠٠ مليون سنة ، ومن ذلك استنتج العلماء ما لى :

اولاً : أن العناصر فى مجرتنا قد تكونت فى الفترة من ٧.٠٠ الى ٦.٥٠ مليون سنة .

ثانياً : أن الشمس قد تكثفت على هيئتها الحالية منذ ٦.٠٠ مليون سنة .

ثالثاً : أن الكواكب الابتدائية قد تحولت الى كواكب عادية منذ حوالي ٥.٠٠ مليون سنة .

رابعاً : أن الفصل الكيميائي فى اجسام الكواكب قديم منذ ٤.٥٠ مليون سنة .

خامساً : أن القشرة الخارجية للأرض قد تكونت بصورة دائمة منذ ٤.٠٠ مليون سنة .

سادساً : أن أقدم اثر للحياة ظهر على الأرض منذ ٣.٠٠ مليون سنة .

سابعاً : أن الحياة ظهرت بصورة مزدهرة منذ ٦.٠٠ مليون سنة ، بينما ظهر الإنسان على سطح الأرض منذ مليون سنة « ويقول الدكتور زغلول : « وبذلك استطاع الإنسان الاجابة على ذلك السؤال الحير : منذ متى كانت الأرض ، اجابة مدعمة بالاستنتاجات المنطقية المجردة عن الخرافات والحدس والتخمين ، فكانت الأرقام السابقة . والعلم لا يدعى أن هذه الأرقام لا تقبل التغيير ، فقد تؤكد الدراسات المستقبلية أو تحورها ولكن الحقيقة الثابتة هى أن الأرض ليست أزلية بل مستحدثة » محاضرات الموسم الثقافى لجامعة الكويت ، ١٩٦٨ - ١٩٦٩ ، المطبعة المصرية بالكويت ، ص ٥٠٣ .

ومما يدلنا أيضا على أن الكون قد خلق بمافييه من عوالم متعددة بالتدريج وليس دفعة واحدة قوله تعالى : « الحمد لله رب العالمين » (سورة الفاتحة ، آية ٢) .

ويبين لنا شارح العقيدة الطحاوية أن من بين المعاني التي تتضمنها كلمة « رب » « التربية ، وهي تبليغ الشيء كماله بالتدريج » (٢٩) .

وهذا هو عين ما يفهم من التطور (Evolution) في الخلق، أي أن الخلق لا يتم دفعة واحدة، وإنما على مراحل ، من الأدنى إلى الأعلى ، أو من الأقل كمالا إلى الأكثر كمالا . ولعل هذا المعنى يفهم أيضا من قوله تعالى : « يريد في الخلق ما يشاء أن الله على كل شيء قدير » (سورة فاطر ، آية ١) .

ففكرة التطور ذاتها ليست مخالفة للقرآن وإنما الذي يخالعه هو القول بأن هذا التطور المشاهد في الكائنات علويها وسفليها يتم عن طريق المصادفة وليس عن صانع مدبر حكيم .

والظاهر من القرآن الكريم بعد ذلك أن الكون كان وحدة متصلة تكثرت بعد ذلك الموجودات عنها . ولعل هذا المعنى يستفاد من قوله تعالى : « أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما » (سورة الانبياء ، آية ٣٠) .

أما المادة التي تشكلت منها الأجرام السماوية فتوصف في القرآن بأنها « دخان » . يقول تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا اتينا طائعين » (٣٠) .

وأما مادة الكائنات الحية التي منها نشأت وتطورت فهي « الماء » لقوله تعالى « وجعلنا من الماء كل شيء حي » (سورة الانبياء ، آية ٣٠) .

ومما يستوقف الذهن البشري حقيقة اشارة القرآن إلى أن أصل الكائنات جميعا واحد ، وهي تتكون من زوجين اثنين ، يقول تعالى : « ومن كل شيء خلقنا زوجين » (سورة الذاريات آية ٤٩) ، ويقول تعالى : « سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون » (سورة يس ، آية ٢٦) .

وقد يطمئن عقل الإنسان إلى معاني مثل هذه الآيات بعد أن اكتشف العلم الحديث وحدة التركيب الذري للكائنات على اختلافها ، وأن الذرة الواحدة تتكون من الكترون وبروتون .

وقد صور لنا الفيلسوف المعاصر برتراند رسل العالم الطبيعي بعد اكتشاف أينشتاين

(٢٩) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٦٨ .

(٣٠) سورة فصلت ، آية ١١ ، ومن الافتراضات العلمية الآن أنه في أول تاريخ مجرتنا كانت هناك سحابة من غبار ذي تركيب كوني يشبه السديم ، واخذت واحدة من سحابات عديدة تتكثف على هيئة نجوم تشبه الشمس بينما دار حولها قرص من غبار وغاز سرعان ما تكسر إلى دوامات ذات حجوم وترتيب مختلف في داخل أي منطقة نصف قطرية يزداد حجمها كلما بعدت عن الشمس وبالتحامي هذه الدوامات عند التماسها أصبحت كلاً منفصلة من الغاز على أبعاد نصف قطرية من الشمس . وقد أطلق العلماء على هذه الكتل المنفصلة اسم الكواكب الابتدائية .

(انظر الدكتور زغلول النجار : محاولات الإنسان لتقدير عمر الأرض ، محاضرات الموسم الثقافي ١٩٦٨ - ١٩٦٩ ، لجامعة الكويت ، ص ٥٠٢) .

الانسان والكون في الاسلام

لنظريته في النسبية « ٣١ » قائلا : « درسنا العالم الطبيعي فوجدنا ان المادة عند العلم الحديث قد فقدت صلابتها وعنصريتها اذ حلها العلماء الى مجموعات ذرية ، كل مجموعة منها ننحل الى ذرات ، وكل ذرة تعود بدورها فتنحل الى كهارب موجبة وكهارب سالبة » (٢١) .

ولعل من الآيات القرآنية التي اتضح معناها على ضوء ما وصلت اليه الفيزياء المعاصرة من هذه النتائج ، قول الله تعالى : « وترى الجبال نحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي اتقن كل شيء » (سورة النمل ، آية ٨٨) .

فالجبال وما اليها من الأجسام المادية مدركة لنا على انها ثابتة صلبة ، وليس الامر كذلك ، فهي عبارة عن عدد هائل من الذرات المنطوية على كهارب موجبة وأخرى سالبة ، مردها الى اشعاعات فهي لذلك أشبه شيء بالسحاب من حيث انه عارض ومتخلخل . يقول برتراند رسل « ثم مضى العلماء في التحليل فحللوا هذه الكهارب نفسها (التي تتكون منها الذرة) الى اشعاعات . .) وللفيزياء النظرية جانب آخر هو نظرية النسبية ، وهي نظرية ذات نتائج فلسفية هامة ، منها تحويل العالم الطبيعي الى متصل من الحوادث ذي اربعة أبعاد بعد ان كان سلسلة من حالات ذوات ثلاثة أبعاد لعالم مؤلف من قطع من المادة لها صلابة وثبات » ، ثم هو يقول بعد ذلك : « وليس في علم الفيزياء ما يبرهن على أن الخصائص الذاتية للعالم الطبيعي تختلف عن خصائص العالم العقلي ! » (٢٢) .

ويبين عالم الطبيعة أدوين فاست كيف أن النظر في المادة التي منها نشأ الكون نظرة علمية تحليلية يؤدي بنا في النهاية الى الايمان بوجود الله قائلا :

« وعندما تحاول العلوم أن تفسر لنا منشأ الكون نجدها تبين لنا في ضوء ما لدينا من المعلومات عن الطبيعة النووية كيف تتفاعل الجزيئات الأساسية لكي تكون لنا جميع العناصر المعروفة فجميع العناصر التي يتألف منها هذا الكون تبدأ ببروتونات لها خواص معينة وقوة جاذبة تجعلها تنضم بعضها الى بعض .

« أما كيف نشأت هذه البروتونات ذاتها ، ولماذا كان لها هذه الصفات بالذات ، فان ذلك ما لم تستطع أن تقدم له العلوم شرحاً أو بياناً .

« ومهما بالغنا في تحليل الأشياء وردها الى أصولها الاولى فلا بد أن نصل في نهاية المطاف الى ضرورة وجود قوانين طبيعية تخضع لها ذرات هذا الكون ، ويعد ذلك في ذاته دليلاً على وجود اله قادر مدبر هو الذي قدر لكل ظاهرة من ظواهر هذا الكون أن تسير في طريقها المرسوم (٣٣) ، وقد خلق الله الالكترونات والنيوترونات وجعل لها خواصها المعينة ، فرسم لها بذلك سلوكها واقدارها » (٣٤) .

الكون اذن لا حقيقة له الا من حيث ما اثبت الله له من الوجود بتجميع عناصره على النحو

(٣١) موجز الفلسفة ، ترجمة الاستاذ الدكتور زكي نجيب محمود ، بعنوان « الفلسفة بنظرة علمية » مكتبة الإنجلو المصرية ، ١٩٦٠ ، ص ٢٥٨ .

(٣٢) انظر موجز الفلسفة ص ٢٥٨ ، ٢٦١ - ٢٦٢ .

(٣٣) هذا هو ما تشير اليه الآية الكريمة : « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » (سورة الفرقان آية ٢) .

(٣٤) الله يتجلى في عصر العلم ، ص ، ٩٦ .

الذى وضحه لنا العالم الحديث ، وهي عناصر تبدأ ببروتونات لها خواص معينة وقوة جاذبه تجعلها ينضم بعضها الى البعض الاخر . ومهما بدت موجودات هذا الكون ثابتة صلبة في ادراكنا نحن ، فانها في حقيقتها ليست سوى ذرات تعود بدورها فتنحل الى اشعاعات . فليس ثمة حقيقة الا موجد الكون وما عداه من الكائنات هو أشبه شيء بوهم عارض كما يقول بعض صوفية الاسلام .

والله اذن هو العلة المسكة بالعالم ، والحافطة عليه وجوده ولو لم يكن ذلك لتلاشى ، وهذا هو معنى قوله تعالى : « ان الله يمسك السماوات والارض أن تزولا » (سورة فاطر ، آية ٥١) .

وقد اشار بعض مفكرى الاسلام الى معنى كون الله حافظا للعالم ، أو خالقا له باستمرار ، في شيء من التفصيل :

يقول ابن حزم الاندلسي ما نصه : « والله تعالى خالق لكل مخلوق في كل وقت . . قال عز وجل : « ثم أنشأناه خلقا آخر » (سورة المؤمنون ، آية ١٤) ، وقال تعالى « خلقنا من بعد خلق » (سورة الزمر ، آية ٦) ، فصح أن في كل حين يجبل الله تعالى أحوال مخلوقاته ، فهو خلق جديد ، والله تعالى يخلق في كل حين جميع العالم خلقا مستأنفا دون أن يفنيه » (٣٥) .

ويقول الكندي ان « الله هو المبدع المسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من أمساكه وقوته الإباد واندر » (٣٦) .

وكذلك يذهب ابن عطاء الله السكندري الى القول بأن الله هو العلة التي تمت الموجودات بعد وجودها بالوجود ، وهذا هو ما يسميه بالامداد على نحو ما يتبين من قوله في « الحكم » : « نعمتان ما خرج موجود عنهما ، ولا بد لكل مكوّن منهما : نعمة الإيجاد ونعمة الامداد » (٣٧) .

وهو يقول ايضا : « أمد (الله) كل موجود بوجود عطائه ، وحفظ وجوده (أى وجود الله) وجود العالم بامداد بقائه » (٣٨) .

وجدير بالذكر أن ما يذهب اليه مفكر الاسلام الذين ذكرنا في هذا الصدد متفق مع ما يذهب اليه بعض الفلاسفة المحدثين في أوروبا ، من القول بالخلق المستمر (Création Continué) مثل ديكارت (٣٩) ومالبران (٤٠) .

ونعود مرة أخرى الى خلق الله للأشياء فنقول :

ان الله خلق كل شيء في هذا الكون بقدر ، أى بتقدير كمي وزماني وفق ماهية سابقة . وان شئت قلت : حدده واعطاه أوصافه وجعل له رتبة وجودية معينة ، يقول ابن حزم : « ومعنى

(٣٥) الفصل ، ج ٥ ، ص ٥٥ .

(٣٦) رسائل الكندي ، تحقيق الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، الجزء الاول ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ١٦٢

(٣٧) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٩١ .

(٣٨) التنوير في اسقاط التدبير ، القاهرة ١٣٤٥ هـ ، ص ٥٢

39. Descartes : Discours de la methode, œuvres de Descartes, ed. Libraire Joseph Gibert P. 47 ; Les principes de la philosophie PP. 192-193.

40. Malbranche : Entretiens métaphysiques, VII, 7 ed. Fontana 1,150.

الانسان والكون في الاسلام

القدر في اللغة العربية الترتيب والحد الذي ينهي اليه الشيء . فقول : قدرت البناء تقديرا اذا رتبته وحددته » .

« قال تعالى : « وفدر فيها أقوانها (سورة فصلت ، آية ١٠) ، بمعنى رتب أقوانها وحددها . وقال تعالى : « انا كل شيء خلقناه بقدر » (سورة الفجر ، آية ٤٩) يريد تعالى : بربنة وحد . فمعنى قضى وقدر : حكم ورتب ، ومعنى القضاء والقدر : حكم الله تعالى في شيء بحمده وذمه ، وبكونه وترتيبه على صفة كذا ، والى وقت كذا » (٤١)

والآيات التي تشير الى تقدير المخلوقات تقدير اكميا خاضعا للقياس او الحساب كثيرة في القرآن ، وحسبنا أن نشير هنا الى بعضها : « وخلق كل شيء فقدره تقديرا » ، (سورة الفرقان آية ٢)

« والسمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم » (٤٢) .

« فالق الاصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم » (سورة الانعام ، آية ٩٦) .

« ألم نخلقكم من ماء مهين . فجعلناه في قرار مكين . الى قدر معلوم . فقدرناه فنعم القادرون » (سورة المرسلات ، آية ٢٠ - ٢٣) .

« سبح اسم ربك الاعلى . الذي خلق مسوى . والذي قدر فهدى » (سورة الاعلى ، آية ١ - ٣) .

« والسماء وضعها ورفع الميزان » (سورة الرحمن ، آية ٧) .

« والأرض مددناها والقبنا فيها رواسي وأنبتنا فيها كل شيء موزون » (سورة الحجر ، آية ١٩) .

ومن الآيات التي تشير أيضا الى تقدير المخلوقات تقديرًا زمنيًا قوله تعالى :

« أن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر » (سورة يونس ، آية ٣) .

« هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك الا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون » (سورة يونس ، آية ٥) .

« وأن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون » (سورة الحج ، آية ٤٧) .

« يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » (سورة السجدة آية ٥) .

« تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة » (سورة المعارج ، آية ٤) .

(٤١) الفصل ، ج ٣ ، ص ٥٢ .

(٤٢) سورة يس ، آية ٣٨ - ٣٩ . والمقصود بالعرجون القديم فرع النخل اليابس ، أي أن القمر لا حياة فيه ، وهذا هو ما تأكد بعد الهبوط عليه .

ونمة ملاحظة هامة هنا ، وهى أن اختلاف التقدير فى الأيام على النحو الذى نشير اليه بعض آيات القرآن ، يفهم اذا علمنا أن الزمان هو أمر نسبي ، وهو كما نعلم يقدر بحركة الافلاك فى مجموعتنا الشمسية ، أما خارج نطاق هذه المجموعة فليس ثمة زمان بالمعنى الذى نفهمه نحن على هذه الارض .

هذا عن خلق الله للموجودات بمقدار ، أى تحديدها من ناحية الكم وفى الزمان .

أما عن ماهية كل موجود أو طبيعته الخاصة به ، فقد أشار القرآن إليها فى قوله تعالى :

« قال ربنا الذى أعطى كل شئ خلقه نه هدى » (سورة طه آية ٤) . وفى قوله تعالى « لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم » (سورة التين ، آية ٤) .

ويتحدث ابن حزم عن أن الله قد جعل لكل موجود طبيعة معينة قائلا : « وكل هذه الطبائع (التى للموجودات) والعادات مخلوقة ، خلقها الله عز وجل . فرب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً ولا يمكن تبديلها عند كل ذى عقل . كطبيعة الانسان بأن يكون ممكناً له التصرف فى العلوم والصناعات ان لم تعترضه آفة ، وطبيعة الحمير والبغال بأنه غير ممكن منها ذلك ، وكطبيعة البر « أى القمح » ان لا ينبت شعيراً ولا جوزاً ، وهكذا كل ما فى العالم » (٤٢)

وهكذا يمكن القول بحسب الاسلام ان الله قد خلق كل مخلوق وفق ماهية سابقة له . وهذا مخالف لما يذهب اليه اصحاب الفلسفة الوجودية فى العصر الحاضر من القول بان الوجود سابق على الماهية .

وينبه القرآن الكريم بعد هذا كله الى أن الكون كله يسوده نظام محكم لا تفاوت فيه ولا نقص . يقول تعالى : « الذى خلق سبع سماوات طباقاً ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور . ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئاً وهو حسير » (٤٤) . وبقول تعالى : « أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج » (٤٥) .

وليس أدل على انتظام أمر الكون من أنه خاضع لقوانين ثابتة ، أو - على حد تعبير القرآن لسنن لا تتبدل .

ولا بد لنا من الوقوف عند هذه النقطة لفصل الكلام فيها ، ليتبين للقارئ أن القرآن حين يوجه العقول الى اكتشاف سنن الكائنات إنما يدعو دعوة صريحة الى العلم بالمعنى الذى نفهم منه فى عصرنا .

فالقرآن يذكر فى آيات كثيرة أن الله قد خلق المخلوقات على اختلافها بالحق ، وهذا يعنى أنها لم تخلق باطلاً أو عبثاً أو على أى نحو انفق . يقول تعالى :

« أولم يتفكروا فى أنفسهم ما خلق الله السماوات والارض الا بالحق وأجل مسمى » (سورة الروم ، آية ٨) .

(٤٣) الفصل ، ج ٥ ، ص ١٦ .

(٤٤) سورة الملك ، آية ٣ - ٤ . والنظور هى الشقوق ، والمقصود أنك لا ترى اختلافاً .

(٤٥) سورة ق ، آية ٦ . والمقصود بقوله تعالى : « ما لها من فروج » ليس فيها عيوب أو نقائص .

الانسان والكون في الاسلام

« وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق ولكن اكفرهم لا يعلمون » (سورة الدخان ، آية ٣٨ - ٣٩)

« خلق السماوات والأرض بالحق وصوركم فأحسن صوركم وإليه المصير » (سورة التافان ، آية ٣) .

ومعنى كلمة « الحق » الواردة في مثل هذه الآيات ، ما يوجد بمقتضى الحكمة ، كما يذكر الراغب الأصفهاني في « مفردات غريب القرآن » (٤٦) ولذلك توصف أفعال الله كلها بأنها حق ، أي أنها تصدر عن الله بمقتضى علمه وحكمته .

والحكمة نفضي أن الموجودات في الكون إنما توجد وفق قوانين معينة (٤٧) ، والا لم تكن حكمة ، وهذه القوانين ليست شيئاً أكثر من ربط الأسباب بمسبباتها ، وإلى هذا يشير ابن رشد ، في عبارات تدل على علمية تفكيره ، قائلاً : « الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء . وإذا لم تكن لتسبب أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود ، فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره . كما أنه لو لم تكن هنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلاً ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع .

« وإى حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تأتي بأى عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار مثلاً يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف ؟

« وهذا كله إبطال للحكمة ، وإبطال للمعنى الذى سمي به (الله) نفسه حكيماً . تعالى وتقدس است أسماؤهم عن ذلك » (٤٨)

وعلى ذلك فإن « بناء المسببات على الأسباب هو الذى يدل على أنها (أى الموجودات) صدرت عن علم وحكمة » (٤٩) .

وبشئ يسير من التأمل يدرك الإنسان أنه لا بد أن تكون هناك قوانين معينة للظواهر الكونية ، هي مظهر حكمة الخالق تعالى .

فالذى ينظر إلى السماء يرى النجوم والكواكب معلقة في الفضاء دون أن تستند إلى شيء ، يقول تعالى : « الله الذى رفع السماوات بغير عمد ترونها » (سورة الرعد ، آية ٢) ، ومثل هذا التنبيه القرآني من شأنه أن يدفع الإنسان إلى التساؤل عن علة وجود الأجرام في السماء على هذا النحو .

(٤٦) مفردات غريب القرآن ، مادة : « حق » .

(٤٧) يطلق على الموجودات في القرآن أحياناً وصف الكلمات ، وهى لا تتبدل من حيث قوانينها ، يقول ابن حزم : « لا تبدل لكلماته » ، فصح أنه لا تبدل لما رتبته الله مما أجرى عليه خلأقه » ، الفصل ، ج ١ ، ص ٨٥ . وانظر سورة الانعام ، آية ١١٥ ، وسورة الكهف ، آية ٢٧ .

(٤٨) الكشف عن مناهج الأدلة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٤١ .

(٤٩) نفس المراجع ، ص ٨٨ .

ثم اذا بالانسان يهتدى الى قوانين الجاذبية والحركة والنسبية وما الى ذلك ، فنعرف الاسباب الحقيقية لتلك الظاهرة .

وكذلك المتأمل في ظاهرة تعاقب الليل والنهار يتساءل عن السر في تعاقبهما ، فيجيبه القرآن بما يفيد كروية الأرض ودورانها المستمر ، فيقول تعالى : « يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل » (سورة الزمر ، آية ٥) .

وليس هذا فهماً معاصراً لهذه الآية ، وانما هو فهم قديم توصل اليه علماء المسلمين قديماً بفضل القرآن ، وفي ذلك يقول ابن حزم : « ان واحداً من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الامامة بالعلم رضي الله عنهم لم ينكروا تكوير الأرض ، ولا يحفظ لأحد منهم في دفعه كلمة ، بل البراهين من القرآن والسنة قد جاءت بتكويرها . قال الله عز وجل : « يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل » . وهذا أوضح بيان في تكوير بعضها على بعض ، مأخوذ من كور العمامة وهو ادارتها » (٥٠) .

ومن الظواهر الطبيعية التي بجمل القرآن الكريم الاشارة الى اسبابها بما لا يختلف عما هو معروف من العلم الحديث ، السحاب والمطر والبرق نقول تعالى :

« الله الذي يرسل الرياح فتنبئ سحاباً فيبسطه في السماء كيف يشاء ويجعله كسفاً فترى الودق يخرج من خلاله فاذا اصاب به من يشاء من عباده اذا هم يستنبشرون » (٥١) .

« ألم تر أن الله يزجى سحاباً ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاماً فترى الودق يخرج من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه عن من يشاء يكاد سنا برقه يذهب بالابصار » (سورة النور ، آية ٤٣) .

ان القرآن بمثل هاتين الآيتين يدفعنا الى علمية التفكير المتمثلة في ربط الظواهر الطبيعية بعلمها الحقيقية لا الوهمية ، فالسحاب والمطر والبرق ترتبط في حدوثها بعوامل معينة كحرارة الشمس ومياه البحر وبخار الماء المتصاعد بفعل الحرارة والرياح واحتكاك السحب حين تتجمع .

هذه أمثلة قليلة مما يزخر به القرآن من آيات نحت عقل المفكر على اكتشاف قوانين الطبيعة التي هي مظهر نظام الكون ، كما أنها في نفس الوقت دلالات على أن هذا الكون لم يخلق باطلا أو عبثاً ، وأن له غاية .

وصدق الله تعالى اذ يقول : « وما خلقنا السماوات والأرض باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار » (سورة ص ، آية ٢٧) .

وانظر الى العلم بالكون وقوانينه حينما ينتهى الى الايمان بالله في صورة رائعة يقدمها لنا سيسل هامان اذ يقول .

« فاذا رفعنا أعيننا نحو السماء فلا بد أن يستولي علينا العجب أكثر ، من كثرة ما نشاهده فيها من النجوم والكواكب السابحة فيها ، والننى تتبع نظاماً دقيقاً لا تحيد عنه قيد أنملة ، مهما

الانسان والكون في الاسلام

مرت بها الليالي، وتعاقبت عليها الفصول والأعوام والقرون . انها تدور في أفلاكها بنظام يمكننا من التنبؤ بما يحدث من الكسوف والخسوف قبل وقوعه بفرون عديدة .

« فهلا يظن أحد بعد ذلك أن هذه الكواكب والنجوم قد لا تكون أكثر من تجمعات عشوائية من المادة تتخبط على غير هدى في الفضاء ؟ وإذا لم يكن لها نظام ثابت ، ولم تكن تتبع قوانين معينة، فهل كان من الممكن أن يثق الانسان بها ، ويهتدى بهديها في خضم البحار السبعة ، وفي الطرق الجوية التي تتبعها الطائرات (٥٢) .

« الحق انة من قطرة الماء التي رايناها تحت المجهر الى تلك النجوم التي شاهدناها خلال المنظار المكبر ، لا يسع الانسان الا ان يمجّد ذلك النظام الرائع وتلك الدقة البالغة والقوانين التي تعبر عن تماثل السلوك وتجانسه .

« ولولا نقة الانسان في أن هنالك قوانين يمكن كشفها وتحديدّها لما اضاع الناس أعمارهم بحثا عنها فبدون هذا الاعتقاد وتلك الثقة في نظام الكون يصير البحث عبثا ليس وراءه طائل .

« ولو أنه كلما اجريت تجربة أعطت نتيجة مخالفة لسابقتها بسبب توقعها على المصادفة أو عدم وجود قوانين مسيطرة فأى تقدم كان من الممكن أن يحققه الانسان ؟ .

« لا بد ان يكون وراء كل ذلك النظام خالق أعلى . فليس مما يقبله العقل أن يكون هناك نظام أو قوانين دون أن يكون وراءها عقل أعلى ومنظم مبدع .

« وكلما وصل الانسان الى قانون جديد فان هذا القانون ينادى قائلا : ان الله هو خالقى وليس الانسان الا مكتشفا ! » (٥٣) .

خلاصة القول فيما سبق ان معالم صورة الكون في الاسلام تتحدد على النحو التالي : -

الكون كله حادث مخلوق ، وكل ما فيه من الكائنات له بداية ونهاية ، والله تعالى هو الذى خلقه بما فيه من عوالم متعددة ومخلوقات نعلم بعضها ولا نعلم عن البعض الآخر شيئا ، وان الكون لعظم اتساعه غير محصور في مداركنا ، ولذلك لا يمكن القطع بأنه يتناهى أو لا يتناهى . وكذلك فان الله لم يخلق عوالم الكون دفعة واحدة وإنما خلقها على سبيل التدرّج أو التطور ، وأن الموجودات جميعا في الكون من أصل واحد . والله هو المسك للكون أو الحافظ عليه وجوده، ولولا ذلك لتلاشى، وأن خلقه للموجودات مستمر . وحين خلق الله مخلوقاته فانه خلقها بقدر ، أى بتقدير كمي وزماني وفق ماهيات سابقة . والكون كله يسوده نظام دقيق محكم اذ أن جميع الموجودات فيه خاضعة لقوانين مطردة ثابتة لا تتبدل ، وهذا هو معنى ايجادها بالحق ، أى بمقتضى حكمه معينة .

واذ قد تبينت صورة الكون على هذا النحو ننقل الى البحث عن الانسان من حيث علاقته بالكون : كيف وجد فيه ، وما هى طبيعته المميزة له ، وما هى رسالته في هذه الحياة التى يحياها

(٥٢) هذا هو معنى قوله تعالى : « وعلامات وبالنجم هم يهتدون » ، سورة النحل ، آية ١٦ .

(٥٣) الله يتجلى في عصر العلم ، ص ١٤٤ .

على الارض ، وما معنى تسخير الكون له ، أو ملاءمته لوجوده ، وهل لحياته غاية أبعد من تلك التي تتحقق على الارض ؟ كل أولئك تساؤلات نحاول أن نجيب عليها فيما يلي :

الانسان بحسب ما ورد في القرآن الكريم هو محور هذا الكون، وعلى قمة مخلوقاته وموضع التكريم والعناية الالهية فيه ، خلقه الله في أحسن تقويم وجعله في أكمل صورة . يقول تعالى : « لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم » سورة البين ، آية ٤ ، ويقول تعالى : « وصوركم فأحسن صوركم » (سورة غافر ، آية ٦٤) .

أما كيف تم خلق الانسان ، فهذا مما لا نستطيع الوقوف على حقيقته ، صحيح أن في القرآن الكريم ما يشير الى قصة خلق آدم ، وكيف علمه الله الاسماء كلها ، وأمر الملائكة بالسجود له فسجدوا الا إبليس ، وكيف أخطأ هو وزوجه فأمرهما الله بالهبوط الى الارض ، (سورة البقرة آية ٣٠ وما بعدها ، ولكن هذه كلها اشارات الى أمور غيبية لا نعرف كنهها ، وهي أيضا مما يحتمل تأويلات تستى .

وقد أصاب ابن حزم حيث يقول : « فلنناعلم ولا أحد من الناس كيفية ذلك (أى بدء الخلق) ، وهذا نص قوله تعالى : « ما أشهدتهم خلق السماوات والارض ولا خلق أنفسهم » (سورة الكهف آية ٥١) . أما ما كان بعد ابتداء الخلق فمعروف الكيفيات ، قال تعالى : « وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته » (سورة الانعام آية ١١٥) ، فصح أنه لا تبديل لما رتبته الله مما أجرى عليه خلائفه » (٥٤) :

ولا يعيب الانسان المفكر ابداً ان يقر بعجز عقله الآن عن ادراك حقيقة ما ، فما أكثر ما لا نعرفه بيقين ، وإنما الذى يعيبه حقا هو أن يسارع فينكرها بمجرد الانكار ، أو يخوض في الكلام عنها متأولا بما لا يعرف .

وإذا كان العلماء يحددون الآن بدء ظهور الانسان على هذه الارض بما يقرب من مليون سنة ، استناداً الى أقدم الحفريات ، فهذا يدل على ان الانسان قد جاء خاتمة لسلسلة من المخلوقات أدنى منه سبقته على هذه الارض ، بل ان الانسان نفسه تطور على هذه الارض ماراً بمراحل متتالية حتى بلغ الى ما بلغ اليه من كمال، يقول تعالى :

« هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا » (سورة الانسان ، آية ١) .

« ما لكم لا ترجون لله وقارا . وقد خلقكم اطوارا . ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا . وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا . والله أنبتكم من الأرض نباتا . ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا » (سورة نوح آية ١٢-١٨) .

ولكن التطور الذى تشير اليه مثل هذه الآيات في القرآن اشارات مجملة انما يتعلق بالانسان من حيث هو كائن مادي ، لا من حيث هو كائن روحي، فالانسان بالاعتبار الاول نشأ على هذه الارض وتطور، أما بالاعتبار الثاني فقد كان له وجود روحي سابق في عالم آخر - وهو ما تشير اليه قصة خلق آدم في القرآن - وان كنا لا ندري كيفيات هذا الوجود .

الانسان والكون في الاسلام

يقول تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا »
(سورة الاسراء ، آية ٨٥) .

أما القول بأن الانسان مادة فقط ، فهو قول ينقضه ما يعرفه الانسان بفطرته فهو كائن بعبي ذاته ، والمادة لا تعي ذاتها .

وأكثر من ذلك هو الكائن الوحيد من بين سائر الكائنات الأخرى الحية القادر على استخلاص اسد انواع المعرفة بجريداً بعمليات ذهنية في غاية من التعقيد ، ولا حدود لانطلاقه في هذا السبيل .

والانسان حين يعتمد الى تأمل ذاته ، أو مايسميه علماء النفس بالانسبطن (Introspection) لا يدرك مادة ، وإنما يدرك فكراً .

وبتعبير أكثر دقة يدرك حالات متتابعة من التفكير ، هي ما يطلق على مجموعه الذات المفكرة ، أو بتعبير علماء النفس الأنا (Ego) ، على اعتبار ان وحدة الظاهر النفسية تستلزم أصلاً ان تصدر عنه .

ان استمرار حياة الانسان الوجدانية في تيار واحد لا انقسام فيه ولا انفصام ، او بعبارة أخرى شعوره من أول عمره الى آخره بحركة فكره المتصلة في الزمان ، يتبت له ان ذاته المفكرة متميزة عن البدن تماماً ، وان كانت هي علة تدبيره وحركته .

ولما كان الانسان يدرك هذا كله من نفسه مباشرة ، فأنه غير محتاج في اثبات صدقه الى دليل من خارج ، فالحدس دائماً أقوى من البرهان .

والانسان يدرك من نفسه ايضاً بطريق مباشر انه حين يسلك فانما يسلك بمقتضى حوافز معينة وليس عشوائياً . ولا نستطيع ان نصف كل هذه الدوافع بانها مادية . ولهذا فان مظاهر سلوك الانسان من أشد الامور تعقيداً اذ لا يمكن تفسيرها آلياً . ولم ينجح علماء النفس بعد في اخضاع جميع الظواهر النفسية في الانسان الى القياس الكمي . وعلى سبيل المثال فان مجال العواطف الانسانية لا يزال الى الآن من اغمض المجالات في علم النفس .

كل هذا يدلنا على الفارق بين الانسان وبين غيره من الكائنات الحية وغير الحية . وهو الفارق الذي يكمن في أن الانسان حين يصدر في سلوكه فانما يصدر عن ارادة واعية وفكر استدلالى ، والفكر غير خاضع لقوانين المادة ، وهي لا تفسرنا شيئاً من تصورات المجردة وعملياته المعقدة .

ونحن اذا قلنا ان الانسان كائن ذو طبيعتين ، احدهما تتعلق بعالم المكان والزمان ، والأخرى تتعلق بعالم آخر غير مادي ، فان قولنا هذا ليس يعبر عن فكرة ميتافيزيقية بعيدة عن واقع الانسان كما يحسه هو نفسه مباشرة . فالانسان هو الكائن الوحيد الذي ينزع بشعوره وبفعله نزوعاً غريباً الى ما وراء المحسوس ، وهو نزوع يكاد ان يكون فطرياً فيه وملزماً لطبيعته ، فكيف يمكن اغفال دلالات ذلك ؟

ونعود الان الى ما كنا بصددده ، فنقول : ان الانسان نشأ ونطور على هذه الارض ، ولكن بعد وجود سابق لا ندري كنهه في عالم آخر غير هذا العالم المحسوس .

ومن الآيات القرآنية التي لها دلالة على ما ذكرنا قول الله تعالى :

« واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا من هذا غافلين » (سورة الاعراف ، آية ١٧٢) .

ويذكر فخر الدين الرازي عند تفسيره لهذه الآية أن صوفية الاسلام يأخذون في تفسيرها برأى مؤداه أن الارواح البشرية موجودة قبل الابدان ، وأن الاقرار بوجود الاله من لوازم ذوابها وحقائقها (٥٥) .

والواقع أن صوفية الاسلام لم يكونوا هم وحدهم الذين فهموا تلك الآية الكريمة على هذا النحو ، ولكن يشاركونهم في هذا الفهم ابن حزم على الرغم من أنه من أئمة الظاهرية ، فهو يقول :

« ان الله تعالى قد نص كما ذكرنا أنه اخذ من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم ، وهذا نص جلي على أنه عز وجل خلق انفسنا كلها من عهد آدم عليه السلام ، لأن الاجساد حينئذ بلا شك كانت تراباً وماء . وايضا فان المكلف المخاطب انما هو النفس لا الجسد . فصح يقينا أن نفوس كل من يكون من بنى آدم الى يوم القيامة كانت موجودة مخلوقة حين خلق آدم بلا شك . ولم يقل الله عز وجل انه افنانا بعد ذلك . ونص تعالى على أنه خلق الارض والماء حينئذ بقوله تعالى : « وجعلنا من الماء كل شيء حي » (سورة الانبياء آية ٣٠) ، وقوله تعالى : « خلق السماوات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش » (سورة الاعراف ، آية ٥٤) . واخبر عز وجل انه خلقنا من طين ، والطين هو التراب والماء ، وانما خلق تعالى من ذلك أجسامنا ، فصح ان عنصر أجسامنا مخلوق منذ أول خلقه تعالى السماوات ، وأن ارواحنا ، وهى انفسنا ، مخلوقة منذ أخذ الله تعالى عليها العهد » (٥٦) .

وفي رأينا أنه لا يزال وراء النصوص الدينية المتعلقة بخلق الانسان من الأسرار ما لا نعلم .

كما أن علم الانسان بنفسه وبإمكاناته الهائلة لا يزال محدوداً الى الآن ، وربما استطاع الانسان ان يعرف من الكون المادى أكثر مما استطاع ان يعرفه عن أسرار نفسه .

مهما يكن من شيء ، فإن الله تعالى خلق الانسان ، وشاء ان تكون هذه الارض مستقراً له الى وقت معلوم ، وفي ذلك يقول تعالى : « ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين » (سورة البقرة ، آية ٣٦) .

والانسان في هذه الدنيا صاحب رسالة فقد استخلفه الله على الارض ليعمرها ويستخرج خيراتها لا ليزهد فيها وينصرف عنها ، وهذا هو معنى الاستخلاف في قوله تعالى : « ائني جاعل في الارض خليفة » (سورة الانعام ، آية ١٦٥) .

على أن هذا الاستخلاف لا يخلو من الامتحان ، فقد أراد الله لهذا الانسان أن تعاني نفسه من الصراع بين نوازع الخير والشر فيما هو مستخلف فيه ، وهو صراع نكتمل من خلاله

(٥٥) مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ ، ج ٥ ، ص ٣١٢ وما بعدها .

(٥٦) الفصل ، ج ٢ ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

الانسان والكون في الاسلام

نخصيته ، وترتقى من الناحيتين الروحية والمادية، فيتهيأ بهذا لحياة أخرى غير هذه الحياة، والقانون الذى يحكم هذا كله هو : الجزاء على قدر العمل ، يقول تعالى :

« وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلوكم فيما آتاكم . » (سورة الانعام ، آية ١٦٥) .

« هو الذى جعلكم خلائف في الأرض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم الا مقتنا ولا يزيد الكافرين كفرهم الا خسارا » (سورة فاطر ، آية ٣٩) .

« انا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا » (سورة الكهف ، آية ٧) .

« ولا تجزون الا ما كنتم تعملون » (سورة يس ، آية ٥٤) .

« يومئذ يصدر الناس اثنان ليروا اعمالهم . فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره . ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » (سورة الزلزلة ، آية ٦ - ٨) .

وكان من مظاهر رحمة الله ان جعل في الانسان عقلا ليستطيع به ادراك اسرار الكون ومعرفة خالقه ، وترتيب أمور معاشه في هذه الدنيا على أفضل وجه . وهذا العقل هو الأمانة التى يذكر القرآن ان الانسان قد حملها (انظر : سورة الاحزاب (آية ٧٢) . وبواسطة العقل ايضا يستطيع الانسان ان يميز بين الخير والشر ، والتقوى والفجور ، كما يفهم من قوله تعالى : « ونفس وما سواها . فآلهما فجورها وتقواها » (سورة الشمس آية ٧ - ٨) .

ومن مظاهر رحمة الله بالانسان ايضا ارسال الرسل بالبينات ، لعلمه تعالى بأن شهوات الانسان وأهواءه قد تنحرف بعقله الى مسالك الشر . وكان أن تتابعت الرسائل مسيرة المجتمعات الانسانية في تطورها الصاعد آخذة بيد البشرية الى أسباب ارتقائها الروحي والمادى حتى كانت الرسالة المحمدية فختمت بها الرسائل ، وتحققت بها الرحمة كاملة ، يقول تعالى : « وما ارسلناك الا رحمة للعالمين » (سورة الانبياء ، آية ١٠٧) .

جاء الاسلام لنوع الانسان بالتوحيد الخالص الذى لا تشوبه شائبة ، وتم بلاغ السماء للناس جميعا ، وتأكدت أهمية الانسان على هذه الأرض وكرامته وعزته ، وتحددت صلته بربه ، وبأشباهه من الناس ، على اسس واضحة ، ونركت للناس مصالحهم المرسلة يعالجونها كلما جدت وقائع جديدة في حياتهم وانتهت مرحلة الاعتماد على الخوارق في اثبات الرسائل بوصول البشرية الى مرحلة الاعتماد على العقل في معرفة الكون وخالقه .

لهذا كان العقل دعامة أساسية من دعائم الاسلام ، واستخدام العلم من أقوى الوسائل الى تحقيق رسالة الانسان على هذه الأرض ، وهي أن يعمرها ويستغل خيراتها الى أبعد الحدود .

ونظرة الى تاريخ حضارة الانسان منذ وجد على هذه الأرض الى الآن كفيلة ببيان الحكمة الالهية من وجود الانسان ، فالتطور الهائل في امكانياته يدلنا على ان الله قد أوجد فيه من الاستعدادات ما لم يوجد في مخلوق آخر ، ولا زال مستقبل الانسان يحمل من الامكانيات في تسخير الطبيعة ما لا نعلم وما قد لا نتصور ، ومن ذا الذى كان فيما مضى يتصور وصول الانسان الى القمر ؟!

ان الانسان في الحقيقة هو فمة الموجودات في هذا العالم ، وهو بمثابة مرآة يتجلى فيها الكون كله ، وهو الكائن الوحيد على هذه الارض القادر على تعقل ما حوله واعطائه معنى وهدفاً ، وما اعمق المعنى في قوله تعالى : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » ، سورة الداريات ، آية (٢١) .

فليس غريباً أن يكرم الله الانسان لما فيه من هذه المعاني كلها ، وصدق الله اذ يقول : « ولقد كرّمنا بني آدم » (سورة الاسراء ، آية ٧٠) .

وليس غريباً كذلك أن يكون الانسان موضع العناية الالهية ليتمكن من استمرار الوجود على هذه الارض وليحقق رسالته .

والحقيقة ان من أقوى الدلائل على أن الانسان محور هذا الكون هو تلك الملاءمة التي يدركها ييسير تأمل بينه وبين العالم الذي يعيش فيه :

فالغلاف الجوي المحيط بالارض يحميها من الشهب والنيازك ، والهواء المحيط بالانسان ملائم لنفسه وظائف حياته ، ولا كذلك الطبقات العليا من الجو (٥٧) . ووجود الجبال يحفظ توازن الارض ، وتعاقب الليل والنهار فيه ملائمة لنوم الانسان وبقائه ، ونزول المطر من السماء هو بمقدار ما بنبت به النبات وينتفع به الانسان والحيوان ، وعدم اختلاط مياه البحار بمياه الانهار العذبة هو من اجل بقاء النبات والحيوان والانسان ، ووجود الاشجار فيه من الفوائد للانسان مالا يحصى ، وكذلك المعادن في باطن الارض . وهكذا فان كل ما نشاهده من هذا العالم المرئي انما بوحى البنا بأنه ملائم لحياة الانسان من كل الوجوه ، يقول تعالى :

« أنتم أشد خلقاً أم السماء بناها . رفع سمكها فسواها . وأغطش ليلها وأخرج ضحاها . والارض بعد ذلك دحاها . أخرج منها ماءها ومرعاها . والجبال أرساها . متاعا لكم ولانعامكم » (سورة النازعات ، آية ٢٧ - ٣٣) .

« أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج . والارض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج . تبصرة وذكرى لكل عبد منيب . ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد . والنخل باسقات لها طلع نضيد . رزقا للعباد وأحيينا به بلدة مبيتا كذلك الخروج » (سورة ق ، آية ٦ - ١١)

« ألم نجعل الارض مهادا . والجبال اوتادا . وخلقناكم أزواجا . وجعلنا نومكم سباتا . وجعلنا الليل لباسا . وجعلنا النهار معاشا . وبنينا فوقكم سبعا شدادا . وجعلنا سراجا وهاجا . وأنزلنا من المعصرات ماء نجاجا لنخرج به حيا ونباتا . وجنات ألفافا » (سورة النبا آية ٧ - ١٦) .

« وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يفتشى الليل النهار ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون . وفي الارض قطع متجاورات وجنات من اعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل ان في ذلك لايات لقوم يعقلون » (سورة الرعد آية ٣ - ٤) .

(٥٧) اشار القرآن الى عدم ملائمة الطبقات العليا لنفس الانسان في قوله تعالى :

« ومن يرد أن يغفله صدره فليغفل حرجا كانما بعمد في السماء » (سورة الانعام آية ١٢٥) ، وهو امر لم يكتشفه العلم الا حديثا .

الانسان والكون في الاسلام

« وهو الذى مرج البحرين هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج وجعل بينهما برزخا وحجرا محجورا » سورة الفرقان ، آية ٥٣ .

« وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكنناه فى الأرض وانا على ذهاب به لقادرون فانشأنا لكم به جنات من نخيل وأعناب لكم فيها فواكه كثيرة ومنها تاكلون » (سورة المؤمنون ، آية ١٨ - ١٩)

« أفرايتم الماء الذى تشربون . أنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون . ولو نشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون . أفرايتم النار التى تورون . أنتم أنشأتم شجرها أم نحن المنشئون . نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين . فسيح باسم ربك العظيم » سورة الواقعة ، آية ٦٨ - ٧٤ .

ان هذه الموافقة بين العالم والانسان ، والتى تشير اليها هذه الايات القرآنية ، وكثير غيرها فى القرآن الكريم ، تظهرنا أيضا على أن العالم لم ينشأ اتفاقا كما يقول الماديون . وقد عبر ابن رشد عن هذا المعنى الأخير قائلا :

« كما أن الانسان اذا نظر الى شىء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما ، وقدر ما ، ووضع ما ، موافق فى جميع ذلك للمنفعة الموجودة فى ذلك الشىء المحسوس ، والغاية المطلوبة منه ، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل ، او بغير ذلك الوضع ، او بغير ذلك القدر ، لم توجد فيه تلك المنفعة ، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الاشياء لوجود تلك المنفعة بالاتفاق كذلك الأمر فى العالم كله ، فانه اذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التى هي سبب الازمنة الأربعة وسبب الليل والنهار ، وسبب الامطار والمياه والرياح ، وسبب عمارة اجزاء الأرض ، ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات ، وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها ، وسائر الحيوانات البرية ، وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية ، والهواء للحيوانات الطائرة ، وانه لو اختلف شىء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التى ههنا ، علم على القطع انه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التى فى جميع اجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق ، بل ذلك عن قاصد قصده ، ومريد أرادته ، وهو الله عز وجل ، وعلم على القطع أن العالم مصنوع » (٥٨) .

ان نظرة ابن رشد الى ما فى الكون من نظام يدل على الغائية على هذا النحو يدل على علمية تفكره . ولو عاش ابن رشد فى عصرنا لعلم من أسرار الموجودات فى الكون ، ومن موافقتها لوجود الانسان ما لم يكن ليخطر له على بال ، ولتقوى دليله فى العناية بأكثر مما هو عليه .

ومن الطريف أن يعبر أحد العلماء المعاصرين ، هو ديل سوارثون دروبر ، عن نفس دليل ابن رشد الذى مر بك ، ولكن بلغة عصرنا ، فيقول :

« كيف نفسر ذلك النظام والإبداع الذى يسود هذا الكون ؟ هناك حلان : فأما أن يكون هذا النظام قد حدث بمحض المصادفة ، وهو ما لا يتفق مع المنطق أو الخبرة ، وما لا يتفق فى نفس الوقت مع قوانين الديناميكا الحرارية التى يأخذ بها الحديثون من رجال العلوم .

« وأما أن يكون هذا النظام قد وضع بعد تفكير وتدبير ، وهو الرأى الذى يقبله العقل والمنطق .

« وهكذا نرى العلاقة بين النبات والتربة تشير الى حكمة الخالق وتدل على بديع تدبيره .

« وأنا واثق أن الأخذ بهذا الرأي سوف يثير انتقاد المعارضين لهذا الاتجاه ممن لا يؤمنون بوجود الحكمة أو الفرض وراء ظواهر الطبيعة وقوانينها. ومعظم هؤلاء ممن يأخذون بالتفسيرات الميكانيكية ، ويطنون أن النظريات التي يصلون اليها في تفسير ظواهر الكون تمثل الحقيقة بعينها.

« ولكن هنالك من المسوغات ما يدعونا الى الاعتقاد أن ما وصلنا اليه من التفسيرات والنظريات العلمية ليس الاتفسيرات مؤقتة، وليست لها صفة الإطلاق أو الثبات .

« فإذا سلمنا بهذا الرأي تضاعف خطر المعارض في غرضية الكون أو وجود غاية منه .
نمما لا شك فيه أن هنالك حكمة وتصميما وراء كل شيء ، سواء في السماء التي فوقنا أو الأرض التي من تحتنا .

« أن انكار وجود المصمم والمبدع الاعظم يشبه في تجافيه مع العقل والمنطق ما يحدث عندما يبصر الانسان حقلا رائعا يموج بنباتات القمح الصفراء الجميلة ، ثم ينكر في نفس الوقت وجود الفلاح الذي زرعه والذي بسكن في البيت الذي يقوم بجوار الحقل !! » (٥٩)

وهكذا تبدو الغائية في الكون وفي الانسان في أجلى مظاهرها امام العقل العلمي المنصف الذي عرف حدوده وتخطى عن غروره بامكانياته .

وما أجل عبارة أينشتاين : « ان الشخص الذي يعتبر حياته وحياة غيره من المخلوقات عديمة المعنى ليس تعيسا فحسب ، ولكنه غير مؤهل للحياة » (٦٠) .

وإذا كانت حياة الإنسان على الأرض قصيرة للغاية إلا أنها عظيمة الانجازات . فهل ينتهي كل هذا فجأة ويضيع كفاح الإنسان كله على هذه الأرض ؟ وهل يستوى من بذل جهوده لخدمة الإنسانية وتعمير الأرض مع من أفسد فيها ؟ وهل يستوى العالم والجاهل والمحسن والمسيء ؟

لو كان الأمر كذلك، إذن تكون حياة الإنسان على الأرض عبثا لا معنى له ، وضياعا لا حد له !

لقد علم الله حين خلق الإنسان أنه قد يحتجب بشهواته وأهوائه عن رؤية الحقيقة فيقع في وهم كوههم الدهرية حين قالوا : « ما هي الأحياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » (سورة الجاثية ، آية ٢٤) .

ومن هنا بين الله تعالى للإنسان أن ثمة وراء حياته هذه حياة أخرى سيحاسب فيها على أعماله ، أن خيرا فخير وإن شرا فشر ، لا يستوى فيها العالم والجاهل ، ولا المؤمن والفاسق ، ولا الطيب والخبيث .

« قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (سورة الزمر ، آية ٩) .

« أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يسنون » (سورة السجدة ، آية ١٨)

« قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث » (سورة المائدة، آية ١٠٠).

الانسان والكون في الاسلام

وهذا هو العدل الذي يطمئن اليه قلب الانسان ويجعل لحياته معنى .

ان الايمان بحياة أخرى يدفع الانسان ايضا الى العمل الصالح النافع لأن هذا هو الطريق المؤكد الى السعادة .

لقد كتب عالم النفس وليم جيمس مقالا عنوانه (١١) : « هل للحياة قيمة » قال فيه ان الحياة تستحق أن نحياها اذا اعتقدنا بأن هذا العالم ليس الا جزءا من الوجود ، وأنه يوجد الى جوار عالمنا المحسوس قوى روحية خالدة ، ونوجد هذه القوى في عالم غير مرئي .

ان اعتقادنا في هذا العالم غير المنظور هو مصدر اعتقادنا بأن عالمنا المنظور خير للانسان . ومعنى الخيرية ملاممة عالمنا لحياة خلقية ودينية ناجحة . ان الاعتقاد في العالم غير المنظور يعطينا مجالاً جديداً وقوى جديدة نستعين بها حين نفقد معركة هذه الحياة ونصاب بالعجز أو اليأس . اننا حينئذ نشعر بالأمل والسعادة حينما نرتمي في أحضان ذلك العالم الفسيح .

لقد عبر وليم جيمس عن واقع الانسان حين جعل سعادته مرتبطة بايمانه بوجود عالم غيبي ، وهي سعادة لا يمكن أن يعرفها حق المعرفة الا من عانى تجربته دينية حقيقية لا شكلية . ولا كذلك الانسان الملحد فهو لا سبيل له الى تصور سعادة كهذه ، لانه اذا تفكر في مصيره يجد نفسه عاجزاً بأزاء الموت الذي يضع نهاية أخيرة لوجوده ، والذي لا مقر له منه في نفس الوقت . وهذا يدفعه الى انواع من التحديات العنيفة التي يحاول أن يؤكد بها ذاته . ومن بين صور هذه التحديات السعي الى هدم ما تعارف عليه المجتمع من قيم انسانية ، واقبال لا حد له على ملذات الحياة دون مبالاة بالغير ، وبطرق مشروعة وغير مشروعة . وهذا يفسر لنا لماذا يقترب الالحاد بالانانية المفرطة والحقده والحسد والضغينة وما الى ذلك من شرور أخلاقية . وهذا أمر طبيعي فما الذي يمكن أن يخشاه الملحد اذا كان يعتقد انه لا قيم تلزمه ، ولا بعث ولا حساب ، ولا نواب ولا عقاب ؟

ومن اطراف ما نجده في الفكر الاسلامي ردأعلى الملحدن المنكرين للبعث ما يورده الامام الغزالي (١٢) من محاوراة بين الامام علي رضي الله عنه وأحد الملحدن ، قائلا :

« قال علي كرم الله وجهه لبعض الملحدن : ان كان ما قلت (من انه لا بعث ولا حساب) حقاً ، فقد تخلصت وتخلصنا .

« وان كان ما قلناه (من وجود البعث والحساب) حقاً فقد تخلصنا وهلكنا »

ويعقب الامام الغزالي على هذا قائلا : وما قال (الامام علي) هذا عن شك منه في الآخرة ، ولكنه كلم الملحد على قدر عقله ! »

ويعبر الامام الغزالي عن هذه الفكرة ذاتها قائلا : « ليس في العقلاء الا من صدق باليوم الآخر وأثبت ثوابا وعقابا . فان صدق أولئك العقلاء في أمر الآخرة ، وكذب هو ، فانه يبقى في عذاب أبدي . وان كذبوا هم وصدق هو فلن يفوته الا بعض شهواته الدنيا الفانية » (١٣)

(١١) محمود زيدان : وليم جيمس ، دار المعارف بالقاهرة ، ص ١٥٦ .

(١٢) انظر احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٢٢٦ وما بعدها .

(١٣) هذه الفكرة هي عين تلك التي عبر عنها بعد الغزالي بقرون الفيلسوف الفرنسي باسكال وتعرف عنده بفكرة الرهان ، وذلك في كتابه « الخواطر » .

ومن ثم فان ما هو أكثر ضمانا بالنسبة للانسان ان يعتقد بالبعث اذا نظر الى مصيره نظره عقلية واعية .

ولذلك يبين القرآن لنا ان حياة الانسان مع انكار البعث تكون عبثا لا معنى له ، ولا بد من وجود حياة اخرى وراء هذه الحياة اكمل وابقى يلقى فيها الانسان الجزاء على ما قدم من أعمال ، فحياتنا هذه الدنيوية ليست غاية في ذاتها ، وانما هي وسيلة لغاية ابعد . يقول تعالى :

« افحسبتم انا خلقناكم عبثا وانكم اليها لا ترجعون » (سورة المؤمنون ، آية ١١٥) .

« يحسب الانسان ان يترك سدى » (سورة القيامة ، آية ٣٦) .

يا قوم انما هذه الحياة الدنيا متاع وان الآخرة هي دار القرار » (سورة غافر ، آية ٣٩) .

« وما هذه الحياة الدنيا الا لهو ولعب وان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون » (سورة العنكبوت ، آية ٦٤) .

ان الانسان اذا لم ير لحياته معنى او غاية وقع حتما في التشاؤم الشديد ، وتحلل من كل القيم ، وتخلي عن انسانيته او المعنى الذي كرّمه الله من أجله ، وأصبح لا يعقل شيئا مما حوله ، ولا يبدو له أى أمر من أمور حياته معقولا . (٦٤)

لقد نظرت بعض الفلاسفة المعاصرة كوجودية سارتر الى الانسان على انه كائن حائر ، وانه وجود يحمل العدم في صميمه . بل ان وجود الانسان عند سارتر مرادف للقلق الى الحد الذي يجعله يقول : « نحن قلق » (٦٥) (Nous sommes angoissés)

والانسان كما يقول سارتر محكوم عليه في كل لحظة ان ي اخترع الانسان ، فما الانسان الا ما يصنع نفسه ، وما يريد لنفسه ، وما يتصور نفسه بعد الوجود . انه هو وحده خالق قيمه ومعايره ، يقول سارتر « ويترتب على ذلك ان حريتي هي الاساس الوحيد للقيم ، وليس ثمة شيء مطلقا يمكنه ان يلزمني باصطناع هذه القيمة او تلك » (٦٦)

ان الحرية عند سارتر ليست سوى ارادتنا واهوائنا (٦٧) ، وحياتنا لا شيء غير العبث والاضيع والانسان عاطفة لا فائدة منها . (٦٨)

وعلى هذا النحو تتصور بعض الفلاسفة المعاصرة حقيقة الانسان فتسلبه كل معنى يمكن ان يكرم من أجله .

(٦٤) هذا ما شير اليه مثلا مسرحيات الكاتب المسرحي المعاصر الذي حاز شهرة كبيرة في اوربا صمويل بيكيت (١٩٠٦ -) وهو يركز في مسرحياته على ان حياة الانسان لا معنى لها ولا تبدو معقولة . ومن هنا عرف مسرحه بالمسرح اللامعقول . وهذا النوع من الكتابات يعكس لنا الى حد تعانى الحضارة الأوروبية من أزمة قيم شديدة قد تعجل بانتهيارها .

65 L'être et le néant, p. 81

66 Ibid, P. 76

67 Ibid P. 520.

68 Ibid, P. 708

الانسان والكون في الاسلام

وسيفضل انسان العصر في هوه الضياع اذا لم ينجاور القلق الى الابدان ، وستزداد متكلاته حدة اذا ظل يمارس حرية كئلك التى بدعو البهاسارتر ، وهى حرية من شأنها ان تؤدى به الى التردى فى الهوة السحيقة التى يريد سارتر ان يؤول اليها كل وجود انسانى ، وهى هوة العدم .

وحين يركز فلاسفة هذا العصر اهتمامهم على ما يسمونه « مأساة الانسان » فهم ينطلقون من الالحاد . والذى ينطلق من الالحاد « كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها » (سورة الانعام ، آية ١٢٠) .

« ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور » سورة النور ، آية ١٤ .

ان كثيرا من فلسفات العصر اذ تنتهى الى العدمية (Nihilism) لا تمثل الاخواء فكريا كقبلا بالفضاء على كل ما هو عظيم من انجازات الانسان .

(٣)

واذا كان سمه فى عصرنا هذا فلسفات عدمية لا يرى لحياء الانسان معنى ، فانه توجد فيه ايضا فلسفات اخرى تصطبغ فى ظاهرها بصبغة العلم ولا يرى فى الوجود الا المادة ، وتذهب الى ان العالم المادى الذى ندركه بحواسنا هو الحقيقة الوحيدة ، وان المادة ليست من نتاج العقل بل ان العقل ما هو الا اسمى نتاج للمادة .

ومثل هذه الفلسفات الاخيرة انما تولد فى لانسان غرورا لا حد له بنفسه وبالعلم وانجازاته . وما نراه الآن فى عالمنا المعاصر من استخدام العلم والتكنولوجيا فى اثاره الحروب والتدمير ، انما هو مظهر من مظاهر غرور الانسان المعاصر بالقوة المادية وحدها وابعداه عن القيم الانسانية التى يمكن ان تحد من شرور تلك الحروب وويلاتها .

ولا يمكن لانسان العصر ان يستنقر نفسيا ويأخذ وجهته الصحيحة نحو انجاز رسالته على الارض الا اذا عرف حدوده مع خالق هذا الكون ومدبره . ذلك ان الكون كله شأن من شئون الله تعالى ، « ولله ما فى السموات وما فى الارض والى الله ترجع الامور » (سورة آل عمران ، آية ١٠٩) . فهو تعالى خالق الكون بما فيه الانسان ، وهو الذى ركب العقل فى الانسان ليعمر به الارض لا ليدمرها ، وليعرف به خالقه لا ليلحد . وحاول ان تضع الانسان فى اطار الكون كله وقوانينه الحتمية - لا فى اطار قدرته الخاصة المحدودة - لئلا يرى ان ليس للانسان قدرة على توجيه مجرى الحوادث الكونية وفق مشيئته ، لان هذا من شأن خالق الاشياء جميعا ومدبرها وهو الله . ونأمل بعد ذلك عمق المعنى فيما ورد فى القرآن الكريم على لسان ابراهيم ردا على احد المنكرين لوجود الله عن طريق تعريفه بعجزه فى نطاق ذلك الاطار الكونى الذى اشرنا اليه :

« ألم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه ان اتاه الله الملك اذ قال ابراهيم ربي الذى يحيى ويميت قال انا احيى واميت قال ابراهيم فان الله ياتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين » (سورة البقرة ، آية ٢٥٨) .

ومن الطبيعى اذا كان الانسان عاجزا بالنسبة لما يجرى فى الكون ان يكون عاجزا بالنسبة لخالق الكون ، يقول تعالى منها أفراد الانسان :

« وما أُنثم بمعجزين فى الارض ولا فى السماء » (سورة العنكبوت ، آية ٢٢) .

ولعل معنى هذه الآية لم يتضح تماما الا بعد نجاح الانسان فى الهبوط على سطح القمر ،

وربما تسأل الانسان قبل ذلك عن معنى قوله تعالى : « ولا في السماء » اذ ما شأن الانسان بالسماء ؟ وكيف يكون غير معجز لله فيها ، وهو كائن من شأنه أن يكون دائماً على الأرض ؟

ومن اطرف ما وقفت عليه في تفسير هذه الآية عبارات للامام فخر الدين الرازي يوضح فيها أن الانسان ، لو استطاع أن يصل يوماً ما الى السماء ، وهو جائز فانه لن يكون معجزاً لله في هذه الحالة ايضاً ، فلم يطرح من ذهنه امكانية وصول الانسان الى الفضاء الخارجي بما فيه من اجرام ، وقد كان ذلك في عصره ضرباً من ضروب الخيال ، مع انه أصبح في عصرنا حقيقة واقعة . يقول الرازي ما نصه : « ما انتم بمعجزين في الأرض ولا في السماء » يعني بالهروب أو الثبات « أى لا نخرجون من قبضة قدرة الله ، فلا اعجازاً بالهروب ولا بالثبات » . . . وقدم (تعالى) الأرض على السماء لان هربهم الممكن في الأرض ، تم أن فرضنا لهم قدرة غير ذلك ، فيكون لهم صعود في السماء » (٦٩) .

أن تلك الآية ، وكثير غيرها في القرآن انما تنبئ الانسان الى خلق التواضع ، فمهما تقدم العلم ، ومهما سيطر الانسان على بعض جوانب الطبيعة ، فلا ينبغي ان يفتر بما وصل اليه ، وانما عليه أن يتذكر دائماً أن نعمة قوة أكبر من قوته وهي قوة الخالق . وان الكون أوسع من أن يحيط به عقله المحدود .

لقد سأل صحفي أمريكي يدعى « فيرك » العالم المشهور اينشتاين قبيل وفاته (٧٠) عن موضوع الايمان بالله فرد عليه اينشتاين قائلاً :

أنا انا فلست ملحداً ، ولا أدري ما اذا كان يصح في القول بأنني من أنصار مذهب وحدة الوجود ، فالمسألة أوسع نطاقاً من عقولنا المحدودة (لاحظ دلالة اعتراف اينشتاين هنا بأن العقل البشرى محدود مع أن عقليته تعد أكبر عقلية علمية في القرن العشرين) .

فعاد فيرك ليقول له : ان الرجل الذي يكتشف أن الزمان والمكان منحيان ، ويحبس الطاقة في معادلة واحدة جدير به ألا يهوله الوقوف في وجه غير المحدود .

ويرد عليه اينشتاين قائلاً : اسمح لي أن اجيب بأن اضرب مثلاً . ان العقل البشرى مهما بلغ من عظم التدريب وسمو التفكير عاجز عن الاحاطة بالكون . فنحن أشبه الأشياء بطفل دخل مكتبة كبيرة ارتفعت كبها حتى السقف ففطت جدرانها ، وهي مكتوبة بلغات كثيرة . فالطفل يعلم أنه لا بد أن يكون هناك شخص قد كتب تلك الكتب ، ولكنه لا يعرف من كتبها ، ولا كيف كانت كتابته لها ، وهو لا يفهم اللغات التي قد كتبت بها .

ثم ان الطفل يلاحظ أن هناك طريقة معينة في ترتيب الكتب ونظاماً خفياً لا يدركه هو ، ولكنه يعلم بوجوده علماً مبهماً ، وهذا على ما أرى هو موقف العقل الانساني من الله مهما بلغ ذلك العقل من السمو والعظمة والثقيف العالي .

(٦٩) انظر التفسير الكبير ، في تفسيره للآية ٢٢ من سورة العنكبوت .

(٧٠) اوردنا نص هذا الحوار وعلقنا عليه في مجموعة بحوث لنا نشرتها وزارة الاوقاف بالجمهورية العربية المتحدة بعنوان « محاضرات في علوم القرآن الكريم والعقيدة والاخلاق والتصوف والفلسفة » القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٢٣ - ٢٤ . وانظر ايضاً كتاب الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا عن اينشتاين ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ١٤١ وما بعدها .

الانسان والكون في الاسلام

وعاد الصحفي الامريكى ليساله مرة أخرى:

أليس في وسع أحد ، حتى أصحاب العقول العظيمة ، ان يحل لنا هذا اللغز ؟

فكانت اجابة اينشتين كما يلي :

نرى كونا بديع الرتيب خاضعا لنواميس معينة . ونحن نفهم تلك النواميس فهما يشوبه الابهام ، وان عقولنا المحدودة لا تدرك القوة الحفبة التي تهيمن على مجاميع النجوم !

من هذا الحوار ذى المفزى العميق يتبين لك ان اينشتين في موقفه من مشكلة الكون وخالفه لم يخرج عن الأدب الذى رسمه لنا القرآن الكريم . فالقرآن قد حثنا على النظر فى الكون وقوانينه لكى نعرف الله بآثاره وصفاته ولكن مع التواضع التام بازاء الخالق تعالى ، لأن عقولنا محدودة ، ولن نستطيع ان تدرك كنهه تعالى . قال تعالى : « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار » (سورة الانعام ، آية ١٠٣) .

ولعلك تدرك ههنا ايضا عمق المعنى فيما حكى عن الجنيد أحد كبار أئمة التصوف في الاسلام ، قال : « أشرف كلمة فى التوحيد قول أبى بكر (الصديق) : سبحان من لم يجعل للخلق طريقا الى معرفته الا العجز عن معرفته » (٧١) .

ان الانسان اذا استطاع ان يجمع بين العلم بالكون المادى والتصوف من حيث هو قيم اخلاقية رفيعة ونزعة روحية مثالية نهدف دائما الى النفاذ الى الحقيقة ، فانه يصل الى ذروة الكمال .

والتصوف الحقيقى علاج للفرد والمجتمع ، فهو يجنب الفرد شروا كثيرة على رأسها الفرور بنفسه وبعلمه وبامكانياته ، وهو فى نفس الوقت يحدث فى المجتمعات التي تسودها فلسفات مادية نوعا من التوازن بين مطالب المادة ومطالب الروح .

لقد بدأت مجتمعاتنا ، فى زحمة الحياة المادية تفقد مقومات وجودها الروحى ، وأصبحت فى عصر سيادة القوة المادية وحدها تتشكك فى القيم الانسانية الرفيعة ، هل لها وجود أم انها وهم من الاوهام ! لقد أصبح الناس فى عصرنا - اللهم الاقلة واعية - ينظرون الى كل شيء على ضوء المادة وقيسون كل شيء بمقياس الحس .

ويقيننا ان الناس لو انصرفوا قليلا عما شغلهم به الدنيا الى تدبر ما فى الاسلام من المثل الروحية ، ولو آمنوا بأن وراء المادة والحس عالما آخر له روعته وجلاله ، وله قيمه ومعايره لغيروا من حكمهم على الاشياء ، ولوجدوا الراحة النفسية بعد العناء ، ولأقبلوا على حياتهم فى تفاؤل وابتسام ، ولاندفعوا الى العمل المثمر فى همة وثبات .

ان التصوف منهج كامل فى الحياة ، والصوفى المحقق هو الذى لا يرى تعارضا بين حياته التبعدية وحياة المجتمع الذى يعيش فيه ، بل هو الذى يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع وما فيها من مشقة وكفاح ، والتصوف بهذا المعنى ، « فلسفة ايجابية » تضىء على حياة الانسان معنى ساميا .

(٧١) الطوسي : اللمع ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ١٧٢ .

لهذا لا ينبغي ان يظن بأن الصوفية قوم سلبيون يصرفون الناس عن الكون المادى وعلومه الى الاغراق فى العبادة والانعزالية عن المجتمع ، فهذا تصور غير صحيح بالنسبة لصوفية الاسلام، فالتصوف الاسلامى يعبر عن قيم الاسلام، والاسلام دين جامع بين العمل الدنيوى والعمل الأخرى ، ولا يصرف الناس عن الأخذ بأسباب الدنيا وبخيراتها « قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق » (سورة الاعراف ، آية ٣٢) .

ان نظرة صوفية الاسلام الى الكون والانسان ذات مغزى اخلاقى بعيد ، فهم يريدون ان يبينوا للناس ان الكون مجرد شأن من شئون الله، ومصيره حتما الى الفناء ، فلا ينبغي على الانسان العاقل أن يتعلق نفسيا بالكون الى حد عباده ، يقول تعالى :

« كل من عليها فان . ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (سورة الرحمن، آية ٢٦-٢٧) .

وكذلك لا ينبغي على الانسان ان يفتر بنفسه وبعلمه ، يقول تعالى :

« ولا تمش فى الأرض مرحا انك لن نخرق الأرض ولن نبلى الجبال طولا » (سورة الاسراء ، آية ٣٧) .

« وما أوتيتم من العلم الا قليلا » (سورة الاسراء ، آية ٨٥) .

ولا بد من تطهير القلب عن اخلاقياته الذميمة، وعن التعلق بكل الأغيار العدمية (جمع غير، ويشير بها الصوفية الى كل ما سوى الله) او الأكوان ، لتشرق فى هذا القلب المعرفة الحقيقية بالله ، والى ذلك المعنى يشير ابن عطاء الله السكندرى بقوله : « كيف يترق قلب صور الاكوان منطبعة فى مرآته ؟! »

أم كيف يرحل الى الله وهو مكبل بتمهواته ؟ أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته ؟ أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الاسرار وهو لم ينب من هفواته ؟! « (٧٢) .

لا بد اذن من ان يفكر الانسان فيما يشاهده فى الأكوان من دلالة على وجود الله ، يقول ابن عطاء الله : « الفكرة سير القلب فى ميادين الأغيار » (٧٢) .

ويوضح لنا ابن عباد الرندى معنى هذه الحكمة قائلا :

« الفكرة التى ألزمها العبد وحض عليها هى سير القلب فى ميادين الأغيار فقط، وهى مخلوقات الله ومصنوعاته .

« واما الفكرة فى ذات الله فلا سبيل اليها ، يعبر المنفكرون فى آياته ولا يتفكرون فى ماهية ذاته »

(٧٢) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٢٠ .

(٧٣) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٩٥ .

الاسان والكون في الاسلام

« روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله (ص) ابصر قوماً ، فقال : ما لكم ؟ فقالوا : نتفكر في الخالق ، قال : نفكروا في خلقه ، ولا نفكروا في الخالق فانكم لا تقدرون قدرة » (٧٤)

واذا كان الماديون في عصرنا هذا وفي كل عصر لا يعتقدون الا بالحس ، ولا يؤمنون الا بالعالم المادى ، فان الصوفية على العكس من ذلك يرون ان العالم المادى لبس غابة في ذاته وانما وراءه علة صانعة حكيمة مدبرة . صحيح ان الله تعالى قد اباح للانسان ان يستغل بالبحث في المكونات ، او بالعلم المادى ، ولكنه امره في نفس الوقت بعدم الوقوف عند حد المكونات ، وانما عله ان يتجاوزها الى ما وراءها من الأسرار ، وقد ضمن ابن عطاء الله هذا المعنى في قوله « اباح لك ان تنظر ما في المكونات ، وما اذن لك ان تقف مع ذوات المكونات » « قل انظروا ماذا في السماوات » (سورة يونس) آية (١٠١) . فتح باب الأفهام ، ولم يقل انظروا السماوات لئلا بذلك على وجود الاجرام » (٧٥) .

ان « أشبه شيء بوجود الكائنات اذا نظرت اليها بعين البصيرة وجود الظلال ، والظل لا موجود باعتبار جميع مراتب الوجود ، ولا معدوم باعتبار جميع مراتب العدم . واذا تبنت ظلية الآثار « اى الكائنات » لم تنسخ احدة المؤثر (الله) ، اذ الشيء انما يتسفع بمنله ، وبضم الى شكله » (٧٦)

كل ما في الكون اذن ناطق بوحدانية الله ، بقول ابن الفارض في « التائية الكبرى » .

والسننة الاكوار ان كنت واعيا شهود بنوحىدى بحال فصيحة

وكيف يكون للكائنات وجود حقيقى مع الله و « الكائنات لا ينبت لها رتبة الوجود المطلق ، لأن الوجود الحق هو لله وله الاحدية فيه . وانما للعالم الوجود من حيث ما أثبت لها ، فاعلم ان من الوجود له من غيره فالعدم وصفه في نفسه » (٧٧) .

ويمضى بعض الصوفية من اصحاب وحدة الوجود (Pantheism) كابن عربي الى حد وصف الكون بأنه محض خيال اذا نظرنا اليه في ذاته ، اما اذا نظرنا اليه من حيث هو مظهر لتجلي الحق باسمائه الالهية ، فانه يصبح حقيقة ، والى هداشير بقوله :

انما الكون خيال وهو حق في الحقيقة
والذى يفهم هذا حاز أسرار الطريقة (٧٨)

ان هذه الآراء ليست بعيدة عن روح العلم الحديث كما قد يظن لأول وهلة ، فان صورة

(٧٤) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٩٥ .

(٧٥) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٢٨ .

(٧٦) لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ١١٤ - ١١٥ .

(٧٧) لطائف المنن ، ص ١١٤ .

(٧٨) ابن عربي : نصوص الحكم ، نشر وتحقيق وعليق الدكتور ابو الملا عفيفى ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١٥٩ .

الكون بعد نظرية اينشتاين لم تعد تختلف كثيرا عن صورته لدى الصوفية ، ما دامت الموجودات فيه ذرات ، والذرات تتحلل الى اشعاعات ، وما نحسه من ثبات الموجودات وصلابتها انما هو امر راجع الى ادراكنا فقط وليس الى حقائقها .

ولولا العلة التي شاءت أن تأتلف خيوط احداث هذه الموجودات لتبرز الى العالم في صورتها المدركة لنا ، لما كان لهذه الموجودات وجود ، ولذلك يقول ابن عطاء الله : « لولا ظهوره (اى الله) في المكونات ما وقع عليها وجود ابصار ، لو ظهرت صفاته اضمحلت مكوناته » (٧٩) .

وما اعمق المعنى ايضا في قوله :

« الكون كله ظلمة ، وانما اناره ظهور الحق فيه ، فمن ، رأى الكون ولم يشهده فيه أو عنده أو قبله أو بعده ، فقد أعوزه وجود الأنوار ، وحجب عنه شمس المعارف بسحب الآثار » (٨٠) .

وقد كشف ابن عباد الرندى عن الأفوار البعيدة لمعاني هذه الحكمة ، وما تتضمنه من الاشارات الى اختلاف مناهج العارفين في نظرهم الى الكون ومعرفتهم بخالقه ، اذ يقول :

« ثم اختلفت احوال الناس ههنا :

« فمنهم من لم يشاهد الا الاكوان ، وحجب بذلك عن رؤية المكون ، فهذا تائه في الظلمات محجوب بسحب الآثار الكائنات (كأنى به يشير الى الحسين من علماء عصرنا وفلاسفته) .

ومنهم من لم يحجب بالاكوان عن المكون ، ثم هم في مشاهدتهم اياه فرق :

« فمنهم من شاهد المكون قبل الاكوان ، وهؤلاء هم الذين يستدلون بالمؤثر على الآثار (يشير هنا الى بعض الصوفية الذين يستدلون بالله على الكائنات ، ومن غريب الاتفاق أن يكون هذا هو نفس اتجاه الفيلسوف الفرنسى ديكارت في سيره من اثبات وجود الله الى اثبات حقيقة العالم الخارجى) .

« ومنهم من شاهده (اى المكون) بعد الاكوان ، وهؤلاء هم الذين يستدلون بالآثار على المؤثر (يشير هنا الى المتكلمين والفلاسفة ومن نحانحوهم في اثبات وجود الله بواسطة الاستدلال العقلى اذ يصعدون من الكائنات الى مكونها) .

« ومنهم من شاهده مع الاكوان . والمعية ههنا اما معية اتصال ، وهى شهوده فى الاكوان ، واما معية انفصال وهى شهوده عند الاكوان .

« وهذه الظروف (المذكورة فى حكمة ابن عطاء الله) ليست بزمانية ولا مكانية ، لان الزمان والمكان من جملة الاكوان » (٨١) .

(٧٩) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٢٧ .

(٨٠) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٢١ .

(٨١) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٢١ .

الانسان والكون في الاسلام

ان نظرة بعض الصوفية الى الكون على هذا النحو تلتقى مع العلم . فهم يريدون القول بأن الكون ، في ابعاده الشاسعة التي لا يحيط بها عقل الانسان ، لا ينبغي أن يكون خاضعا لتصوراتنا نحن عن الزمان والمكان ، لانهما - على حد تعبير الرندي - من جملة الاكوان ، والاكوان لا توصف بالوجود الحقيقي . فالزمان والمكان اذن امران نسبيان لا وجود لهما في الحقيقة الا من حيث ما يدرك الانسان بهما ما حوله من العالم المحسوس وموجوداته .

خلاصة القول ان الصوفية يعتبرون الوقوف مع موجودات هذا الكون مع الفيبة عن ادراك المكون ممالا يليق بالانسان، لان كل ما في هذا الكون ناطق بوجوده تعالى ، وليس تمه حجاب بين الانسان والله ، لان الله متجل في الموجودات على اختلافها و « كف يحتجب الحق بشيء ، والذي يحتجب به هو فيه ظاهر وموجود حاضر » (٨٢)

الحجاب اذن فينا نحن ، في شهواتنا وهوائنا ، ولو تخلصنا منها لبدت الحقيقة واضحة كشمس النهار . وبهذا أيضا نتحقق حريتنا الجديرة بنا . وما أعمق المعنى فيما يقوله ابن عطاء الله :

« أنت مع الاكوان ما لم تشهد المكون ، فاذا شهدته كانت الاكوان معك » (٨٣)

هناك اذن « فرق ما بين كونك مع الاكوان ، وكون الاكوان معك .

« فان كونك مع الاكوان يقتضى تقييدك بها، وحاجتك اليها ، فأنت بذلك عبد لها ، ثم هي خاذلتك ومسلمتك أحوج ما تكون اليها ، وهذه حالة خسيصة يقتضيها عدم شهودك للمكون .

« وكون الاكوان معك يقتضى ملكك لها ، واستغناءك عنها (هذا هو المعنى الحقيقي للزهد في الاسلام ، وهو أن تملك الشيء ولا تكون له عبدا في نفس الوقت) ، فأنت حينئذ حر عنها ، وهي محتاجة اليك وخادمة لك » (٨٤)

وقد يتبادر الى الذهن أن الصوفية يهونون من شأن الانسان ومكانته في الكون ، كما يزهون به في الكون نفسه . وليس ثمة شيء أبعد عن الحقيقة من هذا .

وكيف يزهو الصوفية الانسان في الكون ، والكون مظهر تجليات الله بصفاته المختلفة كالعلم والحكمة والقدرة والخلق والتدبير وما اليها ؟

وكيف يهون الصوفية من شأن الانسان وهم يعلمون أنه خليفة الله على هذه الارض ؟

لا بد ان يكون وراء كلامهم عن الكون والانسان غايات بعيدة ، فهم يريدون للانسان في علاقته

(٨٢) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٥٠ .

(٨٣) شرح الرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ٨٧ .

(٨٤) شرح الرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ٨٨ .

بالكون أن يكون خاضعا لقيم أخلاقية معينة ، فلا يتعالى ولا يطفئ ، ولا يفتر بعلمه ولا يعجب بإمكانياته ، انهم كذلك يريدون له أن يتحرر من عبودية الركون الى العالم المحسوس وملذاته لينطلق الى فضاء المعرفة بخالقه .

انهم كأطباء النفوس ، يعلمون الكثير عن نواحي الضعف الخلقى فى الانسان، فيريدون علاجها وتلافي اسبابها ، لما يترتب عليها من شرور مدمرة تلحق بالانسان ذاته وبمجتمعه ، ألم يقل الله تعالى :

« وخلق الانسان ضعيفا » (سورة النساء ، آية ٢٨) .

« وكان الانسان عجولا » (سورة الاسراء ، آية ١١) .

« وكان الانسان اكثر شيء جدلا » (سورة الكهف ، آية ٥٤) .

« كلا ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى » (سورة العلق ، آية ٦ - ٧) .

وهذه الآيات انما تصور الانسان حين ينحرف فى سببه عن الوجهة التى يريد بها الله له .

اما الانسان من حيث ما يحقق انسانته بالعلم وقيم الأخلاق فلا حدود لارتقائه وتقدمه .

انه صورة مصفرة للكون كله جامعة لاسرار (٨٥) ، ليس هو الكائن الوحيد القادر على تصفح موجودات هذا العالم ومعرفة اسرارها بما ودعه الله فيه من الاستعداد لذلك ؟

ان الكون المادى وان وسع الانسان من حيث جسمه المادى الا أنه لا يسمعه من حيث حقيقته الروحانية ، يقول ابن عطاء الله :

« انما وسعك الكون من حيث جنمانيك ، ولم يسمعك من حيث تبوت روحانيتك » (٨٦) .

« جعلك فى العالم المتوسط بين ملكه وملكوته لبعلمك جلالة قدرك بين مخلوقاته ، وانك جوهر تنطوى عليك اصداق مكوناته » (٨٧) .

وليعدرنا القارئ اذا كنا قد اطلنا الحديث بعض الشيء عن نظرة صوفية الاسلام الى الكون والانسان ، فلقد كان هدفنا أن نظهره على ما فى الفكر الاسلامي من نظرة عميقة واعية الى الكون والانسان تستند الى قيم خلقية رفيعة ، وتنطوى على نزعة مثالية تهدف الى النفاذ الى الحقيقة

(٨٥) لذلك يسمى بعض القدماء الانسان بالعالم الاصغر . يقول الهانوى : « وفى اسرار الفاتحة قد يقسم العالم الى الكبير والصغير ، واختلف فى تفسيرهما ، فقال بعضهم : العالم الكبير هو ما فوق السماوات ، والصغير هو ما تحتها ، وقيل : الكبير ملكوت السماوات والارض وما بينهما ، والعالم الصغير هو الانسان » ، كشف اصطلاحات الفنون ، مادة : « العالم » .

(٨٦) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٨٧ .

(٨٧) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٨٦ .

الإنسان والكون في الإسلام

العليا ، وهى في نفس الوقت من ألزم ما يكون لمجتمعنا في هذه المرحلة من تطورها لتحد من غلواء المذاهب المادية ، وشطط المذاهب العنيفة ، التي افتنن بها البعض في عصرنا .

ومن الخطأ في رأينا أن نعزل العلم عن التصوف أو القيم الاخلاقية بدعوى الموضوعية ، فما الذي يمنع من أن يكون العالم بالكون وموجوداته مؤمنا بالله ، ومتخلقا بكل خلق رفيع ؟ الا يكون هذا ضمانا لعدم انحراف العلم في عصرنا عن مساره الطبيعي ، وهو نفع الانسان ، الى استخدامه في ضرر لا يعلم الا الله وحده ماذا سيكون مداها في المستقبل ؟

ان الامتزاج الحقيقي بين الصوفي ورجل العلم هو - في رأى الفيلسوف المعاصر برتراند رسل (١) وليس في رأينا وحدنا - قمة السمو ، وهو شيء يمكن تحقيقه في عالم الفكر .

وتأمل فيما يقوله رسل ايضا : « اذا كانت لدينا الرؤية الصوفية للعالم ، وما يتجلى فيه من المراتبي ، على أنه يكتسي بنور سماوى ، فإنه يمكن القول بوجود خير أسمى أعلى من ذلك الذى يطلبه الفعل ، وان ذلك الخير يفمر العالم كله . وهذا الحب الكلى لكل ما يوجد ، ذو أهمية قصوى من حيث السلوك والسعادة في الحياة ، ويعطى للعاطفة الصوفية قيمة لا يمكن تقديرها » (١٩) .



« ٨٨ » انظر بحث برتراند رسل Mysticism and logic

وفد نشرنا ملخصه مع دراسة تحليلية له في بحث لنا نشر بمجلة « الفكر المعاصر » القاهرة ، العدد ٣٤ ، ديسمبر ١٩٦٧ ، وجدير بالذكر ان العدد كله عن رسل وفلسفته .

(89) Mysticism and logic, p. 49.

ثبت بأهم المراجع

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ٣ - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الانصال ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٤ - ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة في بيان عقائد الملة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٥ - ابن عباد الرندي : شرح الحكم العطائية المعروف بفتاى الواهب العلية ، القاهرة ١٢٨٧ هـ .
- ٦ - ابن عربي : فصوص الحكم ، نشر وتحقيق وتعليق الاستاذ الدكتور ابو العلا عفيفى ، القاهرة ١٩٤٦ م .
- ٧ - ابن عطاء الله السكندرى : التنوير في اسقاط التدبير ، القاهرة ١٣٤٥ هـ .
- ٨ - ابن عطاء الله السكندرى : الحكم ، مع شرح الرندي ، القاهرة ١٢٨٧ هـ .
- ٩ - ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- ١٠ - ابو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ١١ - ابو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ١٢ - التهانوى : كنز اصطلحات الفنون ، كلكتا ١٨٦٢ هـ .
- ١٣ - الجرجاني : التعريفات ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .
- ١٤ - الحافظ المنذرى : مختصر صحيح مسلم ، بتحقيق محمد ناصر الدين الابابى ، سلسلة احياء التراث الاسلامى التى تصدرها وزارة الاوقاف والشئون الاسلامية بدولة الكويت ، الكويت ١٣٨٨ هـ = ١٩٦٩ م .
- ١٥ - دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٥٤ م .
- ١٦ - الشهرستانى : الملل والنحل ، بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ١٧ - الشيبانى : تيسير الوصول الى علم الاصول ، القاهرة ١٣٤٦ هـ .
- ١٨ - صاعد الاندلسى : طبقات الامم ، نشر المكتبة الحيدرية بالنجف الاشرف ، ١٣٨٧ هـ = ١٩٦٧ م .
- ١٩ - الصنعانى (بدر الدين) : ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان القاهرة ١٩٣١ م .
- ٢٠ - الطوسى : اللع ، القاهرة ١٩٦٠ م .
- ٢١ - الفزائى : احياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .
- ٢٢ - الفزائى : السنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- ٢٣ - فخر الدين الرازى : مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٢٤ - الكندى : الرسائل ، نشر وتحقيق وتعليق الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة ، القاهرة ١٩٥٠ م .
- ٢٥ - الله يتجلى في عصر العلم ، مجموعة مقالات لبعض العلماء المعاصرين ، نشرها جون كلوفر مونيسما ، نشر دار احياء الكتب العربية بالقاهرة .
- ٢٦ - شرح العقيدة الطحاوية في العقيدة السلفية لشراح مجهول (يرجح انه الاذرى الدمشقى المتوفى سنة ٧٤٦ هـ) الطبعة السلفية بمكة المكرمة ، ١٣٤٩ هـ .

بعض المراجع الاجنبية الوارد ذكرها في البحث :

- (1) Descartes (R) : Discours de la methode, ed Joseph Gilbert.
- (2) Descartes (R) : Les Principes de la Philosophie ed. Joseph Gilbert.
- (3) Lalande (A) : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1956.
- (4) Malbranche : Entretiens metaphysiques, ed. Fontana.
- (5) Russell (B) : Mysticism and logic, London 1914. in Selected Papers, The Modern Library, 137. New York, 1927.
- (6) Sartre (J. - P.) : L'être et le néant, 1966 Editions Gallimard, 1943, Offset-Aubin à Poitiers (Vienne), 1966.

علي صادق أبوهيف *

من يملك الفضاء؟

مقدمة

١ - أسطورة ارتياد الفضاء تصبح حقيقة :

كان موضوع ارتياد الفضاء والسفر الى الكواكب يشغل الكتاب والمفكرين في مختلف العصور ، وقد جعل منه البعض - أمثال « سيرانودي برجرالك » و « جول فيرن » - مادة لما كتبوا من قصص وروايات لاقت رواجاً كبيراً لدى القراء (١) . لكن عدم وجود الحقائق العلمية التي يمكن أن تساند وتؤكد فكرة امكان اختراق الفضاء والوصول الى الكواكب جعل هذه الفكرة تبدو ضرباً من الخرافة ، نسجها خيال هؤلاء الكتاب ولا مكان لها في غير القصص والاساطير .

على أن هذا الخيال بدأ يتحول من واقع الخرافة الى حقيقة في النصف الثاني من القرن الحالي بفضل الثورة العلمية المعاصرة التي حققت في هذا المجال انتصارات مذهلة لم يشهد العالم مثيلاً لها من قبل في محيط الكشف العلمي . وكانت الحرب العالمية الثانية مرحلة البداية في هذا السبيل ، حين تمكن الألمان من صناعة سلاح جديد هو القذائف الموجهة المعروفة باسم V^1 و V^2 التي أطلقوها على انجلترا في أواخر تلك الحرب لحملها على التسليم .

* الدكتور علي صادق أبو هيف استاذ ورئيس قسم القانون الدولي بجامعة الكويت . كان عميداً لكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية . عضو في عدة جمعيات دولية وله كثير من المؤلفات في القانون الجنائي والقانون الدولي العام والقانون الدبلوماسي والقنصلي .

(١) كتب « سيرانودي برجرالك » في القرن السابع عشر قصتين ، احدهما بعنوان « العالم الآخر » والثانية بعنوان « رحلة بين الكواكب » . وكتب جول فيرن في أوائل القرن الحالي قصتين كذلك هما « من الأرض الى القمر » و« حول القمر » .

وقد استخدمت فكرة هذا السلاح الجديد كنواة للبحوث التي أجريت فيما بعد الحرب للوصول الى عمل قذائف أبعد مدى يمكن بواسطتها الوصول الى طبقات الجو العليا ، ومستقبلا الى ما وراء هذه الطبقات ، أى الى الفضاء الكوني . وتصدر هذه البحوث كل من جانبه الاتحاد السوفيتي ، والولايات المتحدة الأمريكية ، وتمكنت هاتان الدولتان من إنتاج القذائف المذكورة تباعا ، محرزتين في كل مرحلة تقدما عن المرحلة السابقة . وخرجت الى حيز الوجود الصواريخ متوسطة المدى تم الصواريخ عابرة القارات التي يمكن أن تطلق وتوجه آليا الى أهداف تبعد عن مركز انطلاقها ما يزيد على ثمانية آلاف كيلو متر ، كما يمكن أن تصل الى ارتفاع ألف كيلو متر أو أكثر . وبدأت ارتياد الفضاء الكوني بواسطة قذائف أكثر سرعة ومدى أمرا مرتقبا ، وأخذت كل من الدولتين تعد العدة له وتجري تجاربها في شأنه وتحاول أن تحرز قصب السبق في هذا المجال .

وبالفعل ، في ٤ أكتوبر سنة ١٩٥٧ ، أطلق الاتحاد السوفيتي الى الفضاء أول قمر صناعي Sputnik I ، ودار هذا القمر حول الأرض على ارتفاع ٩٠٠ كيلو متر . وبعد شهر أطلق قمرا ثانيا دار على ارتفاع ١٥٠٠ كيلومتر . وأطلقت الولايات المتحدة الأمريكية أول أقمارها الصناعية Explorer I في ٣١ يناير سنة ١٩٥٨ . وتلاحق إطلاق الأقمار الصناعية الى الفضاء بعد ذلك من جانب كل من الدولتين في سرعة وتقدم مطردين ، وتمكن الاتحاد السوفيتي في شهر سبتمبر سنة ١٩٥٩ من إطلاق قمرين صناعيين نحو القمر ، اصطدم أحدهما بسطحه تاركا عليه شارة الاتحاد السوفيتي ، وأخذ الآخر يدور في فلكه (٢) .

وكانت بعض هذه الأقمار تحمل داخلها كائنات حية كالكلاب والقردة لاختبار مدى تأثير الحياة في الفضاء من جراء انعدام الهواء وانعدام الجاذبية والإشعاعات الكونية ، وقد عادت هذه الكائنات الى الأرض بعد رحلتها الفضائية في حالة صحية مرضية شجعت على بدء التجارب على الانسان ذاته . وكان الاتحاد السوفيتي هو السباق أيضا الى ارسال أول انسان الى الفضاء ، فاطلق في شهر أبريل سنة ١٩٦١ سفينة الفضاء « فوستوك » تحمل الميجر « يوري جاجارين » أول رائد للفضاء ، ودارت هذه السفينة في الفضاء حول الأرض وهبطت سالمة بعد ذلك في المكان المحدد لها . وفي شهر مايو في نفس السنة أطلقت الولايات المتحدة بدورها السفينة « ميركوري » تحمل الكومندور « آلان شبرد » . ثم توالى إطلاق السفن الفضائية التي تحمل آدميين بعدئذ من جانب كل من الدولتين في تقدم مطرد من حيث الارتفاع ومن حيث فترة البقاء في الفضاء (٣) .

وبدأت بعد ذلك محاولات الوصول الى الأجرام السماوية الأكثر قربا من الأرض ، فأطلقت الولايات المتحدة قمرا صناعيا نحو كوكب الزهرة قام بدورة حوله ثم اتجه في مدار حول الشمس ،

(٢) وقد بلغ عدد الأقمار الصناعية التي أطلقت الى الفضاء الخارجي حتى نهاية عام ٥٩ وفقا للبيانات الرسمية التي أذيعت ٥١ قمرا أمريكيا و ١٦ قمرا روسيا . انظر بيانامفصلا عن هذه الأقمار في النشرة الرسمية للإدارة الأمريكية للملاحة الفلكية وشئون الفضاء National Aeronautics and Space Administration الصادرة بتاريخ أول سبتمبر سنة ١٩٦١ ، وكذا النشرة الصادرة من مصلحة الاستعلامات الأمريكية في آخر أغسطس سنة ١٩٦١ بعنوان : U.S. Satellites, The first fifty

(٣) انظر تفصيلات التجارب الفضائية التي تضمنت إرسال أشخاص عبر الفضاء في تقرير الإدارة الأمريكية لشئون الملاحة الفلكية والفضاء الصادر بتاريخ ٢٤ مايو سنة ١٩٦٢ تحت رقم N.A.S.A. sP. - 6

من يملك الفضاء

وأطلق الاتحاد السوفيتي قمراً آخر نحو المريخ لم توافنا الأنباء بمصيره . وتركزت بعد ذلك التجارب للوصول الى القمر ، وأعدت كل من الدولتين برنامجاً خاصاً لمحاولة ارسال انسان الى القمر قبل عام ١٩٧٠ .

وفي أول فبراير سنة ١٩٦٦ تمكن الاتحاد السوفيتي من انزال محطة الفضاء « لونا ٩ » على سطح القمر ، ثم حقق نصراً آخر جديداً في ميدان ارتياد الفضاء في نهاية ذلك الشهر بهبوط سفينة الفضاء « الزهرة ٣ » فوق كوكب الزهرة حيث وضعت العلم السوفيتي بعد رحلة استغرقت حوالي ثلاثة أشهر ونصف شهر (٤) .

وأخيراً حققت الولايات المتحدة أهم انتصار في مجال ارتياد الفضاء بانزال اشخاص على سطح القمر فبدأت كخطوة أولى في شهر ديسمبر سنة ١٩٦٨ باطلاق مركبة الفضاء « أبولو ١٠ » وعليها ثلاثة من رواد الفضاء في رحلة مدار استكشافية حول القمر (٥) ، عادوا بعدها بالمعلومات اللازمة للاقدام على الخطوة التالية وهي النزول على القمر فعلاً . وفي شهر يوليو سنة ١٩٦٩ تم الحدث المدهل الذي تابعه العالم أجمع في لهفة وامعاج ، فاطلقت من القاعدة الأمريكية « كاب كيندي » مركبة الفضاء « أبولو ١١ » وعليها رواد الفضاء الثلاثة « ميكيل كولينز » و « ادوين الدرين » و « نيل آرمسترونج » ، ووصلت المركبة بعد ١٠٢ ساعة و ٤٧ دقيقة من اطلاقها الى القمر ، وامكن لروادها أن يحطوا على سطحه وأن يبقوا هناك زهاء تسع ساعات تجولوا خلالها في منطقة نزولهم وجمعوا ما هو مطلوب منهم جمعه من عينات من تربته للفحص والدراسة ، ونبتوا بعض الأجهزة العلمية التي رؤى وضعها على القمر للحصول على مزيد من المعلومات ، كما تبتوا العلم الأمريكي دلالة على وصولهم الى هناك ، وعادوا بعد ذلك الى مركبتهم التي أعادتهم سالمين الى الأرض في الموعد والمكان السابق تحديدهما لذلك (٦) .

وهكذا أصبحت خرافة الماضي حقيقة الحاضر وفانحة لافاق جديدة في المستقبل .

٢ - المسائل القانونية التي يثيرها ارتياد الفضاء :

لا شك في أن طبيعة العمليات الخاصة بارتياذ الفضاء وملابساتها والنتائج التي يمكن أن تترتب عليها تجعل لاستخدام هذا الفضاء أهمية حتمية ، لا بالنسبة للدول التي تمكنت أو سوف تتمكن من الوصول اليه فحسب ، وإنما أيضاً بالنسبة للدول الأخرى كافة . ذلك لأن جهاز الفضاء اذا ما أطلق فإنه يصل فور اطلاقه فوق اقليم دولة أخرى غير تلك التي أطلقته ، ثم لا يلبث أن يتخذ بعد ذلك خط سيره فوق أقاليم مجموعة من الدول بعباءة ، أو هي تتواجد تحته بحكم حركة دوران الأرض في فلكها . وبذا تتربط حقوق الدول التي تطلق الأجهزة الفضائية

(٤) راجع تفصيلات ذلك في صحيفة الأهرام المصرية أعداد: ٥ و ١١ فبراير و ٢ مارس سنة ١٩٦٦ ، وكانت سفينة الفضاء « الزهرة ٣ » قد اطلقت نحو هذا الكوكب في ١٦ نوفمبر سنة ١٩٦٥ ، ووصلت اليه في أول مارس سنة ١٩٦٦ . ويبعد هذا الكوكب عن الأرض بحوالي ١٢٥ مليون ميل .

(٥) وهؤلاء الرواد هم وليام انديرز ، جيمس لوفيل ، فرانك بورمان . راجع تفصيلات هذه الرحلة في مجلة Paris - Match الفرنسية العدد رقم ١٠٢٣ الصادر في ١٤ ديسمبر سنة ١٩٦٨

(٦) انظر تعليقا مصورا لهذه الرحلة في المجلة الفرنسية Jours de France العدد رقم ٧٦٣ الصادر في ٢٦ يوليو سنة ١٩٦٩ .

وتتشابك مصالحها مع حقوق ومصالح غيرها من الدول التي تمر هذه الأجهزة فوقها ، بل تترابط وتشابك حقوق ومصالح الدول الاولى ذاتها فيما بينها في استخدامها للفضاء . ويشير هذا الترابط والتشابك مجموعة من المشكلات القانونية يتعين إيجاد حلول لها . من ذلك مثلا تحديد الوضع القانوني للفضاء وهل يمكن أن تمتد اليه السيادة الإقليمية التي لكل من الدول على طبقات الجو التي تعلوها ، ومدى حقوق الدول التي تطلق أجهزة الفضاء في استخدام هذا الفضاء ، ومدى حقوق الدول الأخرى التي تمر هذه الأجهزة فوق أقاليمها ، ومدى مسئولية الدول صاحبة أجهزة الفضاء عما قد يحدث عنها من أضرار للغير ، وما إلى ذلك . يضاف إلى هذا أن وصول الدول الفضائية إلى بعض الكواكب ووضع أجهزتها وأعلامها عليها ، ونزول رواد الفضاء الأمريكيين على سطح القمر ، كل هذا يدعو إلى التساؤل عن الأثر الذي يمكن أن يترتب على هذه العمليات ، وهل تثبت بها حقوق خاصة للدولة التي تسبق غيرها في هذا الوصول أو النزول ؟

بطبيعة الحال لا يتسع نطاق هذا البحث للإجابة على كل التساؤلات المتقدمة ، فمحل ذلك دراسة قانونية مستفيضة لمختلف نواحي النشاط الدولي الكوني . والذي يعنينا هنا في المرتبة الأولى ، هو موضوع ملكية الفضاء . ولهذا الموضوع ، كما قد يبين من العرض السابق ، شقان : شق خاص بالفضاء ذاته أي بذلك الفراغ اللانهائي الذي تسبح فيه أرضنا وغيرها من الكواكب والأجرام السماوية والذي تنطلق اليه أجهزة الفضاء في اتجاهاتها المختلفة التي تحدد لها ، وشق خاص بالكواكب والأجرام السماوية التي أمكن أو يمكن مستقبلًا الوصول إليها . ولكل من هذين الشقين من الناحية القانونية وضع خاص ، مما يقتضي أن نتناول دراسة كل منهما على حدة تباعا ، ثم نبين بعد ذلك ما انتهى إليه رأي جماعة الدول في شأنهما .

المبحث الاول - الفضاء الكوني

٣ - هل يسمح القانون الدولي بممارسة السيادة على الفضاء ؟

لعل أولى المسائل التي يتعين مواجهتها عند وضع تنظيم عام لاستخدام الفضاء هي تحديد الوضع القانوني لهذا الفضاء : هل هو حر ، لا يخضع لسيادة ما ، وبالتالي مفتوح للانتفاع العام لكافة الدول ، أم أن حكمه حكم طبقات الجو التي تعلوها فتمتد إليه السيادة الإقليمية التي تمارسها كل دولة على إقليمها الجوي ؟

تقتضي الإجابة على ذلك أن نستعرض أولا القواعد القانونية الدولية القائمة وقت أن امتد النشاط الدولي إلى الفضاء . فهذه القواعد ، التي احتوتها كل من اتفاقية باريس سنة ١٩١٩ للملاحة الجوية واتفاقية شيكاغو سنة ١٩٤٤ للطيران المدني ، تقر لكل دولة بالسيادة التامة على النطاق الجوي الذي يعلوها ، على أن تسمح كل منها لزميلاتها الأطراف معها في هاتين الاتفاقيتين بالمرور البريء فوق إقليمها وفقا للقواعد التي تضعها في هذا الشأن (٧) ولم يشر تفسير عبارة «النطاق الجوي» "espace atmosphérique" الواردة في كل من الاتفاقيتين المذكورين أي صعوبات خاصة حينئذ ، إذ أن طبقات الجو التي تستخدمها الطائرات مهما بلغ ارتفاعها تدخل ولا شك ضمن هذا النطاق .

(٧) وردت هذه الأحكام في المادتين الأولى والثانية في كل من الاتفاقيتين المذكورتين .

من يملك الفضاء

لكن الأمر يختلف عند ما يصل الاجهزة المطلقة في الفضاء الى الحدود العليا لطبقات الجو أو تتعداها ، كما هو الحال بالنسبة للصواريخ والأقمار الصناعية ومركبات الفضاء . فعندئذ نجد أنفسنا أمام وضع جديد لم نواجهه أى من الاتفاقيتين السابقتين ، وبالتالي لا تنطبق احكامهما عليه ، لأن ما نقرر فيهما من سيادة اقليمية للدولة على ما يعلوها مقصور على « النطاق الجوى » أى طبقات الهواء التى تحيط باقليمها ، ولأن قواعدهما المنظمة لاستخدام هذه الطبقات لم تتناول غير الطائرات . وهذا ولا شك أمر طبيعى ، بما أن هاتين الاتفاقيتين قد أبرمتا فى وقت كان يبدو فيه امكان استخدام ما فوق طبقات الجوى خياليا أو على الأقل بعيدا ، فواضعوهما عند اقرارهم قاعده السيادة الوطنية لم يفكروا اذن فى اجهزة الفضاء ، بل لم يفكروا فى غير الطائرات ، وبدا يكون من الخطأ القول بأن احكامهما تسمح بفرض السيادة الوطنية على النشاطات الكونية ، لأنها لم توضع لهذه النشاطات ولم توقعها . ويؤكد ذلك التعريف الذى وضعته اتفاقية باريس للطائرة aeronef - aircraft من أنها « كل جهاز يمكن أن يبقى فى الجو بفضل رد فعل الهواء » ، وهو ذات التعريف الذى أخذت به بعد ذلك اتفاقية شكاجو (٨) . وهذا التعريف لا يصدق بحال على اجهزة الفضاء التى تعتمد فى انطلاقها على الدفع الدنى لا على الهواء ، أى على عكس ما تعتمد عليه الطائرات تماما .

وعلى هذا فلا يمكن الاسناد الى نصوص الاتفاقية الخاصة بطبقات الجو للقول بإمكان امتداد سيادة الدولة على الفضاء الذى يلى نطاقها الجوى ، لا مباشرة لان احكامها مقصورة على هذا النطاق ، ولا على سبيل القياس لان قياس النطاق الجوى المحدود بالفضاء الكونى اللانهائى أمر غير مستساغ لا قبله العقل كما سنرى فيما يلى . ثم ان الاستعانة بالقياس لفرض قيود على مجال هو حر أصلا ولم يكن بعد فى متناول الانسان أمر غير مقبول فانونا ، ولا بد لمفيد هذه الحربة ان امكن ذلك من اتفاق صريح بين جماعة الدول (٩) .

يضاف الى ما تقدم أن موقف مختلف الدول والرأى العام العالمى من التجارب الفضائية التى تمت خلال السنوات الاخيرة يؤيد فكرة حرية الفضاء . فهذه التجارب قد لقيت قبولا عاما من جانب جميع الدول دون أن تحتج أى منها عليها بدعوى مساسها بسيادتها ، كما أن الدوليين اللتين قامتتا بهذه التجارب - الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى - لم تطلبا التصريح لهما من أحد باطلاق اجهزتهما الفضائية أو بالسماح لهما بالمرور فوق أقاليم غرهما . وهذه المواقف يمكن أن تفسر على أنها قبول ضمنى من جماعة الدول لمبدأ حرية الفضاء الكونى وحرية استخدامه . وقد اتخذ هذا المبدأ بالفعل طريقه الى الاستقرار كقاعدة قانونية عامة على ما سنبينه فى المبحث الثالث من هذه الدراسة .

هذا هو الوضع من وجهة النظر القانونية ، وهى تتفق تماما مع الواقع وطبيعة الامور على ما سنراه فيما يلى .

(٨) وقد نص عليه فى الملحق ١٧ للاتفاقية .

(٩) انظر من هذا الرأى الاستاذ الايطالى رولاندو كوادرى Quadri فى مجموعة محاضرات اكااديمية القانون الدولى بلاهاى لسنة ١٩٥٩ تحت عنوان : القانون الدولى الكونى Le Droit International cosmique ص ١٤٤ وما بعدها ، وكذا الاستاذ الفرنسى شارل شومون Charles Chaumont فى مؤلعه بعنوان « قانون الفضاء » Le Droit de l'Espace ص ٣٨ - ٣٩

٤ - طبيعة الامور تنفى اخضاع الفضاء للسيادات الارضية :

ليس اقرار مبدأ حرية الفضاء واستبعاد فكرة امتداد السيادة الاقليمية للدول اليه مرجعه ارادة الجماعة الدولية وتوافقها على ذلك فحسب، وانما هو أمر حتمي كذلك يفرضه طبيعة الامور ، وتفصيل ذلك :

أولاً - ان وضع عالمنا الارضى بالنسبة الى الفضاء الكونى بنهى اطلاقاً فكرة امكان فرض السيادة الاقليمية لدول الارض على هذا الفضاء. وعلى حد تعبير « جينكس » M. Jenks نائب رئيس مكتب العمل الدولى فى بحث له فى الموضوع ان « فرض السيادة الاقليمية لدولة ما فيما وراء طبقات الجو التى تعلو اقليمها امر مضحك بالقياس مع ابعاد الكون ، وقد يشبه ذلك حالة ما لو أن جزيرة سانت هيلانة أعلنت فرض سيادتها على كل المحيط الاطلسى » (١٠) وهذا القول صحيح ، وان كان المثل الذى اوردته « جينكس » دون ما يمثل الواقع بكثير ، أى حجم الارض بالنسبة لبقية الكون .

فالارض ليست الا واحداً من الكواكب السيارة للمجموعة الشمسية التى تضم تسعة كواكب كلها تدور حول الشمس هي: عطارد، الزهرة، الأرض، المريخ ، المشتري ، زحل ، اورانوس ، نبتون ، بلوتو ، وتوجد فى الفضاء ملايين الملايين من النجوم والكواكب . وهذه النجوم والكواكب منظمة فى مجموعات هى التى نسميها بالمجرات galaxies والمجموعة الشمسية ليست الا جزءاً من أحد هذه المجرات ، وتسمى مجرتنا سكة التبانة او السكة اللبنية milky Way او Voie Lactée

وتفصل النجوم بعضها عن بعض مسافات لا يمكن تصورها ولا يمكن تقديرها بوحدة القياس العادية، ولهذا اتفق العلماء على استخدام وحدة خاصة لقياس هذه المسافات هى السنة الضوئية ، ويقصد بها المسافة التى يستطيع الضوء أن يقطعها فى سنة كاملة ، علماً بأن سرعة الضوء هى ثلاثمائة الف كيلو متر فى الثانية .

وليست شمسنا بكواكبها الا جزءاً من المجرة المعروفة كما ذكرنا بالسكة اللبنية ، انما هى جزء ضئيل جداً لا يشغل منها الا مساحة اسببه بالمساحة التى تشغلها حصاة او حبة رمل فى صحراء كبرى .

وبالإضافة الى هذه المجرة التى نحن جزء منها بهذا القدر الضئيل ، هناك مجرات اخرى كثيرة بعضها أكبر من مجرتنا حجماً ، وبلغ عدد المجرات المعروفة الآن مائة مليون مجرة تقريباً ، ومن أقربها الى مجرتنا مجرة الاوندروميديا أو المرأة المسلسلة ، وهى تبعد عنها بنحو سبعمائة وخمسين الف سنة ضوئية .

ويفصل المجرات بعضها عن بعض مسافات شاسعة جداً فى الفضاء يبلغ طولها فى المتوسط حوالى مليونين من السنين الضوئية .

(١٠) «Jenks : International Law and activities in Space» بحث منشور فى مجلة International and Comparative Law Quarterly يناير سنة ١٩٥٦ ، مجلد ٤ ، ص ٩٩ .

من يملك الفضاء

وحسب في المجرة الواحد نجد الأبعاد التي تفصل النجوم عن بعضها شاسعة جدا . فالبعد بين شمسنا وأقرب النجوم الأخرى إلينا يزيد على ٤١ مليون المليون من الكيلومترات ، أي حوالي ٤٢ سنة ضوئية .

هذا وفي مجرتنا وحدها يوجد أكثر من مائة مليار من النجوم ، لو وزعت على سكان الأرض وعددهم بلاه مليار سمة ، لأصاب كل فرد منهم عدد طيب منها (١١) .

وإذا كان هذا وضع ما وصل إلى علمنا من أمر الفضاء ، فهل من المعقول قبول فكره امتداد السيادة الإقليمية لكل دولة إلى ما يعلوها من هذا الفضاء ؟

نم انه اذا كان معلوما لنا أن العنصر الأساسي في السيادة هو الفعالية ، أي القدرة على السيطرة على ما يخضع لها والمقدرة على ممارسة كافة الاختصاصات التي تهدف إلى المحافظة على حقوق الدولة صاحبة السيادة ومنع الغير من التعرض لها أو المساس بها ، تبين لنا مدى الاستحالة القانونية التي تواجهها فكرة امتداد السيادات الوطنية إلى الفضاء .

ثانيا - أنه إذا قبلنا جدلا إطلاق السيادة الوطنية لكل دولة على الفضاء الذي يلي إقليمها الجوي ولو إلى ارتفاع ومدى محددين ، لما أمكن تحديد النطاق من الفضاء الذي يخضع لسيادة كل دولة بسبب الطواهر الفلكية ذاتها . فحركة الأرض حول محورها ودورانها حول الشمس ، وحركة الكواكب المختلفة عبر المجرة ، من شأنها أن تجعل علاقة السيادات الخاصة من على سطح الأرض إلى الفضاء غير مستقرة إطلاقا خلال أقصر فتره زمنه يمكن تصورها . فمثل هذه السيادات لو أطلقت على الفضاء على أساس الحدود الإقليمية الأرضية لكل دولة لادت إلى إيجاد مجموعة من القطاعات العمودية على شكل مخروطات متجاورة ذات اشكال مختلفة تتغير محتوياتها دوما بتغير اتجاه الأرض في حركتها ودورانها في فلكها ، وكذا بحركات بقية الاجرام السماوية . بل ان أجهزة الفضاء ذاتها سوف تتغير بلا انقطاع مواقعها في سرعة خاطفة تجعل صلتها بالدول التي تمر فوقها مجردة من الصفة الإقليمية . أو بصارة أخرى يكون مستحيلا في هذا الوضع أن نحدد بشكل مؤكد ما اذا كان حدث فضائي معين قد وقع فوق إقليم هذه الدولة أو تلك .

وإذا كانت القواعد الدولية الخاصة بطبقات الجو (احكام اتفاقية باريس وشيكاغو) تقرر اعتبار هذه الطبقات خاضعة لسيادة الدولة التي تعلوها ، فذلك لان طبقات الهواء عنصر من عناصر الحياة الرئيسية اللازمة للأرض ، وأنها تتبعها دائما في حركتها ودورانها مع احتفاظها بعناصرها المكونة لها ، وأن وضعها بحكم الجاذبية الأرضية بكاد يكون غير متغير بالنسبة للأقاليم التي تتبعها، فهي إذن تكون مع الأرض كلاً لا يتجزأ وبينهما وحدة في الحركة تسمح بالحقاقها بها (١٢) .

(١١) راجع في تفصيلات أسرار الفضاء : غزو الفضاء للدكتور عبد العزيز شرف ص ٥ - ١٢ ، وكذا: Albert Ducroque
Le fabuleux Paris sur la Lune باريس ١٩٦١ ص ١٥٩ ، وأيضاً جون هوجان John C Hogan : « Legal Terminology for the Upper Regions of the Atmosphere and for the Space beyond the Atmosphere ».

بحث منشور في المجلة الأمريكية للقانون الدولي ، أبريل سنة ١٩٥٧ ، عدد ٢ ، مجلد ٥١ ص ٣٦٢ - ٣٧٥ .

(١٢) انظر Jenkis المرجع السابق الإشارة إليه ص ١٠٢ ، وكذا ماك دوجال «Mac Dougal Artificial Satellites» في المجلة الأمريكية للقانون الدولي عدد يناير ١٩٥٧ رقم ١ ص ١٧٦ ص ٧٦

نالتا - أن امداد سيادة الدولة الى نطاق ما ، يرتب عليه أن تكون مسئولة عما يحدث في هذا النطاق من أفعال تضر بحقوق الغير أو بمصالح الدول الأجنبية . فإذا قبلنا فكرة اطلاق سيادة الدولة على جزء من الفضاء بعب هذا التزامها بحماية جميع المصالح الأجنبية التي يمكن أن تضر من استخدام هذا الفضاء استخداما غير متروك أو ينافي مع القواعد الدولية . ولناخذ مثالا لذلك موقف الدول المحايدة في حالة الحرب . فالزامات الحياد تفرض عليها ألا تسمح باستعمال النطاق الذي يخضع لسيادتها في الأعمال الحربية من جانب أحد الفريقين المتحاربين ليلحق اضرارا بالآخر ، والا اعتبرت مخلة بأصول الحياد . فهل تستطيع الدول المحايدة أن تقوم بهذا الالتزام في الفضاء الذي يعلوها إذا أطلقت إحدى الدول المحاربة تجاه عدوها صواريخ أو قذائف فضائية عبر هذا الفضاء ؟ وهل يعتبر عجزها عن ذلك أخلايا بالتزاماتها ومبررا لكي تتخذ الدولة المحاربة التي تشكو من هذا الاخلال اجراء قبلها ؟ يقال في هذا الصدد أنه قد تردد أن السفير السوفيتي في لندن كان قد صرح بان الاتحاد السوفيتي سوف يتوقف عن الاستمرار في الاعتراف بحياد السويد لو ار أحيرة من هذا النبيل أطلقتها الدول الغربية عبر الفضاء الذي يعلو الاقليم السويدي ، ولو كان ذلك على ارتفاع كبير وأيا كانت امكانيات السويد من حيث القدرة على منع أو عدم منع مرورها فوق اقليمها (١٢) . وهذا الصريح ان صح صدوره فعلا من السفير الروسي يبين قدر المشاكل التي قد تتعرض لها الدول المحايدة لو أننا قبلنا فكرة امتداد السيادة الوطنية للدولة الى الفضاء الذي يعلوها .

من كل هذا يتبين لنا ان التحدث عن فرضاية سيادة وطنية اقليمية على الفضاء الكوني هراء لا سند له ، سواء من القانون أو من الواقع وطبيعة أوضاع الكون ذاته ، وأنه لا مفر من الاعتراف بأن الفضاء الكوني يخرج عن نطاق السيادة الارضية تماما وأن حريته يجب ألا تكون محل مناقشة .

المبحث الثاني - الكواكب والأجرام السماوية

ه - القواعد الدولية التقليدية في اكتساب الملكية :

كان الوضع فيما مضى في عالمنا الارضي ، قبل أن يتم اكتساف كل اطرافه وكانت لا تزال هناك مناطق كثيرة مجهولة أو نائية ، كان الوضع أن المبادرة باكتشاف أي من هذه المناطق من جانب دولة ما يعطيها الحق في ادعاء ملكية ما اكتشفته ونشر سيادتها عليه . ويطلق على هذه الطريقة لاكتساب الملكية في لغة القانون الدولي لفظ « الاستيلاء » .

وقد ظل الاستيلاء خلال فترة طويلة من الطرق الشائعة لاكتساب ملكية الاقاليم حتى تم اكتشاف سطح الارض قاطبة ولم يعد هناك من الاقاليم ما لا يخضع لولاية دولة ما ، فيما عدا المناطق القطبية الجنوبية النائية التي لا تصلح بطبيعتها للحياة البشرية المألوفة ، والتي تقوم بعض الدول فيها باجراء تجارب ودراسات علمية في اوقات غير متصلة من السنة .

(١٢) انظر في ذلك « كوادى » سالف الذكر في مجموعة محاضرات لاهاي هامش ص ٥١

من يملك العضاء

وفي بادئ الامر كان مجرد اكتشاف افليم مجهول كافيا لاكتساب الدولة المكتشفة حق الملكية بالنسبة له ، ولو لم يقرن الاكتشاف بأى عمل آخر من أعمال وضع اليد الظاهرة . وهذا ما حدث بالفعل وقد اكتشف الفارة الأمريكية، فقد ادعى كل من اسبانيا والبرتغال ملكية لاقليم المكتشفه بمعرفتهما وأبدهما في ذلك البابا دون أن تكونا قد وضعتا يدهما عليها جميعها . لكن الدول الاخرى لم نفر هذا الوضع وقامت كل من إنجلترا وفرنسا وهولندا بعمل اكتشافات جديدة في القارة الأمريكية ووضع يدها فعلا على ما اكتشفته ، بل وعلى بعض ما اكتشفه غيرها دون أن يضع يده بالفعل عليه ، وأخذت وقتئذ تظهر فكرة ضرورة اقتران الاكتشاف بعمل من أعمال الجبازة المادية حتى تكسب الدولة المكتشفة حق الملكية على الاقليم المكتشف . وقد استقرت هذه الفكرة في القرن التاسع عشر ، وأصبح للاستيلاء قواعد ثابتة وشروط بدونها لا تثبت الملكية للدولة التي تدعيها . وهذه الشروط هي :

اولا : أن يكون الاقليم محل الاستيلاء غير مملوك في الأصل للدولة ما أو خاضعا لسيادتها .

ثانيا : أن نصع الدولة المسؤولة يدها فعلا على الاقليم . ويكون ذلك بممارستها لأعمال السيادة فيه وللأخصاصات التي تتفرع عنها كإيجاد سلطه منظمة تتولى ادارته بصفة دائمة وكإقامة منسبات عليه لمقتضى ذلك وللمرافق العامة ، الى غير ذلك من الأعمال التي تبشرها الدولة عادة على اقليمها في حدود متطلبات الاقليم المسئولى عليه .

ثالثا : أن نقوم الدولة المسؤولة بإبلاغ الدول الاخرى رسميا بالاستيلاء ، وأن نبين في هذا الإبلاغ حدود الاقليم الذي وضعت يدها عليه أو أخضعه لسيادتها ، وذلك لتجنب أى منازعات بسأنه مسبقا بينها وبين الدول الاخرى (١٤) .

٦ - مدى صلاحية القواعد السابقة للتطبيق بالنسبة للكواكب :

قد يتبادر الى الذهن لأول وهلة أنه يمكن اكتساب ملكية الكواكب بطريق الاستيلاء قياسا على ما كان يحدث بالنسبة للمناطق الارضية المجهولة عند اكتشافها ، وأن الدولة التي تسبق غيرها في الوصول الى كوكب ما يحق لها أن تفرض سيطرتها عليه وأن نفرد بملكبته أو بملكية جزء منه حسب الاحوال . وقد تردد التساؤل فعلا في مختلف الاوساط أثناء التسابق بين الانحاد السوفيتي والولايات المتحدة للوصول الى القمر من بينهما سيكون له السبق في نشر سيادته على هذا الكوكب ، وهل سيصبح القمر روسيا أم أمريكيا ، وإلى أى مدى سيصل النزاع بين الدولتين على ملكيه اذا تمكنت كل منهما من الوصول اليه والنزول عليه ، بل ذهب البعض الى تصور احتمال نفسيمة الى مناطق نفوذ بين الدولتين على نسق ما حدث في الماضي بالنسبة لمجاهل القارة الافريقية عند تسابق بعض الدول الأوروبية لاكتشافها والسيطرة عليها .

وربما كان لهذه التساؤلات والتكهنات ما يبررها وقتئذ لدى اصحابها ، فخيّل لهم أن تشبث علم الاتحاد السوفيتي على سطح القمر عند انزال محطة الفضاء الروسية « لونا ٩ » قد يكون

(١٤) راجع في تفصيل موضوع « الاستيلاء كطريق لكسب الملكية الإقليمية » مؤلفنا في القانون الدولي العام ، الطبعة الثامنة ، ص ٣٦٩ وما بعدها ، وكذا مؤلف الدكتور حامد سلطان في القانون الدولي العام وقت السلم ص ٤٤٥ وما بعدها وص ٧٠ وما بعدها .

مقدمة لادعاءات من جانب تلك الدولة على هذا الكوكب ، ادعاءات سوف تجد ما يقابلها من جانب الولايات المتحدة عند وصولها بدورها اليه . ثم ان التنافس بين الدوليين جئند على الحصول على مواقع استراتيجية جديدة نسمح لكل منهما بالنفوق العسكري وتدعم مركزها السياسى خلال فترة الحرب الباردة التى عاصرت نشاطهما الفضائى ، هذا التنافس كان أيضاً من الاسباب التى ابارت الاعتقاد عند البعض بان كلا منهما تسمى لغرض سيطرتها على القمر كموقع استراتيجى منقطع النظر .

على أنه بدقبق النظر فى الامور يبين لنا ما يأتى :

أولا : انه لا محل لقياس الاجرام السماوية بالمناطق الارصبة ، فسهولة الوصول الى هذه المناطق وامكان وضع البد عليها وممارسة اعمال السيادة فيها ، وسهولة استغلال مانتوبه من بروات طبيعية ، وامكان الحياة فيها حياة طبيعية دون جهد أو عناء ، كل هذا هو الذى كان يدفع الدول الى السابق للاستيلاء عليها وادخالها فى ملكيتها ، لان ما سوف ندره عليها من خير دونه بكثير ما نحملة من مال وجهد فى سبيل السيطرة عليها . وذلك على خلاف الكواكب والاجرام السماوية ، فالحياة فيها منعدمة وغر ممكنة فى أجوائها ، وما قد يكون فيها من ثروات طبيعية مشكوك فى أهميتها وفى امكان استقلالها والافادة منها ، فضلا عن أن الوصول اليها يكبد الدولة الى تتمكن من ذلك جهودا مضمنيه ونفقات خالصة لا تتناسب اطلاقا مع اى كسب ماضى يمكن أن تحصل عليه منها . اما القول بأنها قد نصلح لان تكون مواقع اسنراتجية هامة للدول الراغبة فى الحصول على مثل هذه المواقع فأمر لا قيمة له عملا بعد أن بتت امكان اقامه محطات فضائية أقرب منها الى الارض واقل كلفة ويمكن أن نفى بدات الغرض .

ثانيا : أن التجارب الفضائية التى قامت بها كل من الدولتين الكبيرتين بدأت فى اطار خطة علمية دولية ساهمت فى اعدادها هيئات دولية معنية بالنشاط الجوى وبشئون الفضاء ، كالائحاد الدولى للملاحة الفلكية ومنظمة الارصاد الجوية العالمية والائحاد الدولى للاذاعات اللاسلکبة ومنظمة الطيران المدنى الدولى وغيرها . وهذه الخطة أقرها المجلس الدولى للاتحادات العلمية فى سنة ١٩٥١ ووضع للبدء فى تنفيذها برنامج زمنى أطلق عليه اسم « السنة الدولية لدراسة طبيعة الكون » (١٥) ونقرر أن ننفذ هذا البرنامج على مدى ثمانية عشر شهرا نبدأ من أول يوليو سنة ١٩٥٧ حتى آخر ديسمبر سنة ١٩٥٨ . وبنضمن هذا البرنامج اجراء بحوث وتجارب فى نواح مختلفة كالمناطق القطبية وطبقات الجو العليا والاشعاعات الشمسية والصواريخ والاقمار الصناعية ، وكان مفهوما أن اطلاق الصواريخ والاقمار الصناعية الى الفضاء هو بغرض الدراسة والبحث العلمى . وقد اعلنت فعلا عندئذ كل من الولايات المتحدة فى شهر يوليو سنة ١٩٥٥ والائحاد السوفيتى فى شهر سبتمبر سنة ١٩٥٦ عن عزمهما على اطلاق أقمار صناعية الى الفضاء تحقيقا للغرض المذكور (١٦) . وهذا يفيد أن هدف كل من الدولتين عند قيامهما بنشاطاتهما الفضائية

(١٥) L'année Géophysique Internationale

(١٦) راجع فى تفصيل ذلك بحث الاستاذ الأمريكى « مالدوجال » بعنوان « الافمار الصناعية » : Me Dougal : «Artificale Satellites» البحث منشور فى المجلة الاربكية للقانون الدولى مجلد ٥١ عدد يناير سنة ١٩٥٧ ص ٧٤ وما بعدها ، وكذا « شارل شومون فى مؤلفه السابق الاشارة اليه » : Le Droit de l'Espace ص ١٦ - ٢٢

من يملك الفضاء

كان علمياً قبل كل شيء، وأن قصدهما لم يتجه إلى السيطرة على الفضاء أو نشر سيادتهما على ما فيه من كواكب . وبدا يكون فكرة إخضاع الكواكب إلى السيادة الأرضية منتفيه ابتداء ولا مكان لها في واقع الأمور .

نالتنا : أنه عندما طرح موضوع تنظيم استخدام الفضاء على بساط البحث الدولي بعد نجاح السجارب المصائفة الأولى ، كان الرأي متفهماً على جميع الأطراف المعنية على أن يكون حجر الزاوية في هذا التنظيم مبدأ حرية الفضاء وحرية الكواكب . وأسبغت فكرة إمكان تملكها على أي وجه استبعاداً تاماً . وقد سجل هذا المبدأ في أولى التوصيات التي أصدرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في ٢٠ ديسمبر سنة ١٩٦١ لتحديد القواعد الأساسية التي يتعين الالتزام بها عند وضع نظام قانوني للفضاء، وهو ما سوف نتناوله بنسبي من التفصيل في المبحث التالي .

المبحث الثالث - اقرار حرية الفضاء والكواكب كقاعدة قانونية

٧ - قرارات الأمم المتحدة بشأن الفضاء :

بدأ اهتمام الأمم المتحدة بشئون الفضاء واستخدامه غداة إطلاق القمر الروسي الأول « سبوتنيك ١ » ، وكان همها الأول حينئذ درء الخطر الذي يمكن أن يستهدف له العالم لو استعمل الفضاء الخارجي في أغراض عسكرية . لذا بادرت جمعيتها العامة خلال دورتها الثانية عشرة عند نظرها موضوع نزع السلاح بإصدار قرار بتاريخ ١٤ نوفمبر سنة ١٩٥٧ يقضي بدراسة وسائل الإشراف الكفيلة بضمان ألا يكون إطلاق الأجهزة الفضائية لغير الأغراض السلمية والعلمية .

وفي دورتها التالية ، اتخذت الجمعية العامة بتاريخ ١٣ ديسمبر سنة ١٩٥٨ قراراً بتكوين لجنة خاصة لشئون الفضاء تكون مهمتها دراسة موضوع استخدامه ووضع تقرير بمفترحاتها في هذا الشأن . وقد قامت هذه اللجنة بمهمتها ووضعت تقريراً أبرزت فيه المشاكل القانونية التي يمكن أن يثيرها استخدام الفضاء ، وأنواع التنظيمات الممكنة في نطاق الأمم المتحدة ، مفررة بعد ذلك ضرورة مواصلة دراسة الموضوع وبحته بيزيد من التعمق . وقد اعتمدت الجمعية العامة هذا التقرير بتاريخ ١٢ ديسمبر سنة ١٩٥٩ ، غير أنه لما كان لم يتهى للجنة أن تجتمع خلال السنتين التاليتين لاعتبارات تنظيمية ، طرح الموضوع من جديد أمام الجمعية العامة في دورتها السادسة عشرة ، واتخذت في شأنه بتاريخ ٢٠ ديسمبر سنة ١٩٦١ القرار الآتي :

« الجمعية العامة »

أذ تدرك المصلحة المتشركة للجنس البشري في مساندة الاستخدام السلمي للفضاء الخارجي والحاجة الملحة لتوطيد التعاون الدولي في هذا الميدان .

وإذ تؤمن بأن ارتياد الفضاء الخارجي واستعماله يجب أن يكون فقط لمصلحة الجنس البشري ولصالح الدول كافة بصرف النظر عن مستوى تقدمها الاقتصادي أو العلمي :

١ - توصي الدول بأن يكون ارتياد الفضاء الخارجي واستخدامه في نطاق المبادئ الآتية :

١ - مراعاة القانون الدولي وميثاق الأمم المتحدة في نشاطها الخاص بالفضاء الخارجي

والاحرام السماوية - ب - الفضاء الخارجى والاجرام السماوية حرة لارتياح واستعمال كافة الدول طبقا للقانون الدولى ولبسب محلا للتملك من جانب اى منها .

٢ - تدعو لجنة الاستخدام السلمى للفضاء الخارجى الى مواصلة دراسة المشكلات القانونية التى يمكن ان نشيرها ارياد واستخدام الفضاء الخارجى .

وقد تلى القرار المتقدم قرار آخر أصدرته الجمعية العامة فى ١٣ ديسمبر سنة ١٩٦٣ ، ويتميز هذا القرار الاخير بأنه يتضمن فى مزيد من التفصيل والسمول المبادئ التى يجب أن تحكم نشاط الدول فى اكتشاف الفضاء واستخدامه . وهذه المبادئ هى :

١ - أن يكون اكتشاف الفضاء واستخدامه لصالحه ولفائدة الانسانية .

٢ - يكون اكتشاف الفضاء الخارجى والاجرام السماوية حرا لكافة الدول على اساس المساواة واحترام القانون الدولى .

٣ - لا يكون الفضاء الخارجى ولا الاجرام السماوية محلا للتملك الوطنى على اساس السيادة المبنية على الاستعمال او وضع الد او اى سبب آخر .

٤ - نعوم الدول بنشاطها فى الفضاء مع احترام قواعد القانون الدولى بما فيها ميثاق الامم المتحدة ، ومع المحافظة على السلم والامن الدوليين وتدعيم التعاون بين الدول .

٥ - تتحمل الدولة المسئولة عن نشاطها فى ميدان الفضاء الخارجى سواء كان القائم بالنشاط جهة حكومية او جهة غير حكومية . وتكون مسئولة تبعا لذلك عن الاضرار التى تحدثها الاجهزة التى يطلقها فى الفضاء او تسمح باطلاقها او يتم اطلاقها من اقليمها .

٦ - على الدول أن تنظر الى رواد الفضاء باعتبارهم مبعوثين للانسانية ، وعليها أن تقدم لهم كل مساعدة ممكنة فى حالة الحوادث او المخاطر او الهبوط الاضطرابى فوق اقليم دولة اجنبية او فى اعالى البحار ، كما عليها اعادتهم سالمين وبسرعة الى الدولة التى اطلقت مركبتهم الفضائية .

ولا شك فى أن المبادئ المقدمة ، بحكم انها تعبر عن رغبة جماعية للدول ، لها من الوزن ما يكفل احترامها والسير على مقنضاتها من جانب كل منها ، وبالاخص بعد ان اعلنت كل من الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفيتى التزامهما واحترامهما اياها .

على انه لما كانت قرارات الجمعية العامة للامم المتحدة ليست لها صفة آمرة ، وانما هى اساسا توصيات للدول ، قد تأخذ بها وقد تنصرف عنها ، لما كان الامر كذلك ، كان من الصعب القول بأن المبادئ التى احتوتها هذه القرارات بخصوص الفضاء الخارجى قد اصبحت بذلك فى حكم القواعد القانونية الملزمة . اذ يلزم حتى تصبح كذلك ان تستقر اولا على النحو المألوف فى المجتمع الدولى لوجود القاعدة القانونية الدولية ، اما بتواتر الدول على اتباعها فعلا فترة من الزمان مع قيام الشعور لديها بالتزامها بها ، اى عن طريق العرف ، واما بتدوينها فى اتفاقية عامة تلتزم بها التزاما صريحا ، حالا ومبائرا .

من يملك الفضاء

ولما كانت السرعة التى تجرى بها الامور فى مجال النشاطات الفضائية لا تحتمل انتظار استفرار القواعد المنظمة لهذه النشاطات عن طريق العرف ، فقد رأت الدول المعنية بشئون الفضاء أن تعتمد الى الطريق الآخر بإبرام اتفاقية عامة بتحدد فيها كل ما امكن الاتفاق عليه من قواعد بشأن استخدام الفضاء والكواكب .

٨ - اتفاقية ٢٧ يناير سنة ١٩٦٧ :

تم إبرام هذه الاتفاقية تحت عنوان « اتفاقية بشأن نشاط الدول فى ارياد واستخدام الفضاء الخارجى بما فى ذلك القمر والاجرام السماوية الاخرى » بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الامريكية والمملكة المتحدة وعدد من الدول الاخرى ، وتم الوفاء عليها فى كل من موسكو وواشنطن ولندن فى ٢٧ يناير سنة ١٩٦٧ ، واصبحت نافذة ابتداء من ١٠ أكتوبر سنة ١٩٦٧ بإيداع تصديقات خمس دول عليها ، من بينها الدول الثلاث الكبرى المذكورة وذلك وفقا لنص المادة ١٤ منها . وقد حررت هذه الاتفاقية بكل من اللغات الخمس للامم المتحدة ، اى الانجليزية والفرنسية والروسية والصينية والاسبانية .

وفد تضمنت الاتفاقية ذات المبادئ التى سبق وافرتها الجمعية العامة للامم المتحدة ، وصيغت فى نصوص محددة كالتبع فى صيانة القواعد القانونية .

فنص فى المادة الاولى منها على ان الفضاء الخارجى بما فى ذلك القمر والاجرام السماوية الاخرى مفتوح للاستفادة منه لكل البلاد بصرف النظر عن مستواها الاقتصادى او العلمى . وانه كذلك حر للاستكشاف وللانتفاع به لكل بنى الانسان دون تمييز لاي اعتبار ، كما هو حر لاجراء التجارب العلمية .

ونص فى المادة الثانية على أن الفضاء الخارجى بما فيه القمر والاجرام السماوية الاخرى ليس محلا لاي تملك خاص او لادعاء السيادة بواسطة الاستعمال او وضع اليد او اى سبب آخر .

وتقرر المادة الرابعة ان تتعهد الدول بالآ نضع فى المركبات التى تطلقها لتدور فى مدار الارض اى اسلحة نووية او اسلحة تدمير اخرى ، والاتضع كذلك اسلحة من هذا القبيل فى اى من الاجرام السماوية او المحطات الفضائية .

وستستخدم القمر والاجرام السماوية الاخرى فقط فى الأغراض السلمية ، ويحرم ان يقام عليها اى قواعد عسكرية او تحصينات او يجرى فيها اى نجارب للأسلحة او مناورات عسكرية .

وتتناول النصوص التالية المسائل الاخرى التى تعرض لها القرار الاخير للجمعية العامة للامم المتحدة كمسؤولية كل دولة عن نتائج نشاطاتها الفضائية ، ومراعاة احكام القانون الدولى وحقوق الدول الاخرى عند القيام بهذه النشاطات ، وواجب الدول تجاه رواد الفضاء وتجاه الاجهزة الفضائية التى تهبط فى اقليمها ، وما الى ذلك مما سبقت الاشارة اليه .

والانفاقية مفتوحة لانضمام كافة الدول التى لم تستترك فى ابرامها من البدء (١٧) .

٩ - خاتمة :

لقد كان ابرام اتفاقية ٢٧ يناير سنة ١٩٦٧ ودخولها مرحلة التنفيذ فى ١٠ اكتوبر فى ذات السنة من الاحداث الهامة فى مجال النشاط الفضائي ، اذ انها زودت هذا النشاط بأسس النظام القانونى الذى سوف يحكمه مستقبلا ، ووضعت حدا لكثير من التساؤلات والتكهنات التى اثارها ارنياذ الفضاء والوصول الى الكواكب ، وفى مقدمتها عنوان هذه الدراسة :

« من يملك الفضاء ؟ » . فالاجابة على هذا السؤال لم تعد تحتاج الى بحث او استقصاء . فالفضاء وما فيه من كواكب ، بحكم القواعد القانونية الدولية الجديدة وبحكم الواقع ذاته لا يدخل ولا يمكن ان يدخل فى ملكية احد ، وهو كواكبه واجرامه السماوية المختلفة حر تماما لاي من الدول والشعوب التى ترغب وتستطيع ان تستخدمه وتنتفع به فى اغراضها السلمية والعلمية ، على قدم من المساواة القانونية ، وبالتعاون مع غيرها من الدول التى تسمح لها امكانياتها بأن تكون رائدة فى هذا المجال .

و.ه. ماكريّا*

الفيزياء الكونية

ترجمة : زهير محمود الكرعي

انني ادعوكم في هذا الخطاب (١) للتأمل فيما يمكن أن نسميه « الفيزياء غير المخبرية » (٢) ، أو ما يحسن أن نسميه « الفيزياء في المختبر الفلكي » (٣) . واحب ان اوضح ان ما سأتكلم عنه هو الفيزياء لا الفلك بحد ذاته .

وعلينا ان نذكر انفسنا ان هناك العديد من الظواهر ذات الاهمية الفيزيائية القصوى التي لا يمكن ان نلاحظ وندرس الا في اطار فلكي ، ولعل ذلك راجع الى ان سلوك المادة يعتمد اعتمادا كبيرا على كبرها أو صغرها - أي كبر أو صغر كتلة المادة وحجمها وكثافتها وطول أو قصر بقاء النظام الذي تنظمه المادة التي ندرس ونشاهد . وعند ذلك فقط نستطيع تقدير أهمية هذا الموقف تقديرا سليما .

الانسان وبيئته القريبة منه :

من المناسب أن نبدأ بالنظر الى أنفسنا : فحتى تنشأ الحياة لا بد من وجود الماء ، وحتى تستطيع

* الاستاذ و . ه . ماكريّا W H. McCrea و ميل الجمعية الملكية F. R. S. واستاذ بكلية العلوم الرياضية والفيزيائية بجامعة سسكس وهذه المقالة هي خطاب الرئيس أمام اللجنة - ١ - (الرياضيات والفيزياء) في اجتماع الاتحاد البريطاني الذي عقد في نوتنجهام في الثاني من ايلول (سبتمبر) سنة ١٩٦٦ .

(١) يقول المؤلف في المقدمة : ان الاجتماع العام للاتحاد البريطاني يوفر مناسبة لبحث علاقات العلوم ببعضها وعلاقات العلوم عامة بغيرها من نشاطات الانسانية . كما توفر اجتماعات اللجان فرصة للتأمل في بعض مجالات العلم المختصة به تكون ذات صفة شاملة عامة .

(٢) (Extra Laboratory Physics)

(٣) (Physics in the astronomical Laboratory)

الحياة انتاج كائن حي قادر على دراسة بيئته لابد من وجود اليابسة . ولكن ، لتكون الحياة ممكنة على اليابسة يبدو أن وجود جو أمر ضروري . وفوق ذلك ، يجب ان تسود هذه المظاهر في منطقة كبيرة الى حد كاف وضمن تقنيات حرارية ضيقة المدى . كما انه يجب ان تظل هذه الظروف ثابتة مستقرة لمدة طويلة من الزمن .

ومن الواضح ان هذه الظروف تتطلب وجود جسم او جرم على هيئة كوكب . ويجب ان يكون هذا الكوكب بحجم أكبر من حجم القمر حتى يكون قادرا على الاحتفاظ حوله بجو مناسب . كما يفترض ان يكون هذا الكوكب أصغر من زحل مثلا ، اذ لو كان بحجم زحل او أكبر لاحتوى على نسبة من العناصر الخفيفة أعلى مما يسمح بتكون « اليابسة » المطلوبة . وهذا يعني ، بالإضافة لاشياء أخرى ، ان الانسان ما كان يمكن ان يظهر الا ضمن مدى صغير من قيم الجاذبية . اذ ان المفروض - ضمن مدى قيمة معينة من الجاذبية - ان يكون للحيوان حجم أمثل وكتلة مثلى . وهناك سبب قوى يحمل على الاعتقاد بان الحيوان الانساني هو الامثل (حجماً وكتلة) بالنسبة للجاذبية الأرضية .

وكل ما أريد أن استنتجه هنا هو انه لم يكن من قبيل الصدفة ان يكون حجمنا وكتلتنا كما هما . واستطراداً مع هذه الافكار ، يمكننا ، أيضاً ، ان نصل الى استنتاج آخر منسجم مع الاول حول العمر الذي يعيشه الانسان على الارض .

وهذا يعني أننا نشيد بنايانا وغيرها من ملحقات الحياة المادية بحيث تكون ذات حجم خاص وتعمد مدة محددة من الزمن . وبالإضافة لأدوات الانسان الميكانيكية نجد أننا مضطرين أيضاً لاستعمال قطع من الصخور او الخشب ذات أحجام معينة بحيث نتمكن من تداولها بأنفسنا . وهكذا بدأ الانسان أولاً بتعلم خواص المادة من نعرفه على قطع منها ذات احجام مناسبة - تقارب ، أيضاً ، أحجام الاشياء التي كان يمكنه قذف اعدائه او فريسته بها . وعندما تقدم الانسان في المدنية ، بقيت هذه الاحجام نفسها مقياساً لأحجام قطع المادة التي بداولها وتفحصها في مختبراته أو شكلها في اجهزة لتساعد في درسه وبحثه .

وهكذا يمكننا ان نستنتج ما يلي :

١ - لا مفر من كوننا كائنات حية ذات حجم محدد . ولجرد كوننا بهذا الحجم بدأ علم الفيزياء عندنا بدراسة قطع من المادة طولها قدم او حوالي ذلك وكتلتها بضعة ارطال .

٢ - ان الاسباب التي تؤدي الى كون حجمنا محدداً بالشكل المعروف تكفل ان تكون قطع المادة التي يمكننا تداولها « خاملة » بالقدر الذي تكون به أية مادة خاملة . ولقد كان من المحتم ان تعالج الفيزياء الابتدائية أكثر الموضوعات اثاراً للملل . وسنرى ، فيما بعد ، ان المادة اذا اخذت بمقاييس حجمية أخرى يمكن ان تكون ممتعة ومشوقة الى حد أكبر من ذلك بكثير .

٣ - اذا ادركنا أن مقياس الحجم في الفيزياء الابتدائية قد فرض علينا بهذا الشكل ، فانه ينبغي ان نكون تواقين لمعرفة سلوك المادة عندما يكون حجمها بمقاييس أخرى مختلفة عن هذا المقياس المعتاد .

٤ - حسبما ذكر نيلزبور (٤) - كما اعتقد - لا يمكننا التهرب من الحقيقة بأن افكارنا تتشكل

الفيزياء الدقيقة (٦) :

ولعل تغير المقياس عندما ننتقل من الفيزياء المخبرية غير الذرية الى الفيزياء الذرية ، ليس فى الواقع تغيراً ضخماً كما يبدو . فالسنتيمتر مقياس طول مخبرى نموذجي ولو قسمناه على ٨١٠ (١٠٠.٠٠٠.٠٠٠ ملبون) لحصلنا على قطر «ذرى» نموذجي . ولو اننا ، بدلاً من ذلك ، ضربناه بالعدد ٨١٠ لحصلنا على قطر القمر . ولو ضربنا قطر القمر بنفس العدد (مائة مليون) فاننا نحصل على حوالي قطر النظام الشمسي . ومرة أخرى لو ضربنا هذا بنفس العدد نصل الى ما يقارب بعد الفيوم المجلانية (٩) ، وهى اقرب جار كونى لمجرتنا . كذلك يعتبر الجرام مقياس كتله نموذجيا فى المختبر ، فلو قسمناه على ٢٣١٠ (اى واحد وامامه ٢٣ صفرا) فاننا نحصل على كتلة ذرية نموذجية ، ولو ، بدلا من ذلك ، ضربناه بنفس العدد فاننا نحصل على ما يقارب كتلة اصفقرمر طبيعى فى النظام الشمسي . ويمكننا ان نضرب الناتج مرة أخرى بالعدد ٢٣١٠ فنحصل على ما يقارب كتلة مجموعتنا المحلية من المجرات . وهكذا ، فاننا بانتقالنا من الفيزياء العادية الى الفيزياء الكونية نمر عبر تغير فى المقياس اكبر كثيراً جداً من التغير الذى نمر عبره فيما لو انتقلنا فى الاتجاه المضاد - اى من الفيزياء العادية الى الفيزياء الذرية . واذا اخذنا بعين الاعتبار جميع المفاجآت التى نقابلها عندما ننتقل لأول مرة الى الفيزياء الذرية ، فانه يكون غريباً اذا نحن لم نصادف مفاجآت جديدة اكثر عند انتقالنا الى الفيزياء الكونية .

Magellanic clouds — (4)

الفيزياء والفلك :

ان تطبيقات الميكانيكا الكلاسيكية والرياضيات التطبيقية التي نصادفها في المختبر والصناعة (التكنولوجية) أمور جد هامة ، ولكنها من وجهة نظر علمية تبدو محدودة بعض الشيء وغير مثيرة . ولعلنا لا نعدو الحقيقة ان نحن فلنا ان معظم التطورات العامة المثيرة للاهتمام التي حدثت في هذين الموضوعين قد نشأت استجابة لمتطلبات علم الفلك . وما ينطبق على علم الميكانيكا في هذا المجال ينطبق أيضاً على جزء كبير من علم البصريات وبدرجة أكبر على التحليل الطيفي .

لقد قلت ان الفيزياء الابتدائية ممله ، غير ان تطبيقات الفيزياء الحديثة كما نصادفها في المختبر او الصناعة ، على العكس من ذلك مثيرة . واني ازعم ان الدور الذي لعبه علم الفلك والميكانيكا الفلكية لقرون عديدة في الميكانيكا والرياضيات التطبيقية قد حل محله الدور الذي بلعبه علم الفيزياء الفلكية وعلم الكسوف (١٠) في الفيزياء الحديثة . وهذا ما سأحاول شرحه وايضاحه .

(وهنا لا بد لي من أن اذكر ، في جملة امراضية ، ملاحظة عن الميكانيكا الكلاسيكية التي اشير اليها . فقد كانت هناك حركة ، منذ سنوات قبلية ، تطالب بالفاء تدريس معظم الميكانيكا الكلاسيكية . الا انه في نفس الوقت تقريبا ، اخذت عملية ملاحه مركبات الفضاء وعملية انزائها تتطلب فهما أوسع وأعمق للميكانيكا الكلاسيكية مما جرت به العادة) .

وحتى أتم موضوع بحثي على ان اتناول بالبحث كتل المواد الضخمة من مختلف الانواع . ومن الملائم ان نفكر أولا بالحالات التي يمكن ان توجد عليها المادة تم تنتقل الى تركيب الانظمة التي تنتظم بها مادة ما وتطورها وأصلها . وبعد ذلك يمكن ان نفكر في مشكلة المكان - الزمن . وأخيراً نلقى نظرة عابرة على التطورات التي تحدث حالياً في هذا الميدان كله . ولكنني أود ان اكرر القول بأننا نعمل كل هذا وانتباهنا مركز على الناحية الفيزيائية في هذه الاتجاهات دون أن نعننى ، في هذا البحث بالذات ، بالاستنتاجات الفلكية .

حالات المادة :

باستثناء دراسة الخواص البسيطة للغازات والبلورات البسيطة فان معظم الدراسة الفيزيائية للمادة الحقيقية قد تمت خلال العشرين عاما الاخيرة .

الغازات :

لقد تطور بسرعة في السنوات القليلة الماضية موضوع كبير هو الفيزياء البلازمية (١١) ، ويعنى بدراسة سلوك الغازات شديدة التأين (١٢) . وقد وجد ان هذا الموضوع هام في عدد من التطبيقات وبخاصة بالنسبة لتجارب الاندماج النووي (١٣) . ومن الجدير بالذكر أن الفيزيائيين الفلكيين هم أول من طور هذا الموضوع ليتمكنوا من دراسة بعض الظواهر الفيزيائية الفلكية . والحقيقة ان كل العضلات المتعلقة بأي نوع من انواع الحركة غير المنتظمة في داخل النجوم ، والغالبية العظمى

الفيزياء الكونية

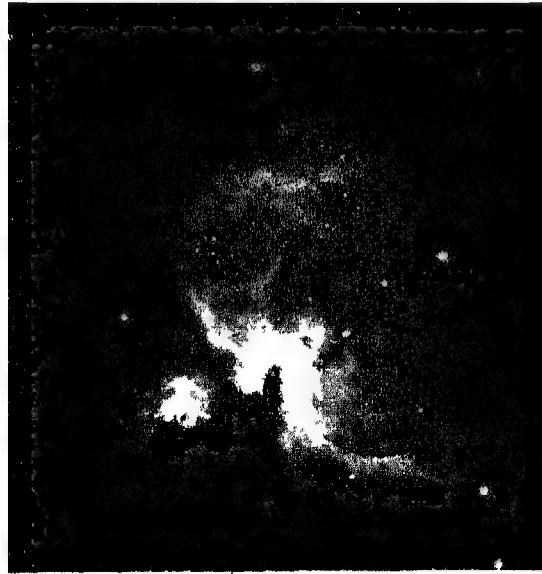
من المعضلات التشبيهية بذلك التي تتعلق بجوانب النجوم ، ومعضلة وجود جو نجمي خارجي مثل الطبقة اللونية والتاج (أو الأكليل) في الشمس (١٤)، ومعضلة انسياب المادة من النجوم إلى الفضاء وبخاصة ما يسمى بالرياح الشمسي ، إنما هي معضلات في الفيزياء البلازمية . وبالمثل نجد أن كثيراً من معضلات المادة الموجودة في فضاء الكون متناثرة بين النجوم لا تعدو كونها معضلات بلازمية مثيرة للاهتمام وبخاصة عند سطح التقاء غاز متأين (أو مشحون) مع غاز عادي (أو متعادل) :

ويحتاج هذا الموضوع الأخير إلى إيضاح أكثر : إننا نعلم أن المادة الكونية الموجودة في الفضاء بين النجوم (١٥) تتكون في غالبيتها من غاز الهيدروجين . ومعظم هذا الغاز موجود في مناطق بعيدة عن النجوم - أو ما يعرف بمنطقة هـ ١ (١٦) - حيث يكون هيدروجينا عاديا (متعادلا غير متأين) وتكون درجة حرارته الحركية (١٧) حوالي ١٠٠ درجة مطلقة (كلفن) (١٨) . ولكن عندما يكون غاز الهيدروجين في جوار نجم حار درجة حرارته تقارب ٥٠٠٠ ر. درجة مطلقة ، فإن الهيدروجين يتأين بفعل الفوتونات التي تكون نشطة الحركة إلى درجة تستطيع معها إزالة الكيرون من ذرة الهيدروجين .

وقبل ثلاثين عاما استطاع سترومجرن (١٩) أن يحسب مدى انتشار الفوتونات خلال غاز الهيدروجين وأن يدل على أن هذا الانتشار يجعل الغاز كله متأينا إلى مسافة معينة من النجم ، وأنه بعد هذا الحد لا يكون الغاز متأينا على الإطلاق . كما أثبت أن الانتقال من حالة التأين الكامل إلى حالة عدم التأين يكون فجائيا - وهذا ما يدعو للعجب - . وقد سميت المنطقة التي يكون فيها غاز الهيدروجين متأينا كله بمنطقة هـ ٢ أو منطقة سترومجرن (٢٠) . وهي في مجموعها مكونة من بلازما مثالية وتكون فيها درجة الحرارة الحركية حوالي ١٠٠٠٠ درجة مطلقة . ونعلم ، زيادة على ذلك ، أن النجم المركزي الحار المتسبب في تأين هذه المنطقة ذو عمر قصير (بالمقياس الكوني) ، إذ يتراوح عمره بين عشرة ملايين ومائة مليون سنة . كما نعلم أنه يقتضي النجم جزء كبير من عمره هذا حتى يتم تأين منطقة سترومجرن (هـ ٢) بكاملها . ونتيجة لذلك لا بد لنا من الاستنتاج بأنه حيثما نرى منطقة متأينة (سترومجرن) يكون هناك احتمال كبير في أن هذه المنطقة لا تزال في طور النمو ، أي أنها لم تكتمل بعد . وبدا يوفر لنا حد المنطقة نموذجا جميلا لما يعرف بجهة التأين (٢١) . وفوق ذلك - كما أشار أورت وليمان سبترز (٢٢) - فإن بعضاً من المادة الباردة في جبهة الالتقاء تسخن ولذا تتبخر بعض الدقائق باستمرار من المادة الباردة إلى المادة الحارة . أي أنه يتولد هناك دفع نفث للمادة الباردة بعيداً عن النجم . وهكذا تميل هذه المادة (الباردة) لتكوين غلاف يتمدد مبتعداً عن النجم . غير أن طريقة تكوين هذا الغلاف وحركته تولدان له ضغوطا تسبب عدم استقرار (٢٣) ، وهذا يؤدي إلى تجزؤ الغلاف

B. Strömgen	(١٩)	Chromosphere and Corona	(١٤)
HII or Strömgen sphere	(٢٠)	interstellar matter	(١٥)
Ionization Front	(٢١)	HI region	(١٦)
J. H. Oort and Lyman Spitzer	(٢٢)	Kinetic temperature	(١٧)
(Taylor instability)	(٢٣)	Kelvin	(١٨) حسب مقياس

الى قطع . وتكون هذه القطع السحب العادية المحتوية على المادة الكونية الباردة فيما بين النجوم . ويبدو هذا التفسير منطقيا اذا قبلنا تفسير اورت وسبترز واعتبرنا ان العملية كلها عبارة عن اعادة توليد اشكال هذه السحب وسرعاتها باستمرار .



شكل ١ : السديم العظيم في أوربيون الصياد (الجبار) ، وهو مثال للغازات في حالة الحركة المعقدة جدا . ونكاد نوقن بان أى جزء من الغاز هنا في حالة اضطراب تفوق سرعته سرعة الصوت .

وتعنى هذه العملية أن كلا من هذه السحب كان في البدء محاطا بمادة متأينة . ويعتقد ان السحابة تكون في هذا الطور أجساما تعرف باسم « خراطيم الفيل » (٢٤) (انظر شكل ٢) . واذا كان الامر كذلك ، فانه ، فوق كونه دليلا على صحة هذه النظرية - حتى هذا الطور - يؤدي الى احتمالات هامة أخرى : ذلك أنه اذا أحيط جسم من غاز بارد احاطة تامة بغاز ساخن ، فان الغاز البارد يمكن ان ينضغط حتى يصل الى طور الانهيار الجذبي (٢٥) . وقد ألمح ايبرت (٢٦) الى هذا الاحتمال قبل أكثر من عشر سنوات . واستنادا الى ذلك ، وباستخدام ادق المقاييس لمعرفة قيم العوامل الفعالة في هذه الحالة ، نحصل على دليل قوى بان هذه هي الطريقة التي بدأ بها تكوين التكتلات النجمية او العناقيد (٢٧) في المجرات . وبمعنى آخر انها العملية الطبيعية التي تتكون بها نجوم جديدة في مجرة قديمة .

R. Ebert	(٢٦)	Elephant trunks	(٢٤)
Galactic clusters of stars	(٢٧)	stage of gravitational Collapse	(٢٥)

الفيزياء الكونية



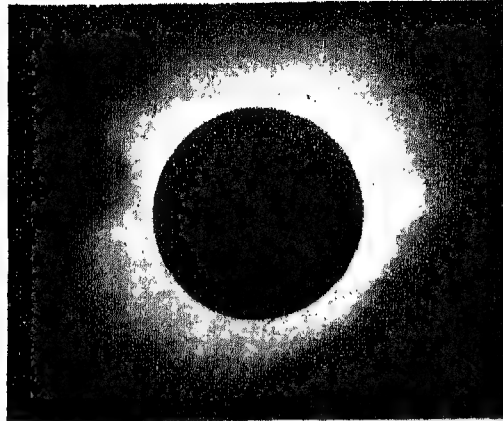
شكل ٢ : - سديم (١٦ في كتالوج مسييه) تظهر فيه جبهات الالتقاء بين مختلف اجزاء المادة الكونية فيما بين النجوم . لاحظ ان بعض اجزاء المادة المعتمة الممتدة طويلا توضح ظاهرة خرطوم الفيل .

ان ما تطرقنا اليه لا يعدو كونه مجرد لمحة عابرة عن الاحتمالات المثيرة للعمليات الفيزيائية التي تحدث في المادة الحقيقية في أبسط حالاتها الممكنة . والآن ننتقل خطوة أخرى ، فاذا أخضعنا الوضع الذي تكلمنا عنه الى مجال مغناطيسي - أو بالاحرى ، اذا عرفنا انه - في حالات عديدة - يخضع هذا الوضع لمجال مغناطيسي ، فاننا نكون قد دخلنا عالم الهيدروديناميكا المغناطيسية (٢٨) ، وهو فرع كبير آخر من فروع الفيزياء بدأ بالتطور منذ الحرب العالمية الثانية ، وكان قد نشأ من دراسة معضلات فلكية - وبشكل خاص معضلة الفوين (٢٩) ، (انظر شكل ٣) .

واذا لاحظنا بعد ذلك ان سرعة الصوت في منطقة غاز الهيدروجين البارد (ه ١) هي حوالي

كيلو متر في الثانية ، بينما سرعة سحب الغاز النسبية تبلغ عدة كيلو مترات في الثانية ، فانه لا بد - عند اصطدام هذه السحب ببعضها - من تكون موجات ضغط ، وهذه بدورها تولد الاضطراب فوق الصوتي (٣٠) . واذا عدنا الى موضوع النجوم ، فاننا نقابل موضوع الحمل (٢١) . وهكذا لا بد لنا بشكل او بآخر ، من أن نتعرف على عالم ديناميكا الغازات العالي . (راجع شكل ١) .

وفي السنوات القليلة الماضية ، عقدت بالفعل سلسلة من الحلقات الدراسية الدولية شارك فيها فيزيائيون فلكيون وعلماء في ديناميكا الهواء (٢٢) ، وكان موضوع البحث هذه المعضلات بالتحديد . ولقد كانت هذه الاجتماعات ذات أهمية كبرى من وجهة نظر موضوع خطابي هذا . غير أن هذه الاجتماعات اظهرت بوضوح مبلغ الصعوبة التي يواجهها العلماء في مجال معين (س مثلا) الذين يصادفون معضلات في ميدان آخر (ص مثلا) عندما يحاولون تفسير هذه المسائل لعلماء من ميدان (ص) . وايضا عندما يجب علماء ميدان (ص) على علماء ميدان (س) فان الآخرين لا يجدون صعوبة في فهم الجواب فحسب ، بل أيضا في تقرير ما اذا كان الجواب ذا أهمية للموضوع . وما زالت نتيجة ذلك حتى الآن ، كما يبدو لي ، أن يتهم علماء ديناميكا الهواء زملاءهم الفيزيائيين الفلكيين بأن اساليبهم في معالجة المشكلة مشكوك في صحتها ثم يعترفون بأنه لا تتوفر اساليب أفضل في الوقت الحاضر . وكمثال على ذلك ، يبدو أن هذا ما حدث بالفعل في الموضوع الهام - نقل الطاقة بالحمل .



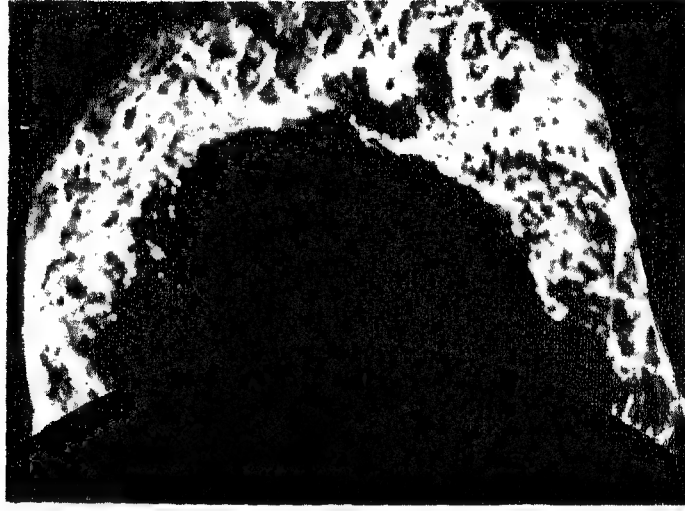
شكل ١٣ : جو الشمس الخارجي كمثال على الهيدروديناميكا المغناطيسية .

Shock waves and supersonic turbulence (٢٠)

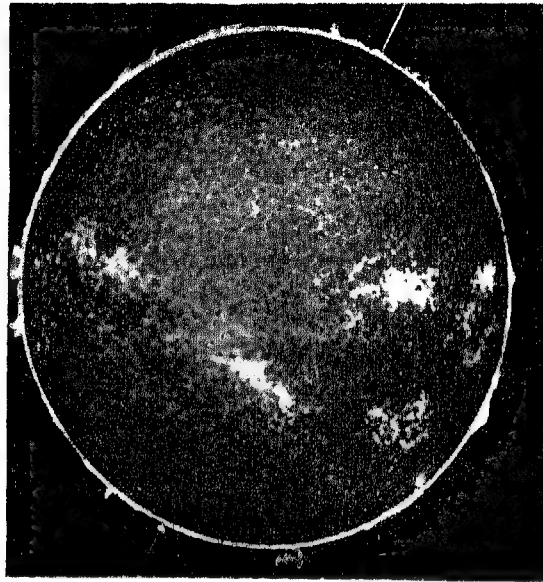
Convection (٢١)

Aerodynamicists (٢٢)

الفيزياء الكونية



شكل ٣ ب : لسان شمسي انفجاري مثال اوضح على الهيدروديناميكا المغناطيسية .



شكل ٤ : الشمس كتلة غازية منفصلة .

أخلت هذه الصورة بضوء الكالسيوم التاين وهي تظهر دلائل كثيرة على ان جسما كهذا يمكن ان يكون نشطا جدا .

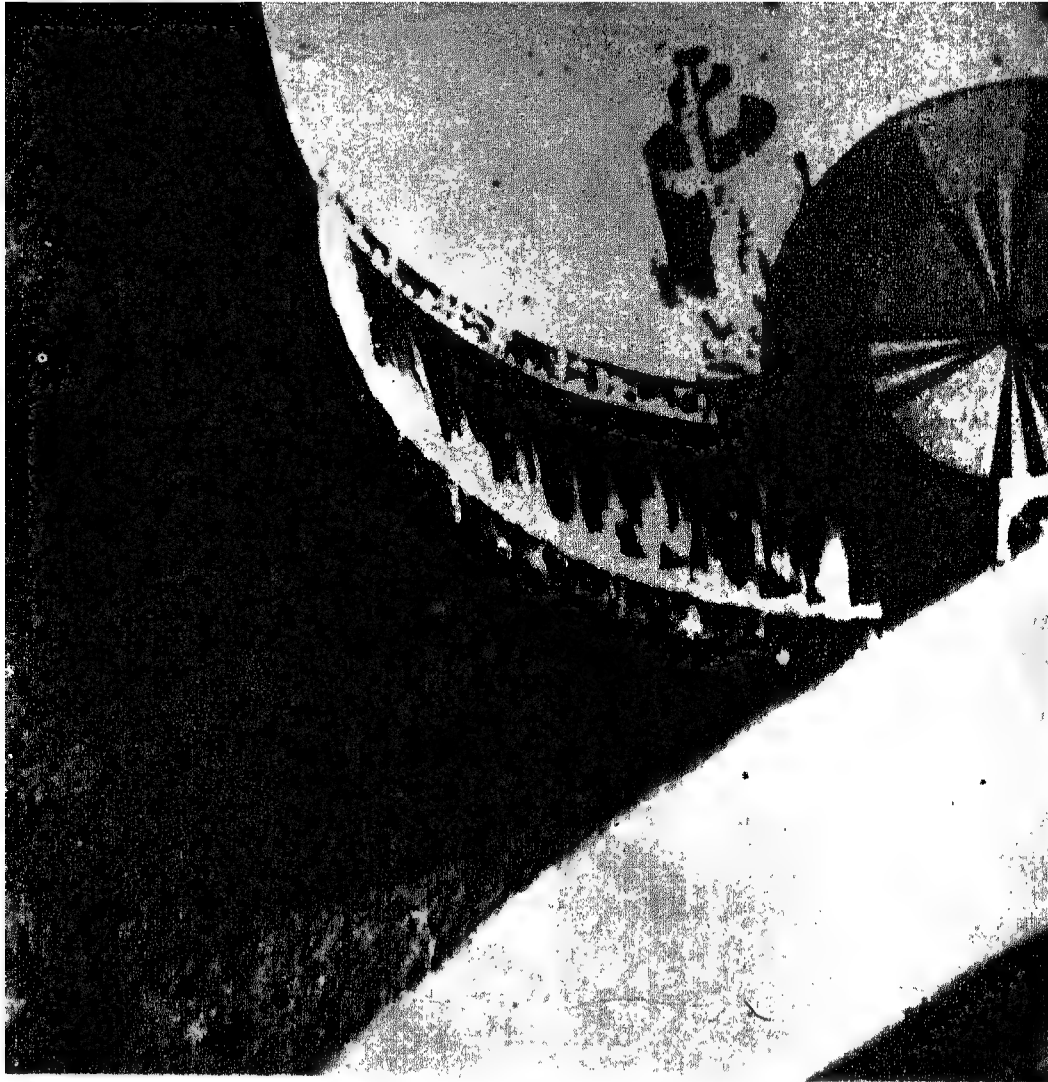
السوائل :

عندما أراد البروفسور فرد هويل (٢٢) لأغراض محض خيالية - ايجاد تجسيد لنوع من «الدكاء» الفلكي لم يجد غير ما أسماه « السحابة السوداء ». ان اجسامنا تتكون في معظمها من السوائل ، ولكن لا يمكن ان يقبل أحد - حتى في القصص الخيالية - فكرة وجود جرم ذى حجم فلكي مكون في معظمه من السوائل . وحالة السيولة أندر حالات المادة في الكون ، والعلماء يفهمونها - من وجهة فيزيائية - بدرجة أقل من بقية حالات المادة . ومع ذلك فالحياة كما نعرفها لا تستغني عن حالة السيولة بدرجة أكبر من غيرها من حالات المادة . فمن وجهة نظر فيزيائية بحتة - منفصلة عن وجهة النظر الحيوية - تدلنا المعلومات المتوفرة لدينا على أن أهمية حالة السيولة للفيزياء الكونية تكمن فقط في وجودها في قلب أو مركز بعض الاجسام ذات الاحجام الكوكبية (كالكواكب والاقمار الخ . .) .

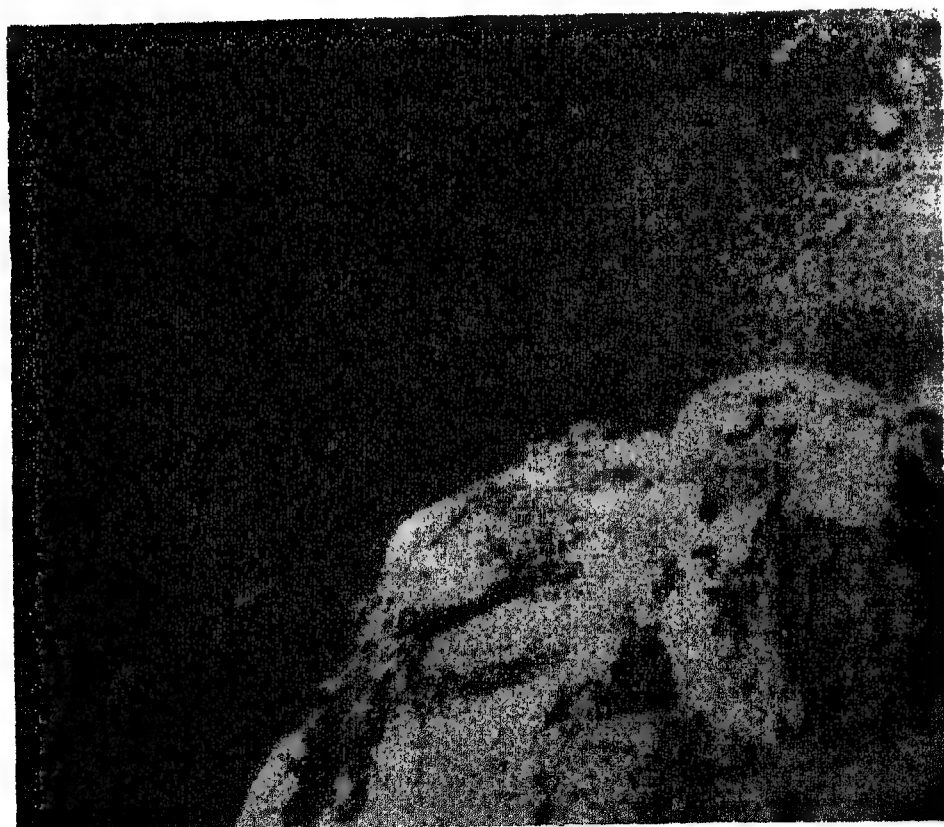


شكل ه : تطابق القارات على امتداد حافة الرف القاري . فاذا كانت القارات قد تزلزحت وابتعدت عن بعضها من وضع أصلي كهذا فان ذلك يكون ايضاحاً ممتازاً لخاصية اللدونة في غلالة الكرة الارضية الصلبة .

الفيلياء الكونية

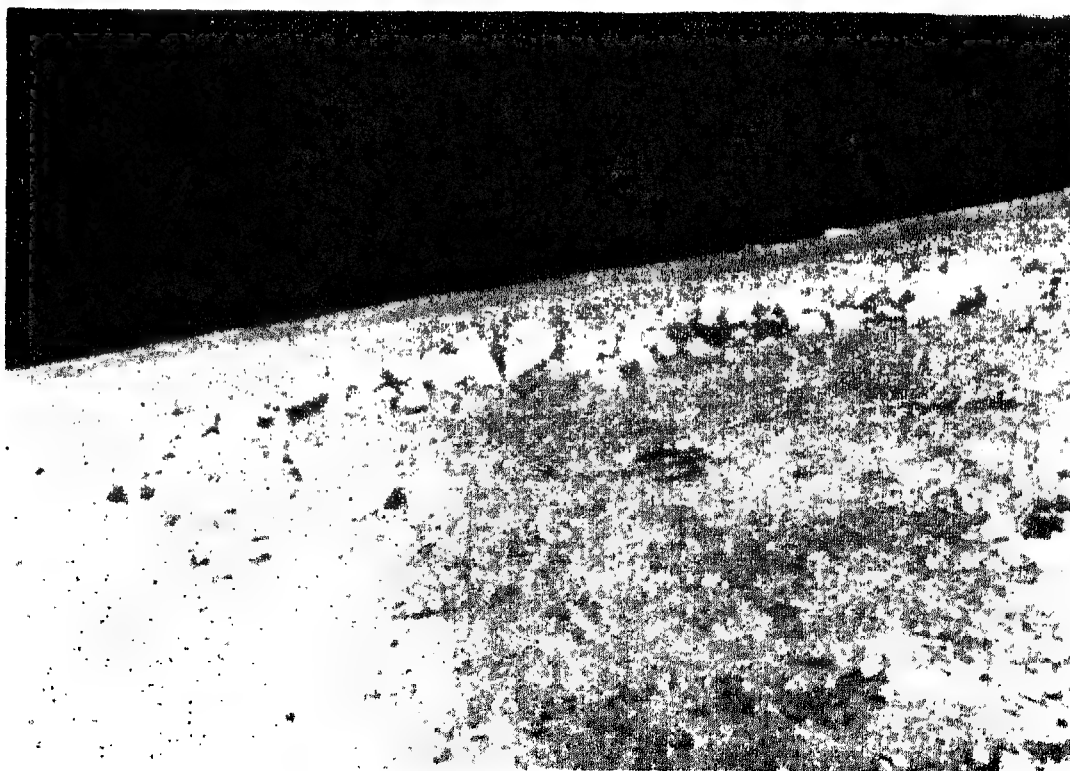


شكل ١٦ : أثر المركبة الفضائية سيرفيور الاولى على سطح القمر . وتظهر في هذه الصورة المأخوذة من زاوية حادة نعومة نسيج تربة القمر والأثر الواضح الذى تركته احدى قوائم المركبة الفضائية في تلك التربة .



شكل ٦ ب : صخرة يبلغ طولها حوالي ٤٥ سنتيمترا على سطح القمر .

الفيزياء الكونية



شكل ٦ ج : فوهة قمرية تحف بها الصخور . ويبلغ قطر الفوهة عدة مئات من الامتار ويمثل خط الصخور المستديرة الكبيرة حافة الفوهة القريبة ، اما الحافة البعيدة فتبدو على الأفق في مؤخرة الصورة .

الاجسام الصلبة :

لقد كانت فيزياء حالة الصلابة (٣٤) إحدى التطورات الكبيرة في مجال العلم في ربع القرن الماضي . وهي - في الحقيقة - فرع من الفيزياء لم يعتمد في اصوله ونشأته على دراسة معضلات فلكية . ولكننا بالرغم من ذلك نجد ان لهذا الفرع من الفيزياء عدداً من التطبيقات في الفيزياء الكونية . وليس غريباً ان ينصب اهتمامنا على دراسة الجزء الصلب من الارض التي نعيش عليها (فيزيائياً وغير ذلك) . وقد اقترح بعض العلماء حديثاً بان هناك احتمالاً فعلياً لوجود تيارات حمل في المادة التي تبدو لنا صلبة ، وان حدوث هذه التيارات مرجعه خاصيتها اللدونة والزحف (٣٥) . ويتصل بهذا - نوعاً ما - الموضوع المثير : تزحزح القارات او الانزلاق القاري (٣٦) . وهناك أيضاً معضلات في هذا الميدان تتعلق بجسم القمر بشكل عام ، مع ان بعض الناس في هذه الايام ، ينصرف

Solid-State physics (٣٤)

Plasticity and creep (٣٥)

Continental drift (٣٦)

اهتمامهم لمعرفة طبيعة حالة الصلابة على سطح القمر . وقد أصبحت دراسة سطح القمر هذه ميداناً جديداً لتطبيق معظم البحث العلمي الحديث - النظري والتجريبي - في فيزياء الحالة الصلبة ، بالإضافة الى أن هذه الدراسة توفر مجالاً كبيراً للملاحظة المباشرة . وكذلك ازداد التعمق في درس مستويات الطاقة في الجسم الصلب بهدف الوصول الى تفسير - محتمل من وجهة نظر فيزيائية - بحتة للتغيرات الموسمية في اللون التي تبدو على سطح كوكب المريخ . والجدير بالذكر ان الفاية الرئيسية من دراسة أجرام النظام الشمسي كانت فيما مضى تطبيق الميكانيكا الفلكية ، بينما أصبحت الفاية الآن تطبيق فيزياء حالة الصلابة الفلكية . (راجع السكليين ٥ و ٦) .

واعتقد ان هذا هو الموضع المناسب للإشارة الى أصغر الاجسام الصلبة في الكون ونعني بها حبيبات الغبار الكوني (٢٧) فيما بين النجوم ، والتي يبلغ قطر الواحدة منها ١٠^{-٥} او ١٠^{-٦} من السنمتر . ويفدر العلماء ان هذه الحبيبات تسلك حوالي ١/ من كتلة جميع المواد الموجودة بين نجوم مجرتنا او ايه مجره أخرى شبيهة بها . (راجع السكليين ٧ و ٨) . وحسب الافكار السائدة حالياً يلعب هذه الحبيبات اكثر من دور هام في اقتصاد الكون . فهي ، - اما بفعلها نفسها او بفعل جزيئات بعهد بانها تتكون على سطحها - ، تعتبر الواسطة التي تبقى المادة الكونية فيما بين النجوم بارده عند انضغاطها ، مما يمهّد السبيل في النهاية لتكوين نجوم جديدة . وبجانب ذلك ، فقد سبق ان نوهب - في بحسي الذي اجرته بالاشتراك مع وليامز (٣٨) - بأن تجمع الحبيبات مع بعضها هو ، على ما يبدو ، الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تؤدي الى انفصال بعض العناصر الكيماوية على نطاق واسع في المادة الكونية . ومن الواضح ان هذا الانفصال لازم لتكوين جسم كالارض . وهكذا يرى ان اكبر الاجسام الصلبة في الكون بمعنى ذلك النجوم نفسها تعتمد في وجودها على وجود أصغر وأدق الجسيمات الصلبة .

ودراسة هذه الجسيمات توفر توضيحاً مدهشاً لموضوع بحثي هذا . ففي عام ١٩٠٨ نشر الفيزيائي مي (٢٩) بحثاً عن حيود الضوء بتأثير جسم كروي مهما كان حجمه وسواء اكان مكوناً من مادة عازلة أم موصله . وهذه معضلة رياضية صعبة في النظرية الكهرمغناطيسية . وقد بدا - في ذلك الوقت - ان توصل (مي) الى حل دقيق لها لا يعدو كونه امراً ذا اهمية اكااديمية بعض الشيء . ولكن الحقيقة هي ان كل ما نعرفه الآن عن الحبيبات الكونية فيما بين النجوم يستند الى بحث (مي) ، كما ان لهذا البحث استعمالات أخرى . غسر ان تطبيقه على مكونات الكون الرئيسية هو بالتأكيد أعظم ابيات لأهمية هذا البحث .

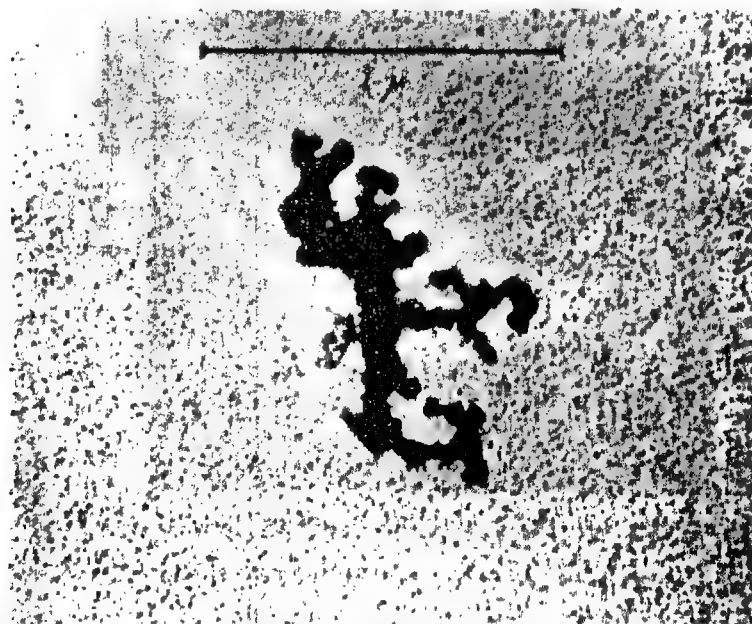
ويجدر بنا أن نذكر ان احداً لا يعلم بشكل مؤكد مم تكون هذه الحبيبات ولا كيف تكونت . وآخر اقتراح بهذا الصدد جاء من هويل و ويكراماسينغ (٤٠) ، حيث يقولان بأن هذه الحبيبات مكونة من الجرافيت ويحتمل أن تكون مغلفة بالجليد ، كما يقولان بأنه يحتمل أن يكون منشؤها فيما يسمى « النجوم الكربونية » (٤١) . ويكاد يكون من المؤكد ان هذه الحبيبات ليست

F. Hoyle and N. C. Wickramasinghe	(٤٠)	Interstellar dust-grains	(٢٧)
Carbon stars	(٤١)	I. P. Williams	(٢٨)
		G. Mie	(٢٩)

الفيزياء الكونية

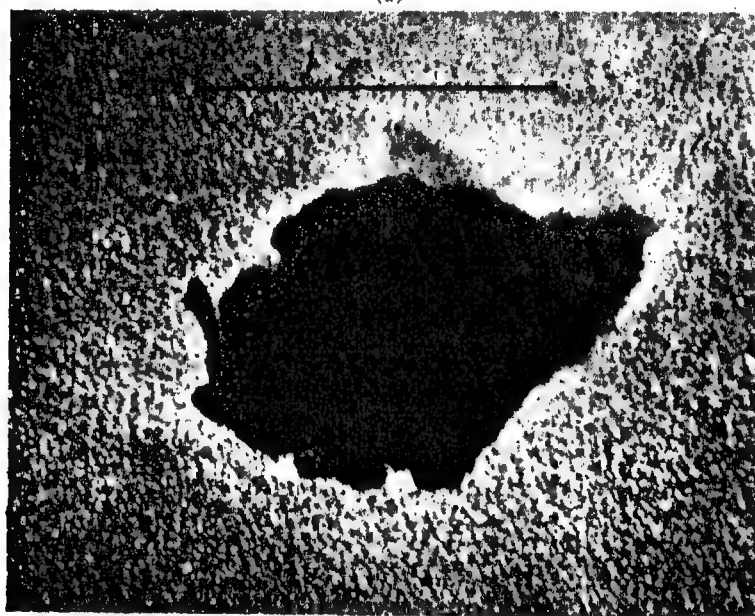
كروية الشكل وهناك أدلة على أن وجهة حركتها في الفضاء تتأثر بالمجالات المغناطيسية الفعالة فيما بين النجوم .

ولقد ذكرت ، قبل قليل ، كلمة (جزيئات) - وهي من الكيمياء - غير أن علينا أن لا ننسى أن الفيزياء الكونية اليوم تشمل كمية كبيرة من الكيمياء . ولكني لن أدخل في تفاصيل هذا الموضوع نظرا لضيق المجال .

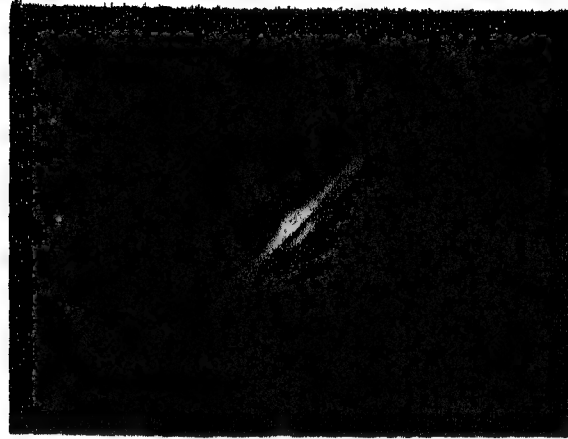


شكل ١٧ :
نيزك صغير رقيق
القوام كالزغب

(a)



شكل ٧ ب : نيزك كثيف ، والنيازك « حبيبات » موجودة بين الكواكب بخلاف حبيبات الغبار الكوني الموجودة بين النجوم .



شكل ٨ : في هذه المجرة اللولبية - والصورة هنا مأخوذة من حافتها - يشكل الحزام المعتم المادة المنتشرة بين النجوم بما في ذلك حبيبات الغبار الكوني فيما بين النجوم . ولو أننا أخذنا صورة لمجرتنا - طريق النبان - من الحافة لكأنت الصورة شبيهة بهذه .

أجسام من المادة :

ان ما يميز الجرم الفلكي المستقل عن الاجسام المادية التي يمكن دراستها في المختبر العادي هو ان الجسم الفلكي متماسك مع بعضه بفعل جاذبيته الخاصة . على انه يجب ان ننتبه الى اننا - مؤقتاً - انما نأخذ بعين الاعتبار الاجسام التي تكون في حالات ثابتة او مستقرة بشكل فعال . ولذا فان قوة الجاذبية يجب ان يوازنها الاجهاد . ولعل الحاجة الى توليد هذا الاجهاد هو الذي يقرر حالة المادة . على ان علينا - في حالات معينة ان ندخل في اعتبارنا عوامل أخرى مثل تأثير الدوران والمغناطيسية او الاشعاع .

الاقمار :

يمكننا ان نبدأ بالسؤال عن اكبر قطعة من الصخر يمكن ان توجد .

والجواب هو صخرة تقارب حجم القمر . فالقمر هو اكبر جسم خامل (في معظمه) يمكن ان يوجد . والقمر ليس مثيراً جداً في حد ذاته ، وتكمن أهميته في السبل التي يساعدنا بها على دراسة الاجرام الفلكية الاخرى وفي القاء ضوء على نشأة الكون (شكل ٩) .

الكواكب :

ان ما يحدث عندما تتجمع مادة كميتها اكبر من القمر ولكنها شبيهة بمادته يعتمد الى حد ما على حالة هذه المادة الاصلية وعلى تركيبها الكيماوى الخاص . على اننا نعلم فعلاً ما حدث في حالة واحدة على الاقل - فنتجت الارض .

الفيزياء الكونية



شكل ٩ : يمثل القمر اكبر جسم مستقل من المادة الموجودة بكاملها فعلياً في حالة الصلابة .

واذا ما حصلنا على جرم (او جسم) بهذا الحجم (أي حجم الأرض) فان أشياء عديدة مثيرة يمكن ان تحدث : فهناك قلب مركزي سائل - كما يعتقد الآن غالبية العلماء - ، ونتيجة لفعل شبيه بفعل المولد الكهربائي ناتج عن حركات في هذا القلب السائل ، يتولد مجال مغناطيسي . على أن هناك معضلات لم تحل بعد حول تركيب غلالة الأرض وحالتها . ومثل هذا الجسم او الجرم قادر على ان تتكون عليه المحيطات . ويتكون حوله جو هوائي ومجال مغناطيسي ، وبالإضافة لذلك يحتفظ بها جميعاً . كل هذا يوضح النقطة التي أقولها وهي ان السلوك الفيزيائي يمكن أن يعتمد على مجرد كمية المادة . اننا نقدر اهتمام سكان الأرض بالنزول على سطح القمر ، ولكن هذا - من وجهة علمية - لا يعد شيئاً بالمقارنة باهتمام « ساكن القمر » - لو كان بالقمر سكان - بالوصول الى الأرض . ذلك ان الأرض هي المكان الأكثر اثارة بدرجة لا مجال معها للمقارنة . والسبب في ذلك يكمن فقط في أنها المكان الأكبر حجماً . ولربما كان هذا حالة نتفق عندها على ميراث « الشمول » .

ونحب أن نقول بهذه المناسبة ان أقوى حجة ضد الاكثار من الرحلات الفضائية هي أنه اذا عاش الانسان في بيئة أمكنه فيها ان يتطور الى حد أن اصبح قادراً على الانطلاق في رحلات فضائية ، فان أي مكان في الفضاء يستطيع الوصول اليه سيكون في الغالب أسوأ من بيئته الأرضية .

غير أنه من السهل أن يبالغ المرء في مسألة الحجم وأهميتها بالنسبة لخواص الأجسام . فكتلتنا زحل والمشتري مثلاً تبلغان مائة ضعف كتلة الأرض ، ولكن معظم الزيادة في الكتلة يتكون من عناصر خفيفة . ولا شك أن زحل والمشتري جرمان أو جسمان مثيران للاهتمام ، فهناك مثلاً الدليل الذي اكتشف حديثاً في أن للمشتري مجالاً مغناطيسياً ، وأن شيئاً غريباً يحدث في جوه . ولكن هذين الجرمين بالتأكيد أقل إثارة للاهتمام من الأرض .

النجوم :

عندما تصبح كتلة الجرم الفلكي أكثر من بضعة أجزاء في المائة من كتلة الشمس ، لا يعود بإمكان هذا الجسم أن يكون كوكباً . ذلك أنه حتى تكون مادة بهذا المقدار في حالة كثيفة ثابتة ، لابد أن تكون جميعها في حالة غازية . ولا يمكن جسم غازي من الاستمرار في توليد ضغط مركزي كبير إلا إذا كان حاراً جداً في منطقة المركز . وإذا كان المركز حاراً جداً فإن الطاقة يجب أن تسرب إلى خارجه . ولذا يكون الجسم مضيئاً وتكون النتيجة نجماً . وهكذا - مره أخرى - نلاحظ أن مجرد الزيادة في كمية مادة الجسم تؤدي إلى تغيير تام في سلوكها . (راجع الشكل ٤)

واحب أن اخرج هنا على نقطة هامة تتعلق بالطاقة النووية . فلو اطفئت في هذه اللحظة جميع مصادر الطاقة النووية في شمسنا ، فانا لنلاحظ فرقاً كبيراً في الطاقة في تلك اللحظة - بل قد لا نلاحظ الفرق إلا بعد بضعة ملايين من السنين . ومن الحقائق التي عرفنا أن السبب في اضاءه أي جرم (كما يضيء النجم) هو مجرد أنه مكون من كتلة وحجم معينين . وهذا يفسر لنا لماذا لم يكتشف أحد شيئاً ذا بال عندما كن العلماء يتساءلون : ما الذي يجعل النجم مضيئاً ؟ . بينما اكتشف شيء مفيد بمجرد أن تعلم الفلكيون التساؤل الصحيح : ما الذي يجعل نجماً عادياً يضيء لأكثر من ألف مليون سنة ؟ والحقيقة أن الشيء الذي اكتشف وقتئذ كان الاندماج النووي أو توليد الطاقة الحرارية النووية (٤٢) .

لقد عرف اينشتين وذر فوررد (٤٣) وآخرون منذ زمن أن كميات كبيرة من الطاقة يمكن أن تطلق من عقاليها لو أمكن للتفاعلات النووية أن تستمر متسلسلة على نطاق واسع . غير أنهم ، لأسباب مختلفة، لم يبحثوا في تطبيق هذه المعرفة عملياً . وكان أول من فكر في هذه الامكانية بشكل واقعي هم علماء الفيزياء الفلكية . ومنذ ذلك الوقت وحتى عام ١٩٣٩ كان الفيزيائيون اكنسون وفون وايزرر وبته (٤٤) يبحثون منفردين وعلى التوالي هذه المعضلة الفيزيائية الفلكية بعينها ، فاكتشفوا العمليات النووية الحرارية التي كانت حل معضلة ضوء النجوم . ولا أجد ضرورة لسرد قصة هذا الاكتشاف لأنني واثق من أنكم جميعاً تعرفونها . على أن هذه القصة بحد ذاتها ايضاح فعال لما أحاول قوله .

وكان أمراً طبعياً أن يتسبب الاكتشاف بأن مصدر الطاقة في نجوم الكون هو نواة الدرة ، في أن يبحث الفيزيائيون في امكانية توليد الطاقة النووية على الأرض . ونجحوا أولاً في إطلاق الطاقة

(٤٢) Thermonuclear energy-generation

(٤٣) Einstein, Rutherford

(٤٤) Atkinson, Von Weizsäcker and Bethe

الفيزياء الكونية

النووية نتيجة انشطار النواة لا اندماجها (٤٥) . ولكن القنبلة الهيدروجينية اقرب الى طريقة توليد الطاقة في النجوم من القنبلة الذرية . ولعل غاية العلماء كانت لسنوات عدة انتاج الطاقة على الارض بفعل اندماج الهيدروجين نووياً حرارياً بشكل لا يختلف في اساسه عما يجري في مركز الشمس .

واذا رجعنا الى الفيزياء الذرية - لا النووية - فاننا نذكر اننا ادركنا لأول مرة ان بإمكاننا تفسير سلوك المادة ككل عن طريق الميكانيكا الكمية (٤٦) . وكان ذلك نتيجة تفسير فاوولر (٤٧) سنة ١٩٢٦ لطبيعة النجوم البيضاء القزمة . فقد اثبت ان في المادة ذات الكثافة الهائلة - كما هي الحال في هذه الاجرام - يجب ان تكون الاليكترونات في حالة انحلال بمفهوم نظرية الكم (٤٨) . وبعد ذلك بقليل اثبت شاندراسيخار (٤٩) انه في الحالات القصوى تحدث حالات انحلال بمفهوم النظرية النسبية . وزيادة على ذلك اوضح ان هناك حداً أعلى لكتلة النجم التي تكون في وضع انزان ميكانيكي في مثل تلك الحالات . وقد دلت المشاهدات والملاحظات على صحة التنبؤات المستنتجة نظرياً في ضوء تفسير فاوولر . وهكذا كانت النجوم القزمة السبيل لاعطاء أبسط وأوضح تطبيق مشترك للملامح الاساسية المميزة لميكانيكا الكم وميكانيكا النظرية النسبية .

وكنا قد بدأنا هذا الجزء من خطابنا بالتساؤل عن أكبر قطعة من الصخر يمكن ان نحصل عليها ، ونختتمه بالتساؤل عن أكبر قطعة منفصلة من أي نوع من المادة يمكن ان نحصل عليها . وقد ذكرت للتو « حد شاندراسيخار » بالنسبة للنجم المنحل (ويتراوح بين كتلة وكتلتين شمسيين) . ونسأل الآن عما اذا كان هناك حد لكتلة أي نجم . ويبدو - لأسباب عديدة - انه لا يمكن ان يوجد أي شيء شبيه بالنجم العادي وله كتلة تزيد عن حوالي ١٠٠ ضعف كتلة الشمس . وهكذا نصل الى نهاية طبيعية في دراستنا للاجسام المادية المنفصلة التي تكون في حالة انزان تقريبي .

أنظمة مادية أخرى :

كما رأينا ، كيف تعتمد خواص الاجسام موضوع بحثنا في النهاية على جذبها الذاتي . . . وبوسعنا ان نتأمل في توزيع المادة التي لا يكون جذبها الذاتي ذا أثر فعال اما بسبب وجود هذه المادة متفرقة بشكل واسع او بسبب انها تكون تحت تأثير جذب مادة أخرى لها .

والجو الشمسي يعطي مثالا جميلا لما أقصد قوله . ذلك ان السبب في لون الشمس الخاص الذي نشاهده هو في عدم شفافية جو الشمس . وهذا ناتج بشكل رئيسي عن أيون الهيدروجين السالب أي ذرة الهيدروجين المتعادلة متصل بها بشكل غير مقيد اليكترون اضافي . وهذا امر تسمح به ميكانيكا الكم . وقد اثبت فيلدت (٥٠) أهمية هذه الظاهرة من وجهة نظر فيزيائية فلكية قبل سنوات من تمكن العلماء التحقق من مجرد وجودها في المختبر .

كما قدم جو الارض ، مؤخراً ، ايضاحاً ممتازاً للظاهرة في الفيزياء الحديثة ، وأعنى بها ظاهرة

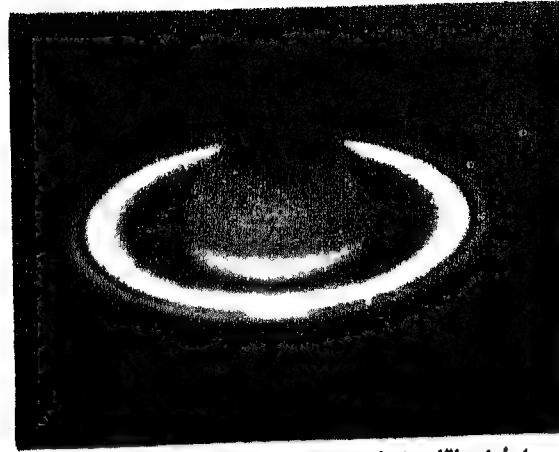
(٤٥) الانشطار النووي انتج القنبلة الذرية اما الاندماج النووي فانتج القنبلة الهيدروجينية .

R. H. Fowler	(٤٧)	Quantum mechanics	(٤٦)
S. Chandrasekhar	(٤٩)	quantum theory	(٤٨)
		R. Wildt	(٥٠)

اشعاع شرنكوف (٥١) المصحوبة بوابل من الاشعة الكونية. وقد انتبه العلماء الى احتمالات استخدام ذلك كوسيلة ثمينة لتقدير طاقة وابل الاشعة الكونية .

وهناك ظواهر لاتحصى تتعلق بالمادة الكونية فيما بين النجوم . فمثلا ، دلت دراسة امواج الراديو الصادرة عن هذه المادة على ترتيب وضع الاذرع اللولبية في مجرتنا ، ذلك ان معرفة وضع الاذرع تعتمد على خط (٢١ سنتيمتر) الهيدروجيني . وينشأ هذا الخط نتيجة الانتقال بين مستويين دقيقين من مستويات طاقة الحالة المستقرة الذرية المتعادلة . ولما كان العمر الطبيعي لمستوى الطاقة الاعلى حوالي ٧١٠ سنة (عشرة ملايين)، فاننا نجد هنا ، مرة اخرى ، عملية بسيطة جداً من عمليات الذرية الكمية التي لا يمكن ملاحظتها في الظروف المخبرية . وحتى وقت قريب كان هذا هو « الخط » الوحيد المعروف في الفلك الراديوي (٥٢) . غير ان بعض العلماء تمكنوا من مشاهدة بعض « الخطوط » في الطيف الدوراني للمجموعة الهيدروكسيلية (٥٣) . ومن المحتمل ان يؤدي ذلك الى نتائج عديدة هامة .

والكلام عن المشاهدات التي لايمكن تحقيقها في المختبر يجرنا الى التفكير في نوع آخر من انواع المادة الكونية فيما بين النجوم ، واعنى بها الاشعة الكونية (٥٤) . فقد كانت الاشعة الكونية - الى ان توفرت المسارعات او المعجلات الذرية - المصدر الوحيد للجسيمات ذات الطاقة العالية . وقد نجم عن دراستها جزء كبير من معلوماتنا عن الفيزياء النووية وفيزياء الجسيمات الابتدائية . ومع ان أقوى مسارع ذرى على الارض ينتج جسيمات طاقتها حوالي ١٠١٠ (عشرة آلاف مليون) اليكترون فولت ، فان هذا يظل ضئيلا اذا ما قورن بطاقة جسيمات الاشعة الكونية الاولى والتي تبلغ في حالة الجسيمات الاكثر نشاطا - ٢٠١٠ اليكترون فولت (واحد وامامه ٢٠ صفراً) . ولعل عظم فائدة الاشعة الكونية في مساعدة العلماء على فهم مسائل فيزيائية بحثية ، قد صرفهم عن الاهتمام بالمعضلة الفيزيائية الفلكية المتعلقة بمصدر الاشعة الكونية نفسها . ولذا فان هذه المعضلة مازالت بدون حل .



شكل ١٠ : حلقات زحل - مثال على العمليات الفيزيائية البسيطة

- | | |
|--|------|
| Cherenkov radiation associated with cosmic ray showers | (٥١) |
| Radio astronomy | (٥٢) |
| OH group وهي تحوى ذرة اكسجين متحدة مع ذرة هيدروجين . | (٥٣) |
| Cosmic rays | (٥٤) |

الغيزاء الكونية



شكل ١. ب : - جزء من سديم « الخمار » (٥٥) في مجرة الدجاجة (سيجنوس) .



شكل ١٠ ج : مجرة لولبية (رقم ٧٤ في كتالوج مسييه) .

ولعل لما اقترحه بعض العلماء بشأن الطريقة التي تنتج بها جسيمات ذات طاقة عالية في الظروف الفلكية أهمية فيزيائية عظيمة ، بالرغم من وجود شكوك حول ما اذا كانت تنطبق على اى جسيم امكن حتى الآن ملاحظته علمياً . وهذه الطريقة المقترحة هي عملية فيرمي الشهيرة (٥٦) التي توضح كيف يحاول الجسيم المشحون كهربياً ان يصل الى حالة يقتسم فيها الطاقة قسمة متساوية مع السحب الكونية فيما بين النجوم ، علماً بأن التفاعل بين الجسيم المشحون والسحابة الكونية مغناطيسي في طبيعته .

ان لموضوع المجالات المغناطيسية بين النجوم أسساً خلفية رومانطيقية ، فقد ظل مايكل فارادى ثلاثين سنة تقريباً يبحث في موضوع تأثير المجال المغناطيسي على انتشار الضوء . وفي النهاية اكتشف الظاهرة المعروفة بدوران فارادى (٥٧) لمستوى استقطاب الضوء المنتشر على امتداد

Veil nebula in Cygnus (٥٥)

Fermi process (٥٦)

Farady-rotation (٥٧)

الفيزياء الكونية

خطوط المجال المغناطيسي في محيط متأين . على ان الكتب المدرسية لا تشير الى هذه الظاهرة او تشير اليها في اسطر قليلة ، ولعل ذلك راجع الى انها ليست ذات أهمية عظمى في الفيزياء المخبرية . الا ان اهميتها تتزايد فقد درست في السنوات الاخيرة بشكل شامل في الفلك الراديوى . كما انها ، فوق ذلك ، تعطى اكبر دليل مباشر لدينا على وجود المجالات المغناطيسية فعليا بين النجوم . وفي « شكل ١١ » دليل بصرى على وجود مجال محدود .

التطور :

في الطور الحالي من نمو الفيزياء الفلكية يتركز الاهتمام على « تطور » الانظمة الفلكية . ولذا نجد اننا ندرس الانظمة المعروفة ونحاول ان نجد جواباً على تساؤلنا عن كيفية تغير هذه الانظمة بمرور الزمن . ثم نجد ، أحيانا ، أدلة على ان أنظمة من نوع معين معروف ستتحوّل الى أنظمة من نوع آخر معين . وهذا يفضي الى تعزيز فهمنا للانظمة المختلفة المعروفة ، كما يدخل على الموضوع ترابطاً منطقياً جديداً . وكذلك نعالج - في الفيزياء الفلكية اليوم - أية أنظمة معروفة من النوع الذى لايمكن اعتباره في حالة استقرار .

وكمثال ذى أهمية فيزيائية يمكننا أن نذكر معضلة النشوء أو التكوين النوى (٥٨) فهناك أدلة فيزيائية فلكية عديدة على أن أنوية الذرات الثقيلة تتولد داخل النجوم . غير أنه - في البداية - كانت هناك صعوبة في تصور كيفية تولد أنوية أثقل من أنوية ذرات عدد الكتلة فيها أكثر من ٧ لان نواة البريليوم وعدد كتلتها ٨ غير مستقرة البتة . إذ انها تنقسم بمجرد تكونها الى جسيمين ألفا . ولذا كان يبدو أن عملية التكوين النواكيمي الوحيدة هي عملية توليد الهيليوم . غير أن العالم الفيزيائي الفلكي سالبيتير (٥٩) أشار الى أنه على الرغم من أن البريليوم ٨ يجب أن يكون عمره غير المستقر قصيراً جداً ، إلا أنه يحدث أحيانا أن يصطدم جسيم ألفا بنواة البريليوم ٨ قبل أن تنحل . وتكون النتيجة تولد نواة الكربون ١٢ وهي مستقرة . وبذا يمكن تخطي الإزمة . وفوق ذلك ، دلت حسابات هويل ، فيما بعد ، على أن العملية هذه لا تستمر بالمعدل الفيزيائي الفلكي الضخم إلا في حالة أن يكون للكربون ١٢ مستوى رنين معين . وهذا مالم يسبق أن لوحظ بشكل قاطع . وقد قام فاوولر بأجراء تجارب لتحقيق نبوء هويل ، كما وجد أن هويل لم يكن أول من توصل الى هذا . انني أذكر هذا كإيضاح للطريقة التي تؤدي بدراسة العمليات التطورية الى أن تعطي معلومات فيزيائية جديدة فوق ما يمكن أن يستنتج من الظواهر غير التطورية . (ومن الجدير بالذكر أن الأبحاث الحديثة قد كشفت أن هناك عمليات نووية أخرى يمكن أن تكون - من وجهة فلكية - أوضح دلالة وأكثر أهمية) .

نشأة الكون :

تعنى نظريات نشأة الكون بالانظمة الفلكية المعروفة وفهم الكيفية التي تغيرت بها هذه الانظمة

Nuclear genesis (٥٨)

E. E. Salpeter (٥٩)

مع مرور الزمن . على ان الواضح بشكل عام أننا نستطيع أن نحسب بمفعول رجعي - (اي أن نقدر ما كان عليه نظام معروف قبل مدة من الزمن) - اذ ان ذلك يكاد يتسبب إعادة البيض (المخفوق) الى حالته الاصلية . ولذا فان مانستطيع عمله هو دراسة أنظمة افتراضية وحساب كيفية تطورها بأمل أن يصل بها هذا التطور النظري الى أنظمة قائمة معروفة . فاذا دلت الحسابات على ذلك كانت الأنظمة الافتراضية حالات محتملة لأصل أنظمة معروفة في بدء نشأتها . وعلينا ، عندها ، ان نقدر ما اذا كان بوسعنا الاستنتاج بأن هذه الأنظمة الافتراضية هي فعلاً - في أغلب الاحتمالات - صورة للحالات البدائية التي تطورت منها الأنظمة المعروفة . والحقيقة أن العلماء المختصين بنظريات نشأة الكون يجدون من المفيد علمياً - بالإضافة لما سبق - دراسة أنظمة افتراضية لا يمكن ان توجد فعلياً ولكن سلوكها الفرضي يمكن أن يوضح بعض المواضيع من حيز المبدأ . وكمثال جيد على هذا يمكننا ايراد الكتل السائلة التي افترض أنها تدور في الفضاء . اذ انه لا يمكن ان يعتقد أي عالم جدياً بأن في السماء اجساماً دوارة مكونة من سائل غير قابل للانضغاط . ومع ذلك ، فان معظم علماء نشأة الكون يعتقدون بأن معرفته كيفية سلوك مثل هذه الاجسام السائلة الافتراضية قد يضيف معلومات على سلوك الاجسام الموجودة فعلاً . ولقد ذكرت هذا المثال لأوضح المدى المتوفر لبحاث معتمدة على الرياضيات بدرجة اكبر مما تصادفه في اقسام اخرى من الموضوع .

ومن الامثلة على ذلك في النظريات الحديثه جداً معضلة الايقاف المغناطيسي للنظام الدوار ، اي نقل كمية التحرك على زاوية بواسطة الازدواج المغناطيسي . وهناك العديد من علماء الكون الذين يعتبرون أن لهذه العملية دوراً هاماً حاسماً . غير انني أظن انه مازال ينقصنا القيام بدراسة عامة دقيقة لنموذج مثالي محدد بدقة وعناية . ومالم يفهم سلوك نموذج كهذا فهماً تاماً فان النتائج المستخلصة من دراسات غير شاملة أو دقيقة نطل بعيدة عن أن تكون مقنعة .

وفي ختام كلامنا في هذا القسم نود أن نشأمل قليلاً الأنظمة الكونية من مختلف الاحجام التي نبرز ظواهر في غاية الجمال ، مثل زحل وحلقائه ، وسديم الخمار ، والتكتل النجمي الكروي (العنقود الكروي) والمجرة اللولبية الخ . . . ونحب أن نشير الى ان العمليات الكيماوية - وبدرجة اكثر العمليات الحيوية - تنتج جمالاً أروع في الاجسام الصغيرة جداً من المادة . ولكن السؤال الذي يراود الاذهان هو : كيف تؤدي عمليات فيزيائية بسيطة بحثاً الى التنظيم الفخم المهيب لجرة بأكملها حيث يتناسق سلوك المادة فيها عبر عشرات آلاف السنين الضوئية ؟ اننا اذا استطعنا الاجابة على هذا السؤال حق لنا الادعاء باننا قد فهمنا عمليات الفيزياء الابتدائية بشكل أفضل حتماً من فهمنا لها الآن . (راجع شكل ١٠) .

المكان - الزمن :

اذا اردنا دراسة المكان والزمن فمن الطبيعي ان نفكر في الكون الفلكي لانه يشتمل على كل ما هنالك من مكان وزمن . وفي هذه الايام ، اذا فكرنا بالمكان والزمن فاننا نقرنه بالنظرية النسبية العامة . ولقد كانت جميع الاختبارات ، التي اقترحها اينشتاين لاثبات نظريته ، فلكية في

الفيزياء الكونية

حقيقتها . وقد يكون من المفيد ان نورد هنا انه - بعد نصف قرن من اقتراح اينشتين الاصلى - ثبت ان الاختبار الاول الناجح الذى أجرى لاثبات نفي موضع الاشعة الحمراء بتأثير الجاذبية ، لم يكن فلكياً بل أرضياً . ويعتمد على استغلال خواص تأثير موسباور (٦٠) اما بقية الاختبارات والتجارب فقد اجريت فلكياً بنجاح ملموس . غير ان علينا ان نوضح ان كل هذه التجارب تتعلق بتأثير دافعة للغاية ، وننتج حصيلة ضئيلة لاتناسب مع ضخامة الثورة الفكرية التى تتطلبها النسبية العامة . ولكن ، على العكس من ذلك ، كان تطبيق هذه النظرية في علم الكونيات هو الذى جعل نظريته النسبية العامة تحقق ذاتها . ذلك انها توفر معالجة بسيطة طبيعية للكون كوحدة متكاملة وهو ما اخفقت النظريات التقليدية في عمله حتى ذلك الحين .

وفوق ذلك اكتشف هبل (٦١) (سنة ١٩٢٩) أول سلوك معروف مناسق للكون الفسيح . ولم تكف النسبية العامة باعطاء وصف دقيق لهذا السلوك فقط بل وتنبأت به . وهكذا استقبل العالم بالترحيب فكرة بمدد الكون باعبارها أعظم انبات نالته نظرية في التاريخ .

ومنذ ذلك الوقت - كما نعلم الجميع - أصبح لعلم الكون تاريخ مير . ومع ان المجال لا يسمح بذكر ما في هذا التاريخ الا اننا سندكر فكرة واحدة كانت دوماً أبرز ما فيه وهى : ان ملامح عديده من الفيزياء المخبرية كانت مرتبطة بدون فكاك مع علم الكون . ويحسن بنا ، في هذا المجال ، ان نطرح الاسئلة التى تتبادر الى الذهن كلما فكرنا بالنظرية النسبية العامة في اطار علم الكون :

ما الذى يقرر اطار القصور الذاتي ؟ لماذا يعمل الفيزيائيون بمفهوم الجهد المنخلف ولا يعملون بمفهوم الجهد المتقدم او بمزيج من الاثنين ؟ لماذا تعتبر الاليكترونات (او البروتونات الخ . .) متماثلة حيثما وكلما وجدت ؟ هل يعنى وجود قوانين فيزيائية ان الكون عبارة عن أساس لايتغير لكل الاحداث الفيزيائية ؟ هل هنالك نوع من الحد الحتمي لقدرة الفيزيائي على التنبؤ بالاحداث الفيزيائية ؟

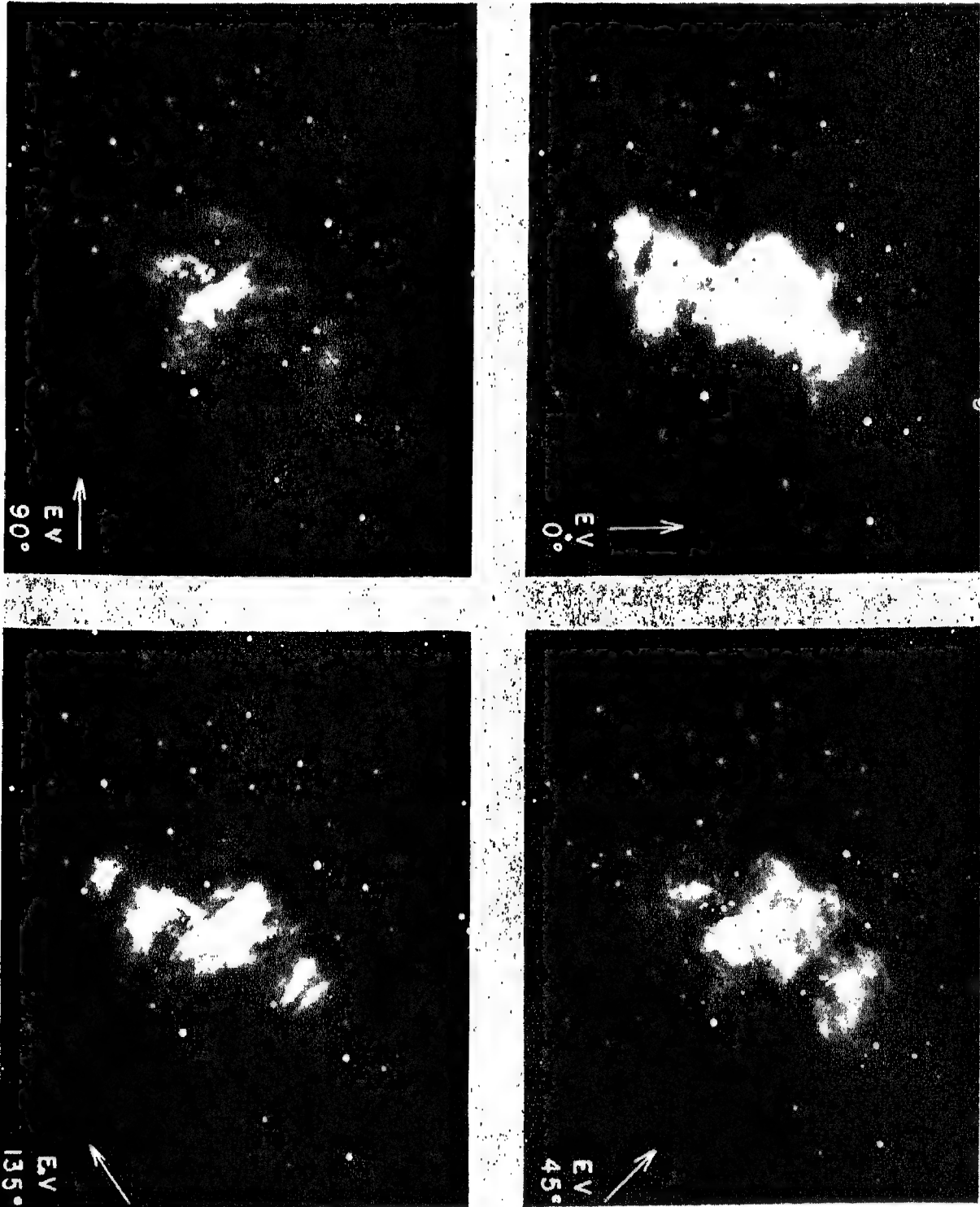
ولعل موضوع بحثي يصبح هنا في اوضح صورة . اذ لا يمكن ان بشك أحد في أن أية دراسة لأسس الفيزياء يجب ان تأخذ بعين الاعتبار الفيزياء بكل اتجاهاتها وبشكل خاص اوسع هذه الاتجاهات . ويجب ان نفترض ان قوانين الفيزياء تتوافق مع الكون الطبيعي الفعلي أي يعتمد كل منهما على الآخر . وهكذا يجب ان نكون مستعدين لاكتساف ان القوانين التى تحكم الظواهر ذات المقاييس الصغيرة تندمج تدريجياً في مجرد وصف الظواهر ذات المقاييس الكبيرة .

استشراف وتطلع للمستقبل :

لابد ان العهد الحاضر هو أكثر العهود انارة في تاريخ علم الفلك كله وعلاقته بجميع فروع علم الفيزياء . ويعود هذا جزئياً الى تطور الاجهزة والاساليب التقنية الحديثة سواء استخدمت في الميادين القديمة ام في ميادين جديدة . فمثلاً ظهرت أحدث اجهزة التشخيص والرصد الضوئي مؤخراً مئات من الخطوط الطيفية التى لم تكن معروفة في طيف الشمس . وهناك اجهزة قريبة

Mössbauer Effect (٦٠)

Hubble (٦١)



شكل ١١ :- سديم السرطان مصورا بالضوء المستقطب . في كل من هذه الصور استقطب الضوء من السديم بواسطة كمية كهربية موجهة بالاتجاه البين . وتدل الاختلافات بين الصور على أن السديم يتخلله مجال مغناطيسي وأن الضوء هو اشعاع سنكروتروني (٦٢) (بمعنى أنه اشعاع متسارع في مدارات دائرية ذات قطر ثابت) .

Synchrotron_radiation

(٦٢)

الفيزياء الكونية

من هذه بعض الشيء وتدعى «انابيب الصور» (١٢) جعلت من الممكن أن نحصل بسرعة على أطياف مصادر ضوئية ضعيفة جداً . وهذا يفسر ، مثلا ، تجمع المشاهدات بسرعة مذهشة عن الكوازر (١٤) . (وهي أجسام شبيهة بالنجوم) وفي ميدان الفلك الراديوى يجهد العلماء باستمرار محاولين اتقان اساليب تقنية جديدة وبدا يحصلون على تكبير أعلى وأعلى يساعدهم على تحديد طبيعة المصدر المشع ، وفي نفس الوقت يدفعون بحدود المشاهدة او الملاحظة الى اجزاء وأصغر من «وحدة الفيض» (١٥) ، وفيما يتعلق بالميادين الأكثر حداثة من ذلك، نجد ان العديد منها يعنى بما صار يعرف باسم فلك الطاقة العالية (١٦) ، وبرصد الاشعة السينية المنبعثة من مصادر فلكية ، وبامكانية رصد أشعة جاما ، وبالمهمة الاصب من ذلك اعنى بها رصد النيوترونات (١٧) التي يمكنها ان تساعدنا ، مثلا ، على « الرؤية » خلال الشمس وحتى مركزها . وهناك ، أيضا ، الميدان النامى باطراد - ميدان فلك الاشعة الكونية .

ان الدرس الذى نستخلصه من الماضي هو أن تطوير كل أسلوب تقني جديد ادى الى انتاج سيل من الاكتشافات الجديدة . ولعل من نافلة القول ان نذكر ما اداه استعمال المرقاب (التلسكوب) والتصوير من خدمات وما حققه من اكتشافات . وكذلك تطور علم الفلك الراديوى بينما لم يكن هناك احد قط وفي مخيلته مجرد احتمال وجود مجرات راديوية . ولعل اكتشاف مصادر فلكية تبث أشعة سينية مثال آخر يروى نفس القصة اوقصة مشابهة . ومع أننا لا نعلم ما الذى ننتظره من الاساليب التقنية الجديدة فى دراسة الكون من تحت جو الارض وفوقه معا ، الا ان تاريخ علم الفلك يعلمنا أن ننتظر الكثير .

ونود أن نذكر هنا بعض الاكتشافات الحديثة والمعضلات التي تنشأ عنها ، بالاضافة لما ذكرناه عن اكتشاف المصادر التي تبث الاشعة السينية . انظر (شكل ١٢)

وقد اكتشف الفلكيون حديثا عددا من النجوم تحت الحمراء درجة حرارتها الفعالة أقل من ١٠٠٠ درجة مطلقة (ألف درجة كلفن) ولها ابعاد طولية يحتمل أن تبلغ من ١٠٠ الى ١٠٠٠ ضعف قطر النجم العادى . ويقترح بنستون (٢٨) أن تكون هذه النجوم ذات طبيعة عامة شبيهة بطبيعة « السديم الشمسي » (٢٩) الدوار الذى افترضه بين الفينة والفينة عدد من علماء نشأة الكون . وهذه النجوم عبارة عن تجمع المادة بشكل من الاشكال فى داخل مجرة لم يسبق أن درست بالمشاهدة الفعلية .

واذا انتقلنا الى مقياس اوسع وحجوم أكبر نجد هناك دلائل متزايدة على ان أنوية المجرات ذات الكتل التي تبلغ عشرة ملايين او مائة مليون ضعف كتلة الشمس ، انما هي أيضا تجمعات للمادة تسلك سلوكا لم يفهم تماما بعد . وكما هي الحال فى مجرتنا ، يمكن أن تكون المنطقة النووية مسرح تحركات معقدة للمادة . وفى أحيان أخرى ، كما فى مجرات سيفرت (٧٠) ، يمكن ان تصبح هذه المنطقة مصدر ابتعاث قوى لامواج الراديو ، وفى حالات غيرها ، كما فى الحالة المشهورة للمجرة رقم ٨٧ فى كتالوج مسييه (انظر شكل ١٣) يحدث ان تكون هذه المنطقة مسرح انفجار ذى طاقة مذهلة . وفى بعض المجرات الراديوية يأتي انبعاث الراديو من مصدر مزدوج متمركز فى المجرة الضوئية ، وتفصل بين

Neutrinos	(٦٧)	(Image-tubes)	(٦٣)
M. V. Penston	(٦٨)	quasars	(٦٤)
Rotating solar nebula	(٦٩)	(Flux-unit)	(٦٥)
Seyfert galaxies	(٧٠)	High-energy astronomy	(٦٦)

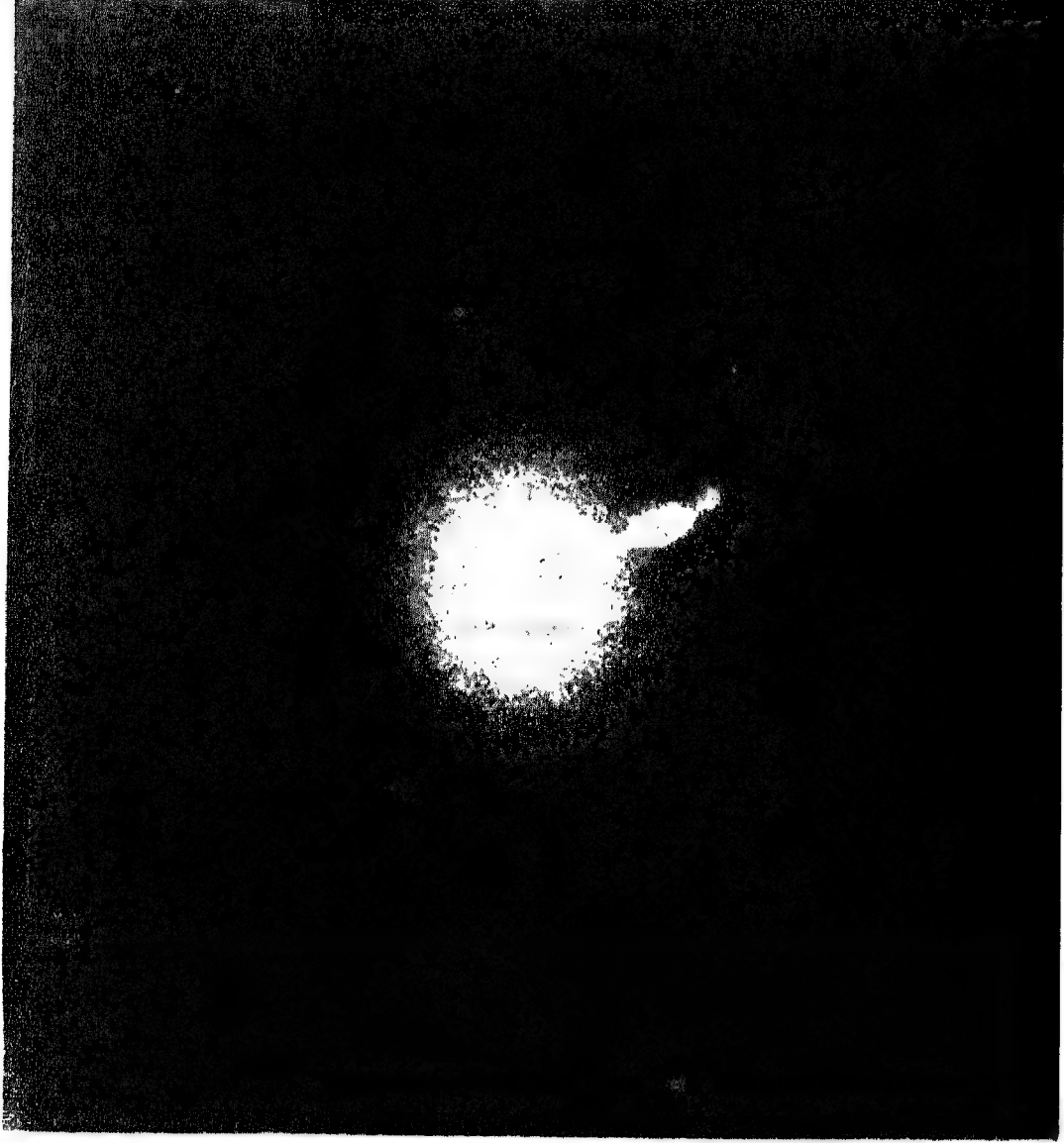


شكل ١٢ : مصدر راديو في مجرة الدجاجة (سيجنوس) وهو مصدر راديو ذو شدة عظيمة ظاهرة وقد وجد حديثاً أنه أيضاً مصدر للأشعة السينية .

زوجي مصدر الراديو مسافة تبلغ عشرة أضعاف قطر تلك المجرة . ومن الممكن أن تكون المادة في هذا الزوج قد نشأت نتيجة حادثة عنيفة من النوع الذي ذكرناه آنفاً .

وأخيراً نأتي على ذكر ظاهرة أخرى يحتمل أن تكون أضخم بكثير مما سبق، وهي ظاهرة الكوازر . فالكوازر تبدو وكأنها نوع من تجمع المادة لم يسبق أن عرفه علم الفيزياء أو علم الفلك . ومن الممكن أن تكون أسلوباً في تحرير الطاقة لم يتضح ، بعد ، أن له دلالة كونية . وقد كانت هذه الأجسام شغل علماء الفلك الشاغل منذ اكتشافها قبل حوالي ثماني سنوات . ولو لم يكن في هذه الأجسام شيء جديد فعلاً لاستطاعت الفيزياء أن تفسرها قبل الآن ! وقد قدمت اقتراحات من كل نوع لتفسير هذه الأجسام ، غير أننا ما زلنا بانتظار التفسير الصحيح . وكما تعلمون ، لم تستطع الفيزياء - منذ نيوتن إلى ادينجتون (٧١) - تفسير سطوع النجوم بالضوء بغير انطلاق طاقة الجاذبية . غير أن ادينجتون أظهر أن هذا التفسير غير كاف ، فالطاقة النووية - كما نعلم الآن - تفوق طاقة الجاذبية بكثير في حالة جسم أو جرم ذي كتلة نجمية . أما في حالة الكوازر حيث تقدر كتلته بحوالي مائة مليون ضعف كتلة النجم ، فإن من الممكن أن ينعكس الوضع ونجد نظاماً يحكمه انطلاق طاقة الجاذبية . وكان أول من اقترح هذه الفكرة فاو لرو هويل (٧٢) . ولكن ، حتى إذا كانت الفكرة سليمة

الفيزياء الكونية



شكل ١٣ : المجرة رقم ٨٧ (كاتالوج ميسييه) في العذراء - أشكالها على هيئة قطع ناقص تظهر نفاثا نوويا يحتمل أن يكون مثالا على الحوادث العنيفة في المجرات وهي الحوادث التي اكتشف حديثا دليل على حدوثها . وهذه المجرة تبث اشعاع راديو .

في أساسها ، فان احدا لا يعرف الآن كيفية تنفيذها او كم من الطاقة يتحول الى اشعاع نستطيع رصده . وفي الوقت الحاضر تبرز المشاهدات كثيرا من المظاهر التي تبدو متناقضة . وما أريد توكيده هو ان الفيزياء - الآن - لا الفلك هي التي تواجه التحدي .

ان الفيزياء - كما يوحى بذلك الاتجاه التاريخي - هي دراسة العالم الطبيعي ، الذي نشاهده ، بكل اتساعه وتعقيده .

وقد اكتشف العلماء ان بوسعهم معرفة الكثير عن سلوك وطبيعة أبعد اجزاء الكون الطبيعي من

خلال تجارب يجرونها في المختبرات على سطح كوكبنا الصغير هذا - الأرض - ويعتبر هذا الاكتشاف احدى خطوات التقدم غير المتوقع في التجربة الانسانية . ويمكننا القول ان الفيزياء دخلت المختبرات في حوالي زمن نيوتن . وها هي - في زماننا هذا - تعود لتخرج منها . فمن ناحية اخذت الفيزياء تتصل بعلوم الحياة . وهي بذلك تكون قد وصلت الى قمة الملحمة الانسانية في عصرنا العلمي، ومن ناحية اخرى - وهذا ما كان موضوع خطابي - اخذت الفيزياء الآن تتصل بوضوح وطرق لانحصى بدراسة الكون . والكثير مما قلته ينحو الى ابراز مدى نجاح الفيزياء المخبرية عند تطبيقها على الظواهر الكونية . غير انه ليس بوسعنا الاعتقاد بان كل الفيزياء يمكن ان تدرس على هذا المقياس . اذ ان بعض التطورات الحديثة التي احنا اليها في هذا الجزء من خطابنا يمكن ان تعلمنا شيئاً من الفيزياء الاساسية . ويبقى ان نقول انه لمن المثير حقاً ان يكون الانسان ، في عصرنا هذا ، فيزيائياً او عالماً فلكياً .

مناحي عملية :

ان غريزه الانسان تقوده فعلاً ، كما يبدو ، للتصرف وفق الافكار التي كنا ننأملها . ففي الاتحاد السوفيتي ، بعد الدمار غير المعقول الذي أصيبت به تلك البلاد خلال الحرب العالمية الثانية ، كان من أول مشاريع الاعداد القومية بناء مرصد بلكوفو الجديد (٧٢) ، وبعد الانتهاء من ذلك بقليل نفذ مشروع المرصد الفيزيائي الفلكي الضخم في شبه جزيرة القرم . وما يزال هذا المرصد اكبر مرصد فيزيائي فلكي في العالم .

وفي الولايات المتحدة الامريكية كان مرفاب هيل (٧٤) (وقطر مرآته ٢٠٠ بوصة) في جبل بالومار جاهزاً للاستعمال بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها بثلاث سنوات . وفي السنوات الاخيرة شيد فلكيو الولايات المتحدة بسرعة أذهلت العالم مرصد كت بيك الوطني في اريزونا (٧٥) .

وقد فاقت بريطانيا العالم في ميدان الفلك الراديو وحققت تطورات عظيمة . اما في الفلك البصري (الضوئي) فاننا نشهد بدء استعمال مراقب اسحق نيوتن الجديد . وهناك مباحثات بشأن مشروع بريطاني استرالي مشترك لصنع مرفاب قطر مرآته ١٥٠ بوصة .

ولا بد لنا من أن نلاحظ ان هذه التطورات في البلاد الثلاثة التي ذكرنا وفي غيرها ممن لم نذكر ، ذات أثر واضح على نمو ابحاث الفضاء فيها .

ان هذه دلائل ملموسة على وعي الانسانية المستمر والمتزايد - والغريزي كما يبدو - واحساسها بأهمية الفيزياء الكونية . وينعكس هذا الوعي على المنشورات العلمية : فاذا تصفحت اى عدد من أية مجلة علمية اسبوعية فان من المؤكد ان نجد جزءاً رئيسياً مخصصاً للاكتشافات الجديدة في الفيزياء الكونية سواء اكانت هذه الاكتشافات نظرية أم عملية مبنية على المتابعة والملاحظة .

لقد دعوتكم في البدء لتأمل الفيزياء في المختبر الفلكي واشعر في الختام بأن ما دعوتكم لتأمله أصبح امراً مسلماً به او امراً يعتبره الجميع واضحاً كل الوضوح . .

Pulkovo Observatory	(٧٣)
Kitt peak National Observatory	(٧٥)
Hale 200-in Telescope	(٧٤)

آفاق المعرفة

مشكلات القياس في اللغة العربية

* عبد الصبور شاهين

مدخل الى مشكلة القياس :

مفهوم القياس حمل مجهول على معلوم . وهو ضرورة يلجأ اليها الانسان في جميع ظروف حياته ، ليحدد بها موقفه من الناس ومن الاشياء . فأنت تستطيع أن تحدد مسلكك تجاه صديق لك جربته في عدة مواقف فوجدته مخلصا غير ذي غرض ، فتلتزم جانب الموده معه ، لأنه يستحقها منك ، الآن وفي المستقبل ، من حيث حكمك على مسلكه المفضل بمسلكه المشاهد .

والقياس بهذا المفهوم يعبر أساسا لكثير من أوجه النشاط الانساني ، وبخاصة في ميدان العلوم الانسانية ، فليس هدف علماء الاجتماع من وراء بحوثهم الا بلوغ مرحلة من

فهم أحوال المجتمع الانساني ، بناء على دراسة التطور التاريخي ، بحيث يمكنهم أن يتنبأوا بمسير الاحداث الانسانية في المستقبل ، قياسا على سيرها خلال مراحل تطورها الماضي . وغاية علم النفس تحليل السلوك تحليلا يمكن العالم النفسى من تحديد مسلك الفرد في موقف معين ، في المستقبل ، بناء على استجابته الماضية .

وهكذا موقفنا من اللغة ، ندرك أو نتعلم بعض حقائقها ، ثم تلعب اذواقنا اللغوية بقية الدور بوساطة القياس ، فنحمل ما نجهل على ما نعلم ، وقد يحدث خلال ذلك أن نخطئ القصد ، ولكن القياس يستمر في غيبة السماع ، لان حركة اللغة ترفض التوقف ، حتى يأنى المدد من مصدر أو آخر .

* الدكتور عبد الصبور شاهين . مدرس فقه اللغة بجامعة الكويت . له جملة من المؤلفات والترجمات ، منها ، الفراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث ، تاريخ القرآن ، العربية العصى مترجم عن اللغة الفرنسية للمستشرق هنرى فليش ، الظاهرة القرآنية ، وفكرة الافريقية الآسيوية وغير ذلك من دراسات .

كمصدر من مصادر التشريع ، بعد الكتاب والسنة والاجماع ، وكان من منهج هؤلاء : انهم اذا تناولوا بالحديث قضية من القضايا وارادوا وضع تعريف لها ، عمدوا الى اللغة أولا ، ليؤسسوا على مفهومها التعريف الاصطلاحي ، وهذا هو ما فعلوه في دراسة القياس ، حيث وجدناهم يناقشون مفهومه لغة ، في ضوء أمثلة شرعية أصولية ، فحين جاء اللغويون الى نفس المشكلة لم يجدوا أمامهم سوى كلام الفقهاء الذين سبقوهم ، فتأثروا بطريقتهم ، ونقلوا عنهم ، أو حاكوهم من نهجهم .

القياس لدى القدماء :

والسيوطي يعقد بابا يتحدث فيه عن متبنيه ثبوت اللغة بالقياس ، يقل فيه عن الكيا الهراس قوله في تعليقه الذي استقرت عليه آراء المحققين من الأصوليين : ان اللغة لا تثبت قياسا ، ولا يجرى القياس فيها (١) فمسألة في نظره تخص المحققين من الأصوليين وهم ذوو الرأي الذي ينبغي أن يؤخذ به في هذا المقام ، على الرغم من ان القضية ذات صبغة لغوية ، الا ان العلاقة كما رأينا كانت في نظرهم وثيقة بين بحث اللغة ومبحث الاصطلاح ، ومن ثم اصدروا هذه الفتوى ، أو هذا الحكم الذي يقسم القضية الى شطرين :

أولهما : ثبوت اللغة ، بمعنى قبول المروى منها ، وأثبت صحته ، واعتباره اساسا في متن اللغة .

وثانيهما : خلق صيغ وكلمات جديدة ، قياسا على هذا المروى القديم والثابت منها .

وقد نفى «الكيا» بناء على رأى المحققين من الأصوليين جواز قبول القياس في كلا الجانبين ،

وقياسنا اللغوى لا يقتصر على صوغ الكلمات فحسب ، وإنما هو يقيس التعبيرات ايضا ، فالقياس على هذا يشمل جانب الكلمة المفردة ، متصلا بمجال التصريف ، وجانب التركيب ، متصلا بمجال القواعد النحوية ، الذي تقاس بها صحة التراكييب .

والواقع ان تطبيقنا لقواعد اللغة ، صرفية ونحوية ، هو في جوهره قياس محض ، قائم على ملاحظة أوجه التشابه أو التماثل بين ما تعلمناه ، وما نراه للمرة الأولى ، وحينئذ نحمل الجديد على ما سبق أن الفناه ، ونحن مطمئنون الى ان مسلكنا سليم ، ندعمه قواعد اللغة .

فقواعد اللغة ليست في الحقيقة سوى مقاييس ، وضعت على أساس نسبة معينة من الاستعمال اللغوى الصائب ، ولما كانت إمكانات الاستعمال اللغوى دائمة التجدد فان دور القواعد يصبح ، أساسيا لضبط حركة الاستعمالات الجديدة ، وضمان عدم خروجها عن سنن الفصحى .

ولدراسة القياس نبدا بالتعرف على آراء القدماء من علماء العربية ، كمدخل طبيعي لفهم المشكلة ، ثم نشئ باستعراض آراء المحدثين منهم وبخاصة الاستاذان الجليلان ، الشيخ محمد الخضر حسين ، والدكتور ابراهيم أنيس ، ثم تقدم بعد ذلك دراسة لرأى اللغوى الكبير فرديناند دوسوسور محاولين تطبيقه على مجال العربية الفصحى ، مع حرصنا في كل ذلك على تسجيل ملاحظتنا وما أخذنا - ان وجدت - في موضعها .

ولا نكون مغالين اذا قلنا : ان الحديث عن القياس اللغوى كان نتيجة اجتهاد الفقهاء والباحثين في علوم الشريعة أولا ، فقد كان هؤلاء اسبق من اللغويين في مناقشة قضيته

مشكلات القياس في اللغة العربية

وعكسه لصح ، اذ كل اسم منها لم يختص بمن سمي به لمعنى ، حتى لا يجوز ان يعدل به الى غيره ، فليست هذه الصورة من محل الخلاف .

ولا يجوز ايضا ان يكون محل الخلاف المصادر التي يقال : هي مشتقة من الافعال ، نحو ضرب ضربا فهو ضارب ، وقتل قتلا فهو قاتل ، فهذا ليس بقياس ، بل هو معلوم ضرورة من لغتهم ونطقهم به على هذا الوجه .

ولكن محل الخلاف الاسماء المشتقة من المعاني ، كما يقال في الخمر انه مشتق من المخامرة او التخمر ، فاذا سمي خمرًا من هذا الاشتقاق كان ما وجد فيه ذلك خمرًا ، كالنبيذ وغيره » .

فكان الشافعي بهذا التقسيم يحصر اولا مجال القياس في تجديد اللفظة ، لا في روايتها ، وهو نانيا يجعل تجديد اللفظة بالقياس في باب واحد هو باب الاطلاق المجازي الذي دل عليه باشتقاق الاسماء من المعاني .

والملاحظ ان المثال المسوق لذلك من الامثلة التي يستخدمها الاصوليون في اجراء القياس الشرعي ، والشافعي امام الاصوليين .

ويمضي الكيا ليناقد هذا الرأي المعزو للشافعي ، حاكما عليه بالبطلان ، قال : وهذا عندنا باطل ، والدليل عليه ان اجراء القياس في اللفظة لا يخلو ، اما ان يعلم عقلا او نقلًا ، اما العقل فلا مجال له في ذلك ، لانه يجوز ان يكون واضع اللفظة قد قصد بهذا الاسم ان يختص بما سمي به ، ويجوز ان يكون لم يقصد الاختصاص ، بل يسمى به كل ما في معناه ، واذا كان الامر ان جائزين في العقل لم يرجح احدهما على الآخر من غير مزج .

وان كان بطريق النقل ، فالنقل اما تواتر او

ومقنضاه الوقوف عند السماع في جميع مسائل اللفظة ، قديمة ومتجددة ، وبعبارة اخرى ، اعتبار اللفظة منحصره في المروى المسموع ، وهو قديم لا يحق لاحد ان يجري فيه قياسا ، ودون ان يكون لها حق التجدد مع تجدد الحياة ، وتنوع الحاجات ، وتقلب مستويات الحضارة .

ولو جاز ان يمضي هذا الرأي الى غايته لحملت هذه العربية الفصحى الى المتحف منذ بعيد ، على انها من اللغات التاريخية ، كالهيروغليفية واللاتينية ، لكن الذي حدث كان عكس ذلك تماما ، فقد كانت اللفظة تتجدد دائما ، على الرغم من هذه الآراء والمذاهب المعوفة ، كانت تتخطاها مفضية غير مبالية بما عسى ان يقوله اصحابها ، لان التجدد اصبح قانون العربية منذ نزل القرآن ، فكان نزوله اعظم تجديد حظيت به لغة من لغات البشر ، ولا تظنوا ان القرآن الذي نزل بلسان عربي مبين ، كان من الناحية اللغوية محصلا لما استكن في هذا اللسان من بيان ، فلقد كان القرآن ثورة لغوية اذا صدقنا العبارة ، ثورة في ثروته اللفظية الخاصة ، وفي عبارته الجديدة ، وفي نسقه الجديد ، كما كان كذلك من الناحية الموضوعية . واللفظة التي نتسع لهذه الثورة في الالفاظ والمفاهيم لغة قادرة على التجدد بكل امكاناته ، وهو ما ادركه آخرون من الفقهاء الاصوليين ، فقد قرر « الكيا » بعد ذلك ان محمد ابن ادريس الشافعي قد عزى اليه القول بان القياس يجري في اللفظة ، قال السيوطي : لم يدل على ذلك نص الشافعي ، وانما دلت عليه مسأله .

ومضى يطور المسألة على النحو التالي :

« أما اسماء الاعلام الجامدة ، والالقب المحضة فلا يجري القياس فيها ، لانه لا يفيد وصفا للمسمى ، وانما وضعت لمجرد التعيين والتعريف . ولو قلبت فسميت زيدا بعمره » .

كان يخامر العقل ، والدار لا تسمى قارورة ،
وان كانت الاشياء تستقر فيها ، والغراب لا يسمى
إبلق ، وان اجتمع فيه السواد والبياض ،
فليس القياس الشرعى كالقياس اللغوى فى
المعنى (٤) الخ . .

وهذا الذى اسهوا اليه لابطال القياس
اللغوى بتأخير درجته عن القياس الشرعى ،
هو الذى نرى منه نحن آية نبوته ، وبرهان
صلاحه ، اذ يجب فعلا الفصل بين القياس
الشرعى والقياس اللغوى ، لان المسافة بينهما
واسعة ، ووظيفة كل منهما تختلف عن وظيفة
الآخر .

واذا كان القياس الشرعى يؤدى الى ان
ينسحب حكمه باطراد على جميع الحالات
المماثلة ، فان القياس اللغوى لا يراد منه ذلك
دائما ، لان مجالاته تختلف من اصوات ، الى
ممرات ، الى راكيب ، الى دلالات . وحسبه
ان بحرى فى كلمة واحدة ليضيف الى اللغة
جزئية جديدة نغنى بها ، وتزداد نروتها .

وما زلنا حتى الان نعرض مناقشات
الاصوليين فى مسألة القياس ، حتى لاخشى
ان يظن ان اهل اللغة لا دخل لهم فى مناقشة
مثل هذه القضية اللصيقة بتخصصهم ، وهو
ما نرجو ان نزيله من الازدهان فى هذا الموضع .
ونختار على الاخص حديث رجلين من اعلام
اللغويين ، هما ابو الفتح عثمان بن جنى ،
والحسين بن فارس ، وكلاهما كان له حديث
عن المتكلمة بما يتفق مع معارفه واهتماماته :
لكن نأصيل حديث اللغويين بعامة يقتضى
النظر فيما روى عن أبى عمرو بن العلاء ، قال ابن
نوفل : سمعت أبى يقول لأبى عمرو بن العلاء :
اخبرنى عما وضعت مما سميت عربية ، أيدخل
فيه كلام العرب كله ؟ فقال : لا . .

أحاد ، اما التوارى فلامطمع فيه ، اذ لو كان لعلمناه ،
ولكان مخالفه مكابراً ، واما الأحاد فظن وتخمين
لا بسند الى اصل مقطوع به .

فان قيل : فالقيسة الترعية كلها مظنونة
ويعمل بها . .

قلنا : تلك مستندة الى سمعى مقطوع به فى
وجوب العمل ، وهو اجماع الصحابة وليس
فى قياس اللغة شيء من ذلك .

فان قيل : فالمعنى الظاهر فى موضوع
الاشتقاق أصل يقاس عليه ، فكل محل يوجد
فبه ذلك المعنى ينبغى ان بجرى عليه ذلك
الاسم . .

قلنا : قد بينا ان ذلك ظن وتخمين ، لا يسند
العمل به الى اصل مقطوع به ، فكيف يقاس
عليه (٣) ؟

ويسنطرد السيوطى فى ذكر آراء اخرى
من مصادر أخرى ، كلها تدور حول قبول
القياس ورفضه ، منها لأبى الفتح ابن برهان
فى كتاب (الوصول الى الأصول) ، ومنها
لأبى شريح وطوائف من الفقهاء ، ومنها لامام
الحرمين فى (البرهان) ، وللغزالي فى
(المنحول) ، ولغيرهم .

وخلاصة الرأى ان المختار منع هذا الذى
قال به الشافعى ، لان القياس الشرعى انما جاز
اثبات الاحكام به بالاجماع المتفق عليه ، وليس
فيما تنازعنا فيه اجماع ، وليس المقصود من
اثبات الاسم اللغوى اثبات الحكم ، فان القياس
يجرى فى الاسامى اللغوية قبل الشرع ، على
رأى مثبتى القياس فى اللغة ، ولان المعنى فى
القياس الشرعى مطرد ، وفى القياس اللغوى
غير مطرد ، فان البنج لا يسمى خمرا ، وان

(٣) الزهر ١/٦٠ وما بعدها .

(٤) السابق .

مشكلات القياس في اللغة العربية

وبعقب ابن جنى على هذا التقسيم بقوله :

« واعلم ان الشيء اذا اطرء في الاستعمال،
وسد عن القياس فلا بد من اتباع السمع الوارد
به فيه نفسه ، لكنه لا يتخذ أصلاً يقاس عليه
غيره . ألا ترى انك اذا سمعت : استحوذ
واستصوب أديتهما بحالهما ، ولم تتجاوز ما
ورد به السمع بهما الى غيرهما ، الا تراك
لا تقول في : استقام : استقوم ، ولا في :
استساغ : استوغ ، ولا في استباع : استبيع ، ولا في
أعاد : أعود لو لم تسمع شيئاً من ذلك قياساً
على قولهم : اخوص الرمث (والرمث شجر
ترعاه الأبل ، واخواصه ان يبدو فيه ورق ناعم
كأنه خوصة) .

« وان كان الشيء شاذاً في السماع مطرداً
في القياس تحاميت ما تحامت العرب من ذلك ،
وجرب في نظيره على الواجب في امثاله ، من
ذلك امتناعك من « وذر ودع » لانهم لم
يقولوا ، ولا غرو عليك ان تستعمل نظيرهما
نحو : وزن ووعد ، لو لم تسمعهما .

فأما قول ابى الاسود :

ليت شعري من خليلي ما الذي

غاله في الحب حتى ودعه

— فشاذ ، وكذلك قراءة بعضهم : « ما
ودعك ربك وما قلى » فأما قولهم : ودع الشيء
يدع — اذا سكن — فاندع ، فمسموع متبع ،
وعليه انشد بيت الفرزدق :

وعض زمان يا ابن مروان لم يدع

من المال الا مسحت او مجلف

فمعنى (لم يدع) بكسر الدال : أى لم
يتدع ولم يثبت ، والجملة بعد (زمان) فى
موضع جر لكونها صفة له ، والعائد منها اليه

فقلب : كيف تصنع فيما خالفك فيه العرب
وهم حجة ؟

فقال : احمل على الاكثر ، واسمى ما خالفنى
لفات . .

والواقع ان نقيض قواعد العربية قام على
هذا المقياس الذى وضعه ابو عمرو في زمنه
المتقدم على الخليل وسبويه ، ولا ريب ان
ابا عمرو قد اقدم على صياغة قواعد كثيرة .
حمى ليسأله السائل عن هذا الذى وضعه
وسماه (عربية) ، وكان نهجه هذا هودستور
البصريين في معالجتهم لمسائل اللغة . يعتمدون
الروايات الكثيرة فيجعلونها اساس القياس ،
ويحكمون بتدويز القليل او النادر ، وهو
موقف يجعلهم في نظر الاستاذ الدكتور انيس
اميل الى القياس من الكوفيين ، الذين بالغوا
في الاعتزاز بالنص المسموع ، فلم يتورطوا في
وصف النادر من الفاظه او تراكيبه بالشاذ او
الردىء ، او المعب ، وخصوصاً حين يكون
النص قرآنياً او في شعر قديم (٥) .

فحين نقرا كلام ابن جنى نجده يقسم مادة
اللغة الى :

١ — مطرد سماعاً وقياساً ، وهذا هو
الغاية المطلوبة .

٢ — ومطرد في القياس ، شاذ في الاستعمال
وذلك نحو : الماضى من يذر ويدع .

٣ — ومطرد في الاستعمال ، شاذ في القياس
نحو : استصوبت الامر ، ولا يقال : استصبت
رمه : استحوذ ، واستنوق الجمال ، ولا يقال
استحاذ واستناق .

٤ — وشاذ في القياس والاستعمال جميعاً ،
وذلك كأن نستعمل اسم المفعول من الفعل
الذى عينه واو مثلاً على وجه التمام فنقول :
ثوب مصوون ، والصواب مصون .

محذوف للعلم بموضعه ، وتقديره : لم يدع فيه أو لأجله من المال إلا مسحت أو مجلف .

ويسوق ابن جنى فى آخر حديثه متالا آخر يقول : « ومن ذلك قول العرب : أقائم أخواك أم قاعدان ؟ - هذا كلامها : قال ابو عثمان : والقباس يوجب ان تقول : أقائم أخواك أم قاعد هما ؟ إلا ان العرب لا تقوله إلا - قاعدان - فتصل الضمير ، والقياس يوجب فصله ليعادل الجملة الاولى (٦) .

أيمكن ان يكون فى كلام ابن جنى هذا زيادة على ماقرره ابو عمرو بن العلاء قبله بقرنين تقريبا ، اللهم سوى زيادة التفسير والتصنيف ؟ - وذلك بصرف النظر عن تطور النظرة الى القياس ، باعتبار ان ابن جنى قد اعتمد من الشعر ما كان يرفضه ابو عمرو فهو هنا يستشهد بقول الفرزدق ، وكذلك فعل من قبله شيخه ابو على الفارسى حين ناقش الرواية الاخرى للبيت :

وعض زمان يا ابن مروان لم يدع من المال إلا مسحتا أو مجلفا
فحاول ان يخرجها على تقدير ان (مجلف) مصدر ميمى بمعنى (التجليف) ، وليس اسم مفعول ، وتقدير الكلام : (وعض زمان وتجليفه لم يدع من المال إلا مسحتا) ، ومع ملاحظة ان المسحت هو المناصل الذى فنى كله ، ولم يبق منه شئ (٧) .

وقد كان ابو عمرو يرفض اساسا هذا الشعر ، وبصفه بالمولد ويجعله من مستوى الصبيان ، يكاد يأمرهم بروايته تدريبا لهم لى تعاطى أقوال الشعراء . ولسوف يأتى لذلك حديث فيما بعد .

غير ان لنا ملاحظة على هذا التقسيم الذى قدمه ابن جنى للمقيس والمطرود والمسموع والساذ ، فان ابن جنى قد ذهب مع شيخه ابنى على الفارسى الى ان ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب ، واذا ادركنا ما يعنيه هذا القول من انه لا فرق فى نظرهما بين سابق عليهما ومعاصر لهما ما دام على حد المأثور عن العرب ، لم لاحظنا ان كل مسموع فى اللغة ساذا كان أو مطردا - هو من كلام العرب - كدنا نلمح اضطرابا فى ذكر ذلك التقسيم ، الذى يبدو انه بحمل معنى التردد فى اطلاق القياس اللغوى ، اللهم إلا اذا فسرنا مرادهما بأنهما كانا يقصدان : (ان ما قيس على المقيس من كلام العرب فهو من كلام العرب) ، وحينئذ ينفى الاضطراب ، ويكونان قد افادا القضية بعدا جديدا هو الحاق الفرع بالاصل ، فهما لم يعتبراه - على حد تعبير استاذنا الدكتور انيس - مثل كلام العرب أو شبيها به ، وانما هو منه (٨) . وهو اتجاه بمنح القياس مفهوما جديدا ، غير تقعيد القواعد العامة ، مفهوم استنباط شئ جديد فى اللغة لم يسمع عن العرب ، ولم يرو عنهم ، على اساس ما روى (٩) ، مع ملاحظة كونه مقيسا مطردا .

وهذا المسلك من ابنى على وتلميذه راد قطعاً على ما قرره الأصوليون ، لانه لم يقيد القياس فقصره على ما كان من باب النعميم فى اطلاق اللفظ ، وانما جعله قياسا ربح المناهج يجرى فى اللفظ ، وفى التركيب ، على نحو ما اطرده عن العرب ، ولم يتشد فى السماع .

ونترك ابن جنى الى ابن فارس ، لنجد عنده اتجاها آخر فى معالجة قياس اللغة ،

(٦) الخصائص ٩٩/١ .

(٧) الانصاف ١٨٩/١ .

(٨) طرق تنمية الالفاظ فى اللغة / ٢٥ .

(٩) السابق / ٢١ .

مشكلات القياس في اللغة العربية

فمنلا قال في مادة (بهر) : « الباء والهاء والراء اصلان ، احدهما : الغلبة والعلو والاخر وسط الشيء » .

فهذا مقياس عام او مناط يقاس اليه ما بجيء من صور هذه المادة للدلالة على معان تدخل ضمن هذا الاطار ، يقول ابن فارس : « فاما الاول فقال اهل اللغة : البهر : الغلبة يقال : ضوء باهر ، ومن ذلك قولهم في التسم بهرا ، أى غلبة . . والعرب تقول : الأزواج ثلاثة : زوج بهر ، وزوج دهر ، وزوج مهر ، البهر يقال للذي يبهر العيون بحسنه ، ومنهم من يجعل عدة للدهر ونوابه ، ومنهم من ليس فيه الا ان يؤخذ منه المهر . . واما الاصل الآخر فقولهم لوسط الوادي ، ووسط كل شئ : بهرة ، ويقال : ابهار الليل ، اذا انتصف والاباهر : في ريش الطائر ، ومن بعض ذلك اشتقاق اسم بهراء ، فاما البهار الذي يوزن به فليس أصله عندى بدويا » .

واعل مطالعة مادة (قوس) تزيد الامر جلاء من وجهة نظر ابن فارس ، فقد قرر ان « القاف والواو والسين اصل واحد يدل على تقدير شئ بشئ ، ثم يصرف فنقلب واوه ياء ، والمعنى في جميعه واحد ، فالقوس ، الذراع ، وسميت بذلك لانه يقدر بها المدروع ، وبها سميت القوس التي يرمى عنها ، قال الله تعالى : (فكان قاب قوسين او ادنى) قال اهل التفسير : اراد ذراعين . والا قوس : المنحنى الظهر ، وقد قوس الشيخ ، أى انحنى كأنه قوس ، وتقلب الواو لبعض العلل ياء فيقال : بينى وبينه قياس رمح ، أى قدره ومنه القياس ، وهو تقدير الشئ بالشئ ، والمقدار : مقياس ، تقول : قايست الامرين

فهو يقرر ان اهل اللغة اجمعوا ، الا من شذ منهم ، ان للغة العرب قياسا ، وان العرب تشتق بعض الكلام من بعض ، وان اسم الجنى مشتق من الاجتنان (١٠) .

وهنا نجد ان القياس يطلق عنده - كما قال الاستاذ عبد السلام هارون في تقديمه لمقاييس اللغة - على (الاشتقاق الكبير) ، الذى يرجع مفردات كل مادة الى معنى ، او معان تشترك فيها هذه المفردات .

ويزيد الاستاذ هارون المشكلة بيانا فيقول : « وابن فارس لا يعتمد اطراد القياس في جميع مواد اللغة ، بل هو ينبه على كثير من المواد التي لا يطرد فيها القياس ، كما انه يذهب الى ان الكلمات الدالة على الاصوات وكثيراً من اسماء البلدان ليس مما يجرى عليه القياس » (١١) .

واقرا الى جانب ذلك قول ابن فارس : « ان للغة العرب مقاييس صحيحة ، واصولا تتفرع منها فروع ، وقد ألف الناس في جوامع اللغة ما الفوا ، ولم يعربوا في شئ من ذلك عن مقياس من تلك المقاييس ، ولا اصل من الاصول (١٢) » .

وبذلك يتضح لنا معنى القياس عند ابن فارس ، فهو ليس حمل مجهول على معلوم ، ولكنه المناط الدلالي الذى تعرض عليه جميع الاستعمالات الواردة على ما يتضمن في صورته مادة الكلمة . فهو اذا صح القول : (قياس دلالي) ، لا صرفي ولا نحوي ، كما قصد به الاصوليون واللغويون من قبل .

وربما انضحت وجهة النظر هذه ببعض الامثلة نسوقها من معجم مقاييس اللغة (١٣) .

(١٠) الخصائص ٩٩/١ .

(١١) الصحابي / ٣٣ .

(١٢) مقدمة مقاييس اللغة .

(١٣) مقاييس اللغة ١/١ .

لم تكن الحاجة الى توبيق الرواية لدى اللغويين بأقل مما هي لدى الفقهاء والمتحدثين .

لكن درجات النقل اللغوي لم تتنوع كشأنها لدى المنحدين ، فهؤلاء قد وجدت لديهم انواع كثيرة ذات القاب مختلفة كالأحاد والغرب والمرسل والمنقطع والمتصل والمرفوع وبعض ذلك موجود في نقل اللفظة . وقد جعل اهل اللغة النقل درجتين :

الاولى : نقل التواتر ، وهو لغة القرآن ، وما تواتر من السنة ، وكلام العرب . وهذا انقسم دليل قطعي من ادلة النحو ، يفيد العلم .

واختلف العلماء في ذلك العلم ، فذهب الاكثرون الى انه ضروري ، واستدلوا على ذلك بأن العلم الضروري هو الذي بينه وبين مدلوله ارتباط معقول ، كالعلم الحاصل من الحواس الخمس ، السمع ، البصر ، والشم ، والذوق واللمس ، وهذا موجود في خبر التواتر فكان ضروريا .

وذهب آخرون الى انه نظري ، واسندوا على ذلك بأن بينه وبين النظر ارتباطا ، لانه يشترط في حصوله نقل جماعة يستحيل عليهم الاتفاق على الكذب ، دون غيرهم ، فلما انفقوا علم انه صدق .

وزعمت طائفة انه لا يفضى الى علم البينة ، ونمست بشبهة ضعيفة ، وهي ان العلم لا يحصل بنقل كل واحد منهم ، فكذلك بنقل جماعتهم ، وهذه شبهة ظاهرة الفساد .

ومن اللغة المتواترة ما لا يكون قرآنا ، وذلك كأسماء الشهور والايام ، والربيع والخريف والقمح والشعير ، والارز ، وكثير من أسماء الفاكهة والخضر ، والزبد والسمن والعسل ،

مقايسة وقياسا . . وما شد في هذا الباب : الفوس : ما يبقى في الجلة من السمر ، والقوس : نجم ، والقوس : المكان يجري منه الخيل ، يمد في صدورها بذلك الحبل لتساوي ، تم نرسل ، فأما القوس فصومعة الراهب ، وما اراها عربية .

واذا فمفهوم القياس عند اللغويين كان يعنى شيئا اوسع بكثير مما هو عند الاصوليين وهو فرق طبيعي ، اذ كان القياس عند اهل الشرع مرتبطا باستنباط حكم في غيبة النص الصريح ، وبحيث ينفق هذا الحكم مع المبادئ المقررة في الكتاب والسنة والاجماع . أما اهل اللغة فلم يجدوا انفسهم ملزمين بمراعاة هذه الاعتبارات .

(رواية اللغة)

ولا بد لنا لتكميل الصورة التي بدأناها ان نعرض جانباً من تفكير هؤلاء المتحدثين في مشكلة القياس ، ونعنى به جانب (نقل اللغة) ، فقد وجدنا ان رجال الاصول يتحدثون عن المتواتر وعن الأحاد ، فيما يمكن ان يقاس عليه ، والمتواتر نادر لا مطمع في نواله ، والأحاد ظني وتخمين لا يستند الى اصل مقطوع به ، على حين استند الأحاد في الأدلة الشرعية الى اجماع يسمح بانخاذه أصلا للقياس ، وكل ذلك مضى .

والفارىء لحديث ابي البركات الانباري عن درجات نقل اللغة وروايتها (١٤) يدرك الى أي مدى حرص هؤلاء القدامى على توثيق المادة اللغوية ، واضعين نصب اعينهم ارتباط هذه المادة بنصوص مقدسة ، هي في الوقت نفسه اسناد لما تحوى من الفاظ وتراكيب . فاذاعنى الفقهاء من هذه النصوص بفحواها كان اهتمام اهل اللغة بمحتواها من مادة اللغة . ولذلك

مشكلات القياس في اللغة العربية

غير ان شأن الأمراد الرواة في باب اللغة غير ه في باب الحديث الشريف ، فمن المقرر في علم الجرح والتعديل ان احوال الراوى تدرس دراسة تتبعية طوال حياته ، للاستيتاق من ضبطه وامانته وعقله ودينه ، أما في الرواية اللغوية فقد وجدناهم بعد ان اشتراطوا في الرواة الثقة والصدق والامانة يجيزون الأخذ عن الصبيان ، كما اجازوا رواية اشعار المجانين من العرب ، حيث لا يحتمل ارادة الكذب او التليس ، وحيث توجد اللغة فطرية غير مفعلة .

والواقع ان الرواية اللغوية تختلف عن رواية الحديث في أمر جوهري هو ان المقصود بها توبيق الكلمة ، او التركيب ، دون نظر الى الحكم الوارد في النص ، اكان صوابا ، ام خطأ .

ومن المسلم به ان النص الذى ينطقه راو من الرواة هو في الحقيقة جزء من لفته التى بحس بمعانيها سليقة ، ولا يتردد في استعمالها متى اقتضاه موقف ان يستعملها ، بخلاف المحدث الذى يحاول نقل ما سمعه ، محافظا على اداء المعنى ، ملاحظا في نفس الوقت اتفاق ما يرويه مع مرويات اخرى او مخالفته لها في الحكم .

ومن ثم لم يكن من المستساغ ابتداء اشتراط هذه الشروط الضيقة ، اللهم الا على سبيل التشبه بأهل الحديث والقراءات ، ونأثرا بمنهجهم ، وربما لتوفير نوع من المهابة لصناعة اللغة .

لكن هنالك ما يعتذر به في هذا الصدد عن هذه المبالغة في اشتراط صفات العدالة وغيرها في رواية اللغة ، اذ يبدو ان بعض الرواة من الاعراب كان قد احترف صناعة النصوص غير الصحيحة يحشوها بالغريب من الالفاظ وهو ما سبقت الاشارة اليه منسوباً لابن احمر ورؤبة والعجاج . ومنهم من اخذ يضع اشعارا ينسبها الى شعراء سابقين ، على حين ان اهل

وكتب من أسماء الطيور والحيوانات كالدجاج والاور ، والنعام ، والحمام ، والقمرى ، والعندليب ، والكروان، والضفدع ، والشعلب، والفهد ، والارنب والطبى والدب .

وتصف المعجمات هذه المادة المنوارة بالصحة ، والعربية ، والنوائر على السنة الخلق من زمن العرب الى الوقت الحاضر .

ولا ريب ان نوائر هذه الالفاظ انما جاء من قبل ورودها في كثير من نصوص اللغة ، شعرا ونثرا ، كما جاء من جربانها على اللسنة للتعبير عن معانيها المعروفة .

والثانية : نقل الآحاد ، وهو ما تفرد بنقله بعض اهل اللغة ، ولم يوجد فيه شرط التواتر وهو دليل مأخوذ به .

واختلفوا في افادته ، فذهب الاكثرون الى انه يفيد الظن ، وزعم بعضهم انه يفيد العلم ، وليس بصحيح لتطرق الاحتمال فيه .

واذا كان من مشكلات التواتر صعوبة تحقيقه ، من حيث الاجماع على معنى النص أو من حيث ضمان عدالة الرواة ، طبقة طبقة ، وهى مشكلات يمكن مناقشتها والتخفيف من حدتها - فان من مشكلات الآحاد ان رواته مجروحون غير سالمين عن القدح . ويضرب السيوطى فيما نقله عن الامام الرازى أمثلة على هذا النوع من الجرح ما ذكر من ان مصادر النصوص القديمة أكثرها قد تعرض للقدح فكتاب سيبويه امام البصريين قدح فيه اهل الكوفة ، وكتاب العين للخليل بن احمد قدح فيه الجمهور من اهل اللغة .

ولقد تكون هنالك روايات لبعض الغريب من اللغة لا يعلم أحد من اتى بها او استعمالها غير راويها ، كما ذكر ذلك عن ابن احمر الباهلى وكما روى عن رؤبة وايه انهما كانا يرتجلان الفاظا لم يسمعاها ، ولا سبقا اليها .

نص لغوى ، قد يكون مصدره اعرابيا معروفا .
او مجهولا .

كما نجد لديهم تفصيلات كثيرة في طرق
الاخذ والتحليل ، واولها : **السمع** ، وهو
بطبيعة الحال اساس تلقى اللغة ، آية لغة ،
لكن له درجات ، **وثانيها** : القراءة على الشيخ
وثالثها : **السمع على الشيخ بقراءة غيره** ،
بحيث يقول : قرئ على الشيخ وانا اسمع ،
ورابعها : **الاجازة** ، وذلك في الكتب والاشعار
المدونة ، **وخامسها** : **المكاتبه** ، بأن يعتمد احد
الائمة شعرا أرسل اليه كتابة . **وسادسها** :
الوجادة : كأن يقول أحد العلماء وجدت في
كتاب ابى كذا . . (١٧) حسبك بهذا كله تفرقة
بين درجات النقل والرواية ، وهى تفرقة
تدل على منتهى الامانة والتحديد .

القياس في دراسات المحدثين

ومن دارسى القياس حديثا العالم اللغوى
المجتهد الشيخ محمد الخضر حسين (شيخ
الازهر الاسبق) ، وقد بدأ يعالج هذه المشكلة
منذ عهد بعيد (حوالي عام ١٩٢٠ م) في
مجموعة من المقالات ، نشرت في كتاب عام ١٩٣٤
بعنوان : (القياس في اللغة العربية) .

وقد حاول ان يحصر من اول الامر
احتمالات القياس ، على ما جرت به محاولات
السلف فوجدها اربعة اضراب (١٨) :

احدها : حمل العرب انفسهم لبعض
الكلمات على اخرى ، واعطاؤها حكما ، لوجه
يجمع بينهما ، كما يقال : اعرب الفعل المضارع
قياسا على الاسم ، لمشابهته له في احتماله
لمعان لا يتبين المراد منها الا بالاعراب ، وكما

الشعر لا يقرونها ، ولا يعترفون بصحتها ،
فكان هذا التشدد منهم في مواجهة موجة من
التزييف توشك ان تضر بمتن اللغة .

ومن ناحية اخرى نرى ان هذا التشدد في
الاشتراط لرواية اللغة كان في عصر يعتمد على
الرواية والمافاهة في تلقي النصوص ، عصر
لم تشع فيه الكتابة ، ولا انتشرت فيه مهارة
تأليف الكتب بصورة يعتمد عليها ، وهو ما نجد
امره ميسورا بعد ذلك ، حين استقر امر اللغة
في مجموعة من المعاجم التى سجلت متن اللغة ،
معتمدة على النصوص المحصنة ، والروايات
الموثقة ، وبذلك انتهى دور هذا الاشتراط
بانتهاه وظيفته تقريبا .

وحسبنا ان نقرا قول الخليل بن احمد :
(ان النحارير ربما ادخلوا على الناس ما ليس
من كلام العرب ، ارادة اللبس والتعنت (١٥))
- لبرز لنا اعتباره كان يوجب عليهم التشدد
في تلقى نصوص اللغة ، فقد كان بعض اصحاب
الحذق والمهارة في اللغة يدسون في بعض
النصوص ما ليس من لسان العرب تظاهرا
بالمهارة ، او امتحانا لعقول الدارسين ،
والباسا على طلاب اللغة ، يقول ابن فارس
تعليقا على هذا الكلام : (فليتحذر آخذ اللغة
اهل الامانة والصدق ، والثقة والعدالة ، فقد
بلغنا من امر بعض مشيخة بغداد ما بلغنا) (١٦)

ولذلك لانستغرب حين نجد في مصطلحاتهم
وصف الرواية اللغوية بالارسال والانقطاع ،
وليس استعمال هذين المصطلحين مراعى فيه
الا مصدر النص ، لا انه مرسل عن النبي صلى
الله عليه وسلم ، او منقطع السند اليه ، فلسنا
بصدد رواية حديث نبوى ، وانما هى رواية

(١٥) المزهر / ١

(١٦) السابق

(١٧) السابق / ١٤٤ وما بعدها .

(١٨) القياس في اللغة العربية / ٢٥ وما بعدها - الطبعة الاولى - الطبعة السلفية .

مشكلات القياس في اللغة العربية

الكلم المخالفة لها في نوعها ، ولكن توجد بينهما مشابهة من بعض الوجوه ، كما اجاز الجمهور ترخييم المركب المزجى قياسا على الاسماء المنتهية بناء التانيث . وكما اجاز طائفة حذف الضمير المجرور العائد من الصلة الى الموصول متى نعين حرف الجر ، قياسا على حذف الضمير العائد من جملة الخبر الى المبتدأ ، فنقول : قضيت الليلة التي ولدت في سرور ، اى ولدت فيها ، جاز لك ان تقول : هذا الكتاب تساوى الورقة درهما ، اى الورقة منه بدرهم .

ومن هذا التحديد يتضح لنا عدة أمور :

اولها : ان القياس في نظر الشيخ الخضر يجريه العربى القديم ، كما يجريه الاصولي والنحوى ، ولكن لكل منهما مجالا . فمجال العربى ، وهو صاحب اللسان ، هو الضرب الاول ، ومجال الاصولي هو الضرب الثانى ، ومجال النحوى الضربان الاخيران .

ثانيها : ان القياس قد يكون في الشكل ، وقد يكون في الدلالة ، فمن الاول ، الحاق المضارع بالاسم في الاعراب ، ودخول الفاء على خبر الموصول قياسا على الشرط ، وحذف الضمير العائد من الصلة الى الموصول متى تعين حرف الجر قياسا على حذف الضمير العائد من جملة الخبر الى المبتدأ . ومن الثانى : قياس الاصوليين السابق ذكره .

ثالثها : ان الهدف من قياس الشكل طرد قاعدة معينة في مجال تصريف الكلمة او تركيب الجملة ، والهدف من قياس الدلالة خلق استعمالات جديدة لكلمات اللغة ، اى توسيع الدلالة الضيقة .

والواقع ان ما جعله الشيخ الخضر خاصا بالعرب انفسهم في الضرب الاول من القياس لا تنهض الامثلة المسوقة بتفسيره على نحو ما اراد المؤلف ، لان من المؤكد ان العربى القديم لم يستشعر هذا التشابه المفترض بين

يقال : دخلت الفاء خبر الموصول في نحو قولهم : (من يأتينى فله درهم) قياسا للموصول على الشرط ، لمشابهته اياه في افادة العموم .

وكما يقال : نصبت (لا) النافية للجنس الاسم ، ورفعت الخبر قياسا على (ان) ، لمشابهتها اياها في التوكيد ، فان (لا) لتأكيد النفى ، كما تأتى (ان) لتوكيد الالبات .

ثانيها : ان تعمد الى اسم وضع لمعنى يشتمل على وصف يدور معه الاسم وجودا وعدما ، فتعدى هذا الاسم الى معنى آخر تحقق فيه ذلك الوصف ، ونجعل هذا المعنى من مدلولات ذلك الاسم لغة .

ويضرب لهذا النوع مثلا : اطلاق اسم « الخمر » وهو الموضوع للمعتصر من العنب ، حين يخامر العقل — على المعتصر من غير العنب اذا تحقق فيه مخامرة العقل ايضا .

واطلاق اسم (السارق) — وهو الموضوع لمن يأخذ مال غيره من الاحياء خفية من حرز مثله — على (النبأس) — الذى يأخذ ما على الموتى من اكفان .

ويقول الشيخ الخضر : (وهذا الضرب من القياس هو الذى ينظر اليه علماء اصول الفقه ، عندما يتعرضون لمسألة : هل تثبت اللغة بالقياس ؟)

ثالثها : الحاق اللفظ بامثاله في حكم ثبت لها باستقراء كلام العرب ، حتى انتظمت منه قاعدة عامة ، كصيغ التصغير ، والنسب ، والجمع . واصل هذا ان الكلمات الواردة في كلام العرب على حالة خاصة يستنبط منها علماء العربية قاعدة تخول المتكلم الحق في ان يقيس على تلك الكلمات الواردة ما ينطق به من امثاله .

رابعها : اعطاء الكلمة حكم ما ثبت لغيرها من

اولهما يقوم على التشابه الكامل بين المقيس والمقيس عليه ، فاستحق المقيس الحكم الذي ثبت للمقيس عليه ، كتصغير الثلاثي قياسا . والنسب الى الاسماء وجمعها جمع نكسير ، او جمعا سالما . . الخ .

وعلى اساس ان ثانيهما يخص الكلمة التي توجد بينها وبين غيرها مشابهة من بعض الوجوه وكلا هذين الضربين من باب القياس الشكلي الذي اشرنا اليه من قبل ، بيد ان التسخ قد خص القياس القائم على التماثل باسم (القياس الاصلى) ، واختار للثاني اسم (قياس التمثيل) للفرقة بينهما ، ثم مضى في تنبع الفروع اللغوية ، ليثبت وجود هذين النوعين من القياس .

ومن الواضح في هذا التقسيم انه مشتمل على مفهومي القياس ، من حيث هو تطبيق قاعدة على افرادها ، ومن حيث هو استنباط جديد على ضوء قديم ، وان جعل القاعدة في كلا الموقفين هي الاساس .

« دراسة دوسوسور للقياس »

كان من الطبيعي - طبقا لمنهج تاريخي - ان تقدم وجهة نظر فرديناند دوسوسور (١٨٥٧ - ١٩١٢) الى القياس على دراسة المحدثين من العرب . باعتبار انه سبق المحدثين قاطبة في علاج قضايا علم اللغة الحديث ، حتى استحق بجدارة ان يعتبر ابا ورائدا للدراسات اللغوية المعاصرة بيد اننا راعينا ان يتصل الحديث عن الدراسات العربية ، قديمها وحديثها لانها جميعها تمتاح من نبع واحد ، فهي تكون عملا واحدا ، متطورا بقدر ما يحمله اللغة الفصحى في نظر العلماء العرب . اضعف الى ذلك اننا نؤثر ان يتصل حديثنا الخاص بما نجده لدى دوسوسور من اتجاهات لم يسبق ان نقلت الى العربية ، او عولجت على مستوى التطبيق في مجال الفصحى .

المضارع والاسم ، يطرد في الاول قاعدة الاعراب ، وانما ذلك شئ لا حظه النحويون من تتبعهم لاستعمالات المضارع ، ومحاولتهم تعليل خروجه على قاعدة البناء في الافعال ، والخفوه بالاسماء في العلة ، وكذلك قياس فاء خبر الموصول على فاء جواب الشرط .

وايضا تعليل عمل (لا) التي تنفي الجنس عمل (ان) بأن كليهما تفيد التوكيد ، مع فارق ان (لا) لتأكيد النفي ، و (ان) لتأكيد الالبات . فقد اثبت القدماء تفرقة بين (لا) و (ان) تضعف وجه التبع بينهما عملا ، وذلك ان (لا) غير عاملة في الخبر ، بخلاف (ان) ، او ان (لا) ركبت مع الاسم النكرة بعدها فصارا شيئا واحدا ، واما (ان) فانها لا تركب مع الاسم بعدها . (الانصاف / ١٩٥) .

وبذلك يظهر ان هذه الامثلة القياسية هي من صنع النحاة ، لا من وضع العرب انفسهم ، فقد نطق العرب باللغة ، دون ان يكون منهم ادنى ملاحظة بقيس ظاهرة نحوية على اخرى .

ثم هذا الضرب الذي خصه الاستاذ الخضر بالاصوليين ، ليس فحواه توسيع الدلالة في بعض الفاظ اللغة ، لتشمل مجموعة من الاطلاقات الجديدة على اساس مجازي ؟

ومثل هذا العمل اللغوي يمارسه الاصوليون ، وغير الاصوليين متى لوحظت العلاقة المجازية التي تربط بين مفهوم ذي لفظ موضوع ، ومفهوم آخر جديد يحتاج الى لفظ يدل عليه . ومن هذا القبيل اطلاق الفاظ : (قطار ، وسيارة ، وطائرة) ، وسائر ما يدل على المفاهيم المستحدثة في اللغة ، فقد اكتسبت هذه الالفاظ معانيها الجديدة بوساطة توسيع الدلالة على اساس مجازي ومن البين ان هذا التوسيع لم يفهم به الاصوليون .

على ان الشيخ الخضر لم يقف عند هذين الضربين من القياس ، وانما خص الضربين الآخرين بدراسة مستفيضة ، على اساس ان

مشكلات القياس في اللغة العربية

لصيغة مثالية . . لقد كانوا يرون في الحالة الاصيله للغة ملامح الامتياز والكمال ، دون ان يتساءلوا عما اذا كانت هذه الحالة قد سبق بحالة اخرى . ولذلك كانت كل حربة في نطاقها معدودة من قبيل الخروج على القياس .

ودوسوسور لا يعتد الخروج على القياس خطأ ، بل هو حرية تمارسها كل لغة ، وكأنه يعترض على التسمية السابقة ، فما كان القياس الذي استقرت عليه لغة ما الاحرية سبقت ، من قبل ان تصبح قياسا يراد له ان يستبد باللفه ، وبراد لها ان تتحجر في قوالبه ، وهيئات ، فاللفه حركة دائمة .

ولا ريب ان مفهوم هذا النوع من القياس سوف يتغير تبعا للطريقة الجديدة ، فلان تناول امثله باسترابة ، لان منها ما يمكن ان يتحول الى مقياس اصيل بمرور الزمن .

ويستطرد دوسوسور في تصوير طبيعة الظواهر القياسية ، كما ادركها في اللغات الهندية الاوروبية ، فينفى ان تكون مجرد تغيرات تحدث في الكلمة ، فكل حدث قياسي هو مشهد من ثلاثة شخصيات :

اولها : النموذج المنقول ، الشرعى ، الموروث (honôs)

وثانيها : النموذج المنافس المراحم (honor)

وثالثها : شخصية مشتركة ناشئة بتأثير الصيغ التي خلقت هذا المراحم ، وهى اشبه ما تكون بالصيغة الانتقالية ، تتداولها اللسان ، حتى تستقر على الصيغة المنافسة ، وقد كانت في

لقد ناول المحدون من علماء العربيه الحديث عن ظاهرة قياسية ، اطلقوا عليها (القياس الخاطيء) ترجمة لعبارة (False Analogy) بالانجليزية ، او (La Fausse analogie) بالفرنسية . ولا شك ان الاولى كانت نفلا عن البانية ، لأن دوسوسور قد تحدث عن ظاهرة La Fausse Analogie في دراساته الى نشرت بعنوان Cours de Linguistique gnérale قبل ان يتحدث غيره .

وكان أول المتحدثين من العرب عن هذه الظاهرة استاذنا الدكتور ابراهيم انيس في كتابه (من اسرار اللغة ص ٢٣ - وما بعدها) نفلا عن جيسرسن ، وربط بين فكرة القياس الخاطيء وبين التوهم الذي فسر به القدماء بعض الصيغ .

نم كتب الزميل الدكتور عبد العزيز مطر مقالا قيما عن (القياس الخاطيء) واره في التطور اللغوى) ، نشره في حولية كلية البنات - جامعة عين شمس في يوليو ١٩٦٤ ، فزاد على ما ذكره الدكتور انيس بعض الامثلة من العامية والفصحى ، وتلمس حديث القدماء عن التوهم ، في محاولة لتوثيق الربط بينه وبين القياس الخاطيء ، موضوع المقال .

والواقع ان حديث دوسوسور عن ظاهرة La Fausse analogie لا يوحى بأنه يعتبرها من باب الخطأ ، بل هو يستنكر ان ينظر اليها على أنها خطأ ، يقول في كتابه المذكور ص ٢٢٣ : « لم يفهم اللغويون القدامى طبيعة ظاهرة القياس الذى اطلقوا عليه La Fausse analogie فقد كانوا يعتقدون ان اللاتينية حين تخرع كلمة - Honor (١٩) - قد اخطأت في حق النموذج - honos - ويرون ان كل ما يبتعد عن النظام المقرر شذوذ ، ونقض

(١٩) المعنى المعروف لهذه الكلمة هو : الشرف ، وقد كانت من قبل تنطق بحرف (S) بدلا من ال (R)

في الصورة المتطورة .

وكل ابداع لا بد ان يسبق بمقارنة لا شعورية للمواد المودعة في كنز اللغة ، حيث ربت الصيغ المخصصة بحسب علاقتها التركيبية المشتركة .

ومعنى ذلك ان دوسوسور يفترض ان المتكلم يدير في ذهنه كل العناصر التي يستخدمها في بناء صيغة جديدة ، بطريقة لا شعورية ، قبل ان ينطق بهذه الصيغة الجديدة ، أى ان الصيغة الجديدة تكون موجودة لغويا في حيز القوة ، قبل ان توجد بالفعل . ويقول في هذا الصدد :
فكلمة ارتجلها مثل : in-décor-able

توجد من قبل في اللغة في حيز القوة ، اذ اننا نجد جميع عناصرها في التراكيب الاخرى التي نعرفها اللغة .

ويصنف دوسوسور كلمات اللغة الى مجموعتين بحسب قدرتها النسبية على توليد كلمات اخرى ، وذلك تبعا لقابليتها للتجزئة ، فالكلمات البسيطة هي بحسب هذا التحديد غير منتجة ، مثل : racine, arbre, magasin

وفي كل لغة كلمات مخصصة ، واخرى عقيمة ، وهي تفرقة اشبه بما تعرفه العربية من وجود كلمات جامدة واخرى مشتقة .

ويلاحظ دوسوسور ان هناك تناقضا بين قوله : ان عملية القياس تتم بطريقة الرابع المتناسب الرياضية ، وقوله بافتراض تحليل العناصر ، فكلاهما ينفي فائدة الآخر ، فهما متعارضان وينعكسان في نظريتين نحويتين مختلفتين ، وهو يرى ان النحو الاوروبى يجرى مع فكرة الرابع المتناسب ، بعكس النحو الهندى الذى يدرس الاصول ، ثم يدرس السوابق واللاحق ، ثم يبدأ في تركيب الكلمات . فالافعال في جميع المعجمات السنسكريتية قد وضعت في نظامها الذى تعينه لها جذورها .

ويختتم دوسوسور حديثه عن القياس بتقرير ان القياس على هذا النحو الابداعى المحض يحتل مكانا متفوقا في نظرية التطور

هذا المثال (honôrem) . فكان المشهد في صورة تخطيطية هو على النحو التالى :

(honôs > honôrem > honor)

ويقرر دوسوسور ان الصيغة الجديدة لم تكن بديلا للقديمة ، فقد تعايشت الصيغتان زمنا استخدمت فيه احدهما بمعنى الاخرى ، ولما كانت اللغة تكرة ان تبقى دالين لفكرة واحدة فان الاغلب ان تسقط الصيغة البدائية ، وهى الاقل قياسية ، في حظيرة الاهمال ، ثم تختفى .

ويمضى في تحديده لعملية القياس بطريقة رياضية ، فيذهب الى انها تتم على صورة معادلة جبرية من نوع الرابع المتناسب الذى يمكن ان نتصوره على هذا النحو :

$$\frac{1}{b} = \frac{c}{s} \therefore s = \frac{b \times c}{1}$$

وبعبارة اخرى حسب تعبير دوسوسور :

réaction : réactionnaire = répression : X
∴ X = répressionnaire

واستعمال دوسوسور لهذا الشكل الرياضى في تصوير علاقة المقيس بالمقيس عليه يعكس حرصه التام على تجريد الدراسة اللغوية من كل اثر للاستعراض اللفظى ، فكلمة استطاع ان يعبر في تركيز ودقة كان اقرب الى المنهج العلمى ، ولو استعمل في تعبيره الارقام والرموز .

واذا تابعنا دراسة طبيعة القياس كما حددها دوسوسور ، لوجدنا انه يربط عملية القياس بالكلام ، لا باللغة ، اى انه متصل بالكلام وهو النشاط الفردى ، لا باللغة التى هى ذات وجود جماعى ، في رايه المشهور ، فالقياس يحدث في صورة ارتجال من المتكلم ، الذى يفترض ان لديه وعيا وفهما للعلاقة التى توحد الصيغ المخصصة فيما بينها .

واذا كان القياس ارتجالا ، فهو اذن ابداع ،

مشكلات القياس في اللغة العربية

وبانيا : ان دوسوسور لا يلتفت الى هذه الصيغة التي الصقها اللغويون القدامى بكلمة القياس، حين وصفوه بأنه قد يكون زائفا fausse فليس ينبغي ان نصف نشاط التكلم بأنه زائف ، على حين انه يمارس حريته اللغوية ، التي هي الباب الطبيعي للابداع والتطور اللغوي .

ونالنا : ان الدراسة اللغوية الحديثة ، التي شرع لها دوسوسور مناهجها - قد بدأت على يديه باستخدام اساليب رياضية وتحليلية ، غير الاساليب الادبية التي كانت غارقة فيها قبله .

وقد حذر اللغوي الفرنسي جوزيف فندريس من الاسراف في هذا الاتجاه ، فقال :

يجب ان نحذر من تطبيق التعليل الرياضي على مواد ياباه طبعها او تعقدها ، فالجبر لا يمكنه هنا ان يعطي فكرة صائبة عن الاشياء ، اذ انه يوهم بأن التغير ارادي وشعوري ، مع انه عكس ذلك على خط مستقيم ، هذا الى انه يندر ان يكون عمل القانون منحصر بين اربعة حدود فحسب فالصيغة التي تجر القياس ليست في العادة عنصرا منعزلا ، بل هي رمز يمثل عدة عناصر مختلفة ، فاذا اردنا ان نخرج عن الميدان الجبري وجب على الاقل اصلاح الصيغة ، حتى تصير (ب) بالنسبة الى ب¹ = أ الى س ، على فرض ان ب وب¹ تمثلان كميتين غير محدودتين . . غير ان اهم عيوب استعمال الجبر هنا انه لا يدخل في حسابه القيمة الخاصة لكل صيغة (٢٠) .

ويرغم هذا النقد الموضوعي لم يكف التيار الجديد - الذي شق له دوسوسور مجراه - عن التدفق ، فمضى علماء اللغة من بعده يعمقون المحاولة ، حتى أصبح المختبر اللغوي

اللغوي ، وان استحدثات قياس بعينه امارا على طروء تغيرات في الدلالة ، وان للقياس سمتين من الابداع والحفاظ ، لاننا نجد في كمية الظواهر القياسية الهائلة التي تمثل بضعة فروع من النطور - جميع العناصر تقريبا محفوظة نابتة ، ولكنها موزعة بطريقة اخرى فحسب . فمبتكرات القياس اشد ظهورا مما هي في الواقع ، واللغة توب مغطى برقع مصنوعة من نفس قماشه ، فأربعة اخماس اللغة الفرنسية هندية اوروبية ، اذا ما اخذنا في اعتبارنا الجوهر الذي تتكون به جملنا ، على حين ان الكلمات المنقولة باكملها من اللغة الام الى الفرنسية - دون تغير قباسي - لا تكاد تعدو صفحة واحدة ، وذلك كأسماء الاعداد ، وبعض الالفاظ مثل père = اب ، و nez = أنف ، و Chien = كلب ، والاغلبية الساحقة من الكلمات هي بطريقة او بأخرى مجموعة تركيبات جديدة من عناصر صوتية منتزعة من صيغ اكثر قدما .

وفي هذا يمكن القول بأن القياس في حقيقته ذو طابع محافظ ، لانه يستخدم دائما المادة القديمة لصوغ مبتكراته .

والذي نخرج به من هذا الحديث هو :

أولا : ان دوسوسور لا يعتد القياس عملية تعقيد ، او تطبيق لقاعدة ، وانما هو نشاط لغوي يمارسه الفرد في محاولة لابداع صيغة جديدة ، في ضوء صيغة أخرى ، لنفس الكلمة كما في : honor و honòs
او لكلمة اخرى مع وجود مشابهة بين الكلمتين في بعض الاحوال ، كما في réaction réactionnaire
فان كلمة répression مقارنة لها ، فجاز ان تصاغ منها كلمة répressionnaire - التي لم تكن موجودة في اللغة قبل قياسها .

(٢٠) اللغة/٢٠٦ لجوزيف فندريس - - ترجمة الاستاذ عبد الحميد الدواخلي والدكتور محمد القصاص ، والفكرة في النص واضحة ، ولذا اجتزأنا بها عن الاضافة في ذكر الامثلة الفرنسية التي استخدمها ، ولئن شاء ان يراجع الاصل .

التخصية المشتركة الناشئة بتأثير الصيغ التي خلقت النموذج المزاحم ، وهي صيغة أو صيغ انتقالية ، لا تعيّن طويلا ، وإنما نمهد لوجود الصيغة المبنكرة .

هل عرفت العربية هذا النوع من الصيغ الوسيطة ، ولكن النفس الذي اعترى الروايات اللغوية عفى عليه ؟ . . . او انها لم تعرف سوى شخصيتين انتن في قياسها هذا . . . ؟ . لا نستطيع الاجابة عن احد هذين السؤالين الا اذا اجرينا مسحا شاملا لمعجمات اللغة ، سعيا وراء القطع بأي افتراض ، وان كان المنطق لا يستبعد وجود شيء من هذا .

ولقد نجد في الاستعمالات الحديثة بعض الامثلة التي ينطبق عليها كلام دوسوسور ، وذلك حين نتتبع تداول لفظ حديث على السنة المتكلمين ، فقد عرف الناس ابان الحملة الفرنسية على الشرق ان (افرنسة) تريد احتلال مصر ، وكان هذا هو النطق الشائع في الصحافة المصرية حتى اواخر القرن التاسع عشر ، ونحن الآن نطقها (فرنسا) ، وبين هذين النطقين ورد استعمال وسيط هو (افرنسة) ، وهو استعمال لم يدم طويلا لأن النطق الراهن قد طفى عليه وعلى الصورة الاولى ، برغم ان الاستعمال العام لم يخل من وجود صورتين احدهما في اواخر ايامها والاخرى في بواكيرها ، اي ان القياس في الكلمة لم يكن استبدالا ، وإنما كان حرية يمارسها المتكلم الذي حاول ابداع نطق اكثر رشاقة ، ثم اطلقه في البيئة اللغوية لتصقله اللسان والاقلام ، وانتهى الامر باختفاء الصيغتين الاولى والوسيطة ، واستقرار النسخة الشائعة الآن .

ومن الممكن ان نجد لذلك امثلة كثيرة حين

من الادوات الاساسية في كل عمل علمي يتناول اصوات اللغة وظواهرها الفونولوجية ، وما اجهزة الكيموجراف ، والا سيلو جراف ، والسوناجراف الا تطبيقات رياضية على أعلى مستوى في ميدان الدراسات اللغوية .

اما افكار دوسوسور في القياس فيمكن ارجاعها الى ما يناظرها في دراسات الفصحى لتتضح نواحيها ، فاستخراج صيغة من اخرى بواسطة التبدل الصوتي موضوع دارت حوله بحوث كثيرة ، قديمة وحديثة وقد رويت امثله لهذا النوع من التبادل بين اكثر الاصوات العربية ، اذ نجد مثلا : ارث على القوم تأريثا ، وأرج تأريجا ، اذا وشى بهم (٢١) ، ومرث الخبز ومرده : اذا لينه بالماء (٢٢) ، وهجيع من الليل وهزيع : قطعة منه (٢٣) ، وماء آجن وآسن : متغير (٢٤) ، وتناهد القوم في القتال وتناهضوا (٢٥) .

وبوسعنا ان نتصور توارد هذه الامثلة المشتركة للدلالة في ضوء بعض القوانين الصوتية العامة لمعرفة الاصل والفرع منها ، اي لمعرفة اتجاه التطور في الكلمة العربية ، كأن نقول : ان ما نسب الى البدويكون غالبا هو الاصل ، والثاني تطور له في الحضر ، أو نقول : ان الصوت الشديد بدوي والرخو حضري ، والمهجور بدوي والمهموس حضري ، وان المألوف في التطور اللغوي أن ينقل الشديد الى مقاربه الرخو ، والمجهور الى مقاربه المهموس ، اكثر من العكس ، وهذا كله اذا لم تذكر الروايات الاصل والفرع نصا ، اي ان من الممكن ان نعثر على الشخصية الاولى في القياس ، والشخصية الثانية .

غير ان الذي نفتقده فلانجده في هذه الروايات اللغوية هو وجود ما اطلق عليه دوسوسور

(٢١) الابدال لابي الطيب اللغوي ١٥٤/١ تحقيق عز الدين التنوخي .

(٢٢) السابق ٢٢٣/١

(٢٥) السابق ٢٧٢/١ .

(٢٢) السابق ١٥٩/١

(٢٤) هامش الابدال ٢٥٥/١

مشكلات القياس في اللغة العربية

كانت مستعملة في مرحلة الانتقال وقد لا نجد هذه الصيغ . مع ملاحظة ان ما وجدناه من الامثلة يشتمل التطور في الاصوات ، وفي استعمال الالفاظ ، وفي التراكيب :

اللغة الحديثة

- كان في توديعه ، ولا يقال شيعه الا للميت .
- كبار الضيوف الفرنسيين .
- أبدى ارتياحا .
- الصيادلة .
- برقيات خاصة .
- زميلتنا .
- (وزارة) التربية والتعليم .
- (اسطول) فرنسا .
- موانئ .
- (ادارة) الخزانات .
- الطيار .
- الشرطة .
- (مراسل) الاهرام .
- المقاهى .
- الحراسة .
- سيادة فلان .
- المسئولون .
- الجمهور .
- التدخل .
- السجن .
- مسدسات .
- مسرح .
- روسيا - الاتحاد السوفيتى
- روما .
- باريس .
- أسوان .
- بورسعيد
- انجلترا .
- الانجليز .

نتابع مثلاً اعداد جريدة الاهرام المصرية ، في لفتها منذ خمس وسبعين سنة ، ولفتها الآن ، وليس من الصعب ان نجد للمرحلة المتوسطة بين اللغتين صيغاً وسطية ، او شخصية تالفة

اللغة القديمة

- بغال : فلان (شيع) فلانا الى المحطة
- » كبار (النزلة الفرنسيين)
- » ان السلطان (امنزج) في ذلك اليوم
- » الاجزجية
- » بلغرافات خصوصية لجريدتنا
- » نوافق (رصيفتنا) البوسفور
- » (نظارة) المعارف
- » (عمارة) فرنسا
- » مرافئ
- » (عموم الخزانات)
- » مسيو أوجين (المنطادى) الشهير
- » العساكر
- » (مكاتب) الاهرام
- » القهاوى
- » الخفارة
- » دولتلو - رفعتلو - سعادتلو
- عطوفتلو/ فلان
- » ولاية الشأن
- » قابل (العموم) الخبر بالاستنكار
- » (المداخلة) في شئوننا
- » الحبس
- » غدارات مسدسة
- » مسرح
- » الروسية
- » رومة
- » باريز
- » أسوان
- بورسعيد .
- انكلترا
- الانكليز

قد فرضه فرضا على اللغة منذ بعيد ، حتى ليعد الجمع بالياء اشبه بالغلط في اذن السامع . ومن هنا نقول : ان نظرنا الى ما سمى بالقياس الخاطيء ينبغي ان نتعدل الى اعتباره قياسا حرا ، يؤدي دوره في توحيد النماذج اللغوية بابداع صيغ جديدة .

وربما كان باب التوهم اوسع ابواب هذا النوع من القياس الابداعي ، فتوهم اصالة الميم في كلمات (منطقة ، ومحلة ، ومنديل ، ومسكين ، ومذهب) دعا العرب الى صوغ افعال جديدة من هذه الكلمات فقالوا : (تمنطق ، وتمكحل ، وتمنديل ، وتمسكن ، وتمذهب) وهذا التوهم هو الذي يجعلنا نأخذ الفعل (معجنت الخشب) من كلمة (المعجون) (٢٧) . وهي طريقة الرابع المتناسب دون شك .

غير ان باب التوليد في الفاظ اللغة يعتبر اوسع ابواب القياس الابداعي ، وحسبنا ان تلقى نظرة على كثير من الكلمات التي دخلت الى اللغة العربية من باب التعريب ، لنجد ان اللغة بعد ان اسأقتها اخذت تستولد منها افعالا ومشتقات لازمة لسائر استعمالات اللفظ العرب ، فقد عرفت اللغة كلمة (باستور) علما على ذلك العالم الذي كشف وجود الكائنات الدقيقة ، وحدد طريقة مكافحة اخطارها بالتعقيم ، فاذا بها تقبل ان تأخذ منها :

بستر يبستر بسترة الخ . . ومن هذا الباب ما يشيع الآن على السن الفنانين من استعمال كلمات : المكيجة ، والدبلجة ، والتلفزة ، وبرمجة العقول الالكترونية ، ومكننة الزراعة ، او ميكنتها ، على اختلاف اصحاب الاستعمال .

وكذلك تشيع في لغة الصحافة الآن كلمات هي من باب القياس الابداعي ، يفرضها

ولو استمررنا في متابعة هذه الامثلة لجمعنا الكثير ، ولكن حسبنا هذا القدر الذي تسهل معه المقارنة والاستنتاج .

ويبدو ان اصحاب الاقلام آنذاك كانوا يعانون احيانا صراعا في الاستعمال اللغوي ، وبخاصة حين كانوا يواجهون كلمة جديدة لم يعرفوا لها مقابلا عربيا فهم يحاولون الترجمة حيناً ، والتعريب حيناً آخر . ومن ذلك ان جريدة الاهرام نشرت في عدديها الصادرين في ٢١ و ٢٢ من سبتمبر ١٨٩٤ (ان الدكتور روفرنسوى قد اكتشف دواء قاتلا لمرض الدفتريا الذي يصيب الاطفال) ، وفي ٩/١٠/١٨٩٤ (تحدثت الاهرام عن دواء الخانوق الذي اكتشفه الدكتور روفرنسوى) ، ثم عدلت الصحيفة عن كلمة (الخانوق) بعد ذلك الى كلمة (الدفتريا) العربية واستمر استعمالها حتى الآن .

فهذا عن الجانب الاول من تصور دوسوسور للقياس ، ومدى انطباقه على العربية .

اما عن الجانب الثاني ، وهو استخراج صيغة جديدة في ضوء صيغة اخرى لكلمة اخرى ، حين تتوفر مشابهة بين الكلمتين في بعض الاحوال فقد يصح ان نسوق امثلة في العربية مما اعتبره اللغويون العرب من باب القياس على توهم اصالة الحرف ، فجمع (صحيفة) على : صحائف قاعدة ، ولكن جمع (مصيبة) على : مصائب - هو حمل على اساس التوهم (٢٦) ، ويمكن ان يوضع في صيغة الرابع المتناسب :

$$\frac{\text{صحيفة} = \text{مصيبة}}{\text{صحائف} = \text{س}} \quad \therefore \quad \text{س} = \text{مصائب}$$

وعلى الرغم من ان ابن جنى اعتبر هذا الجمع بالهمز غلطاً من اصحابه ، فان الاستعمال

مشكلات القياس في اللغة العربية

هاتين الكلمتين ، ولكن هنالك كلمات كثيرة نواجهنا بنفس الصعوبة ، وتتطلب قياس فعل يدل على مفهومها مثل : politisation من كلمة politique بمعنى السياسة ، وكلمة tylorisation توليداً من Tylor علماً على ذلك المهندس البارِع في القياسات الصناعية ، وربما : normalisation و capitalisation و généralisation و alisation و rationalisation و starndardisation (٢٨)

هذا الى جانب ان الاستعمال اللغوي قد ألف استعمال النون حرفاً لللاحق وغيره في كثير من الصيغ ، قديمة وحديثة مثل : رباني ، وصنعاني ، وبهراني ، وعلماني ، ونفساني ، وحقاني ، وجواني وبراني ، وعقلاني ، حتى أصبحت من مصطلحات العلوم في أغلب الأحيان .

بل لقد استعملتها العامة المصرية في صوغ بعض مصادرها من مثل : الجدعنة (من جدع) ، والحرفنة (من حرفة) ، وكلمات أخرى ذات مدلول خاص .

أفلا يمكن ان نستخدم هذه النون في تطويع ما يستعصى علينا صوغه من الافعال المولدة على مثال الفعللة والتفصيل ، من حيث كانت حرفاً أكثر شيوعاً في توليد الالفاظ ؟ فنقول مثلاً : جمعة القانون وعملته ، كما نقول : علمنة الدولة بمعنى جعلها علمانية ؟ وهناك حل يقترحه الاستاذ الدكتور ابراهيم أنيس ، فقد كتبت اليه حول هذه المشكلة ، فرد علي - حفظه الله - في ٧٠/١/٣١ يقول (وانا هنا استأذنه في نشر رأيه القيم) :

« أما سؤالك عن نحت مصطلح قانوني يعبر عن

الاستعمال على المعجم العربي الحديث ، ومنها : تمصير البنوك ، وتكوين الوظائف .

وعلى ذلك يمكن ان نقرر ان توليد الالفاظ الحديثة يأتي صرفياً على مثال : فعلل يفعل فعلة ، وفعل يفعل تفعيلاً .

ولعل من المفيد ان اعرض هنا مشكلة اثارها الاستاذ الدكتور عبد الحي حجازي عميد كلية الحقوق بجامعة الكويت حين اراد ان يترجم كلمتي socialisation و prolitarisation

والكلمة الاولى يشيع من مفاهيمها في العربية : socialisme بمعنى الاشتراكية ، و société بمعنى المجتمع . ويشيع من مفاهيم الكلمة الثانية استعمال prolitariat بمعنى الطبقة العاملة .

فاذا اضيفت الكلمة الاولى الى القانون كان المراد : جعل القانون ذا صبغة اشتراكية ، وتفيد الثانية جعل القانون ذا صبغة عمالية ، فكيف يمكن ترجمة هذين المصطلحين في ضوء طرق التوليد القياسي ؟

يقترح الدكتور عبد الحي حجازي ان تستخدم الياء للاحاق الكلمة المراد صوغها بقياس العربية ، وهي في الحالة الاولى جماعة ، وفي الثانية عمالة ، فيقال : جمعة القانون وعملته ، وهو يرى ان الياء هنا مناسبة لوجود الالف في كلمتي : جماعة وعمالة ، وقد كان من الممكن استخدام الواو ، غير ان الياء أيسر وادوح للسمع والدوق .

ولقد يهون الامر لو كان مقتصرأ على ابداع

(٢٨) يمكن ان نترجم بعض هذه الالفاظ على قياس التفصيل او الفعللة مثل : التسييس ، والتيلره والرسمة الخ . . وقد وقع تحت نظرنا في مجلة عالم الفكر - العدد الثاني - محاولة لترجمة كلمة Automation ، بمعنى تسيير الحياة على نظام الآلية ، وقد اختار الدكتور احمد أبو زيد لترجمتها كلمة (الاتمة) ص ٧ ، على طريقة التعريب . واختار الدكتور عبد الرحمن بدوي كلمة (الآلية) ص ١٣ ، والاولى ادق ، لولا انها لم تصل لم بعد ، والثانية لا تفيد الاحداث ، وهذا يدل على ان المشكلة قائمة وملحة .

على ذلك ، مع وضوح المفهوم ، ومع ضرورة ان يقرن التعبير العربى المقيس بالتعبير الاجنبى حتى تستفر الاذهان والاذواق عليه .

لست هنا افرض حلاً ، ولكنى احاول واقترح ، مجرد نظر فى المشكلة ، وأنا أومن بأن لكل مشكلة حلاً ، وليس فى لسان البشر منطوق يستحيل نقله الى العربية ، بوسائلها المختلفة فى النقل والنطويح ، والمهم فى كل حال هو الاستعمال الذى يفرض الصيغ بعد ان يصقلها .



وقبل ان نختم هذا البحث يجدر بنا ان نسير الى جانبين يتصلان بهذا المفهوم (الدوسوسورى) للقياس - ان صح التعبير .
الجانب الاول هو ان العربية قد عرفت الارتجال فى كلماتها ، على قلة استعمالها له ، فى صورتين ، احدهما ان ينطق المتكلم بكلمة جديدة فى معناها ، او جديدة فى صورتها ، فلا تمت لمواد اللغة بصلة ، أولاً تناظر صيغة من صيغها كالذى حكى عن رؤية وايه العجاج من انهما كانا يربجلان الفاظاً لم يسمعاها ، ولا سبقا اليها (٢٩) وأغلب الظن ان مثل هذا النوع من الارتجال اشبه بما يحدث فى اوساط المجرمين واصحاب الحرف الخاصة ، حين يخترعون لانفسهم مصطلحات يسترون بها اهدافهم واعمالهم ، فهى نوع من اللغات الشفرية السرية ، غير ان حدوث مثل هذا الاختراع كان نادراً دون ريب فى العصور القديمة . والصورة الثانية من الارتجال ان يؤدى الى توليد صيغة من مادة معروفة ، وعلى نسق صيغ معروفة مألوفة من مواد اخرى كالذى روى عن رؤية بن العجاج حين قال (تقاعس العز بنا فاقعنسا) فقد صاغ كلمة جديدة من مادة معروفة مألوفة فى لفظها ومعناها . يروى هذا ابن جنى فى باب ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب ،

صاغ القانون بالاشتراكية والبروليتارية ففي رأيي : ان النورط فى نحت المصطلحات قد برهنت بجاربنا فى المجمع على ان نصيبه من النجاح ضئيل جداً ، وانه كثيراً ما يشير السخرية بين الدارسين ، ولذلك اتخذ المجمع قراراً حكيماً هو الانلجأ الى النحت الا عند الضرورة ، وحين نصادف كلمة منحونة موفقة من كل ناحية ، كتلك التى نحتتها فى كتابي (الاصوات) : (انفى) ، اي من الانف والفم معاً ، فقد أقرها المجمع . ولهذا ، من رأى ان يكون المصطلح هو : اشتراكية القانون ، بروليتارية القانون ولكى تقتنع اود ان أذكرك ان كلمة «اشتراكية» لها دالتان هما: اما ان تعد اسماً ، أي مصدراً صناعياً وقد استقر الامر لدينا فى المجمع على ان المصدر الصناعى يؤدى معنى المصدر الذى على وزن فعلة ، وليس من الضرورى اشتقاق فعل لمثل هذا المصدر ، اذ يمكن التعبير عنه بوسائل عدة لا تخفى عليك . اما دلالتها الثانية فهى انها وصف مؤنث عن طريق ياء النسب ، وهكذا ترى ان التعبير : (القوانين الاشتراكية) يخالف التعبير (اشتراكية القانون) . ويمكن ان يقال مثل هذا فى المصطلح الآخر ، والله أعلم . «

فهذا مخرج آخر للمشكلة التى نواجهها فى هذا القياس الابداعى ، وان كان من الممكن ان يرد عليه ان « اشتراكية القانون » هى فى الواقع مقابل - le socialisme en Droit

وكذلك ، بروليتارية القانون - مقابل :
Le prolitarisme en Droit
ولا مناص
من التفرقة بين هذا التعبير ، والتعبير الذى يراد وضع مقابل له ، وهو يفيد الاحداث .

ولا شك ان لاتجاه المجمع الذى يذكره استاذنا دواعيه المعقولة ، كما ان الحل الذى يتمثل فى التفرقة بين (القوانين الاشتراكية) و (اشتراكية القانون) رهن بأن يجرى الاستعمال

مشكلات القياس في اللغة العربية

(البيرزة) وهى العلم الذى يبحث فيه عن احوال الجوارح ، ومعرفة العلامات الدالة على قوتها فى الصيد (توليد من البازى والصقر) .

والشكل الثالث : توليد يقوم على استغلال جرس الصوت ومحاكاته ، كتسمينه الهرة (البسة) ، وكاستخدام كلمة (تف) التى تقال عند التسيء يستقدر أو يتأذى منه - فى توليد الفعل (نف) بمعنى بصق ، و (التفافة) : البصاق . وكذلك توليد كلمة (نم) للدلالة على النقره الموسيقية ، واطلاقهم فى الطب للدلالة على اختبار التوصيل العظمى بشوكة رنانة عبارة (اختبارون) مولدا من (رن رنينا) .

والشكل الرابع : التوليد الذى يتم على أساس التوسع فى الدلالة بطريق المجاز أو مطلق التوسع، فكلمة (مبسم) تعنى الثغر، وتستعمل للدلالة على انبوبة الخشب أو المعدن بطريق التوليد ، و (ترجم) الكلام : بينه ووضحه ، ولكن (ترجم) لفلان : ذكر سيرته - مولدة ، و (الثريا) نجم معروف ولكنها بمعنى المنارة فيها عدة مصابيح - مولدة . و (الحصه) : النصيب ، وهى مولدة بمعنى الفترة من الزمن ، و (المحضر) بمعنى السجل ، ولكنها بمعنى الصحيفة لتسجيل الوقائع ، واقتوال الشهود مولدة ، ومن هذا الباب : المدفع الرشاش ، المرشح : جهاز الترشيح ، والحاوى : الذى يقوم بأعمال غريبة ، والحرامى : اللص، نسبة الى الحرام .. الخ ..

والشكل الخامس : هو ذلك التوليد الاشتقاقي الذى بحثناه من قبل فى دراسة دوسوسور ، ووجدنا له أمثلة عند ابن جنى ، وهو الذى نجده كثير الشيوخ فيما يقره المجمع اللغوى من الفاظ وتعبيرات . ومن الفاظه المحددة بلور ، وتبلور ، وجنس ، وايضا: تحنبل ، وتحنف ، وتزيد ، وتشفع ، وتشيع ، أى اتخذ احد هذه المذاهب تقليداً . ودبس الورقة ، والدراجة ، والمدرج ، والرخام :

ويعد عمل رؤية هذا نوعاً من القياس (٣٠) وليس هذا الا مفهوم القياس الذى وجدناه عند دوسوسور ، لكن اللغويين العرب يبحثونه فى باب آخر غير القياس بمفهومه المألوف . هذا هو الجانب الاول . **والجانب الثانى** الذى نحرص على تمحيصه هنا هو ملمسناه فى المعجم العربى الحديث بخاصة من شيوع ظاهرة التوليد اللغوى فى كثير من الفاظه ، وهى ظاهرة تقوم أساساً على القياس الابداعى .

وفد استطعنا ان نخص من اشكال التوليد خمسة اشكال نعرضها هنا عرضاً موجزاً : **الشكل الاول :** التوليد الذى يأتى على أساس قاعدة يطردها اصحاب اللغة لضرورة تعبيرية ، كتلك القاعدة التى وضعها المجمع اللغوى المصرى لصوغ المصدر الصناعي باضافة اللاحقة (يئة) الى الكلمة الاساسية عند ترجمة الكلمات المنتهية باللاحقة (isme) فى الفرنسية مثلاً ، وقد كانت هذه القاعدة وسيلة الى خلق كلمات كثيرة مثل : الرومانسية ، والواقعية ، والخيالية ، والمثالية ، والايديولوجية ، والعقائدية ، والكلاسيكية ، والاشتراكية ، والماركسية ، والفايية ، والماوتسية ، والافر سيوية والراسمالية ، والاقطاعية ، والتعددية .. الخ .. وكل هذه الكلمات ذوات مفاهيم لم يدخل اغلبها الى المعجم العربى ، ولكنها متداولة بطريق الابداع القياسى ، ولسوف يفرضها هذا التداول على المعجم العربى الحديث .

والشكل الثانى : نوع من التوليد الابداعى الذى يأتى فى صورة نحت من كلمتين أو أكثر ، ومن امثلته القديمة حوقل وبسمل وحمدل ولكن لهذا النوع دوراً فى اللغة الحديثة ، كتوليد كلمة (افراسيا) للدلالة على افريقيا وآسيا ، وكوصف اللغة بأنها (فصعية) أى خليط من فصحى وعامية ، وكوصف الصوت بأنه (انغمى) أى من الانف والفم ، كتوليد كلمة

ولا ينبغي تجاوزها الا لضرورة ، او على تأول ، حتى يكون التطور عاقل الحركة واضح الاتجاه .

« مصادر التوثيق اللغوي »

اولا : القرآن :

ولا ريب ان اساس القياس اللغوي هو النموذج الذي يقاس عليه ، وهو في اللغة العربية (التراث العربي) بكل ما تفيده هذه العبارة من معنى ، فليس لدينا اساس يقوم عليه القياس سوى ما اثر عن العرب من نصوص تتجلى فيها استعمالهم لالفاظ اللغة ، وطرائقهم في تركيب جملها ، والتعبير عن مفاهيمها .

وقد كان من حظ العربية الذي تفوقت به على سائر اللغات ان خصها الله سبحانه بنزول القرآن بها ، فكان سجلاً لكل ظواهر فصاحتها ، سجلاً لم يطرا عليه ادنى تغيير أو تبديل ، على مر الزمان ، وما نعلم كتاباً ضمن الخلود للغة في الدنيا ، كما منح القرآن الخلود لهذه اللغة الشريفة . ولذلك يضعه اللغويون في مقدمة المصادر التي يتم بها توثيق اللغة .

ومن الحقائق المسلمة ان القرآن هو افصح ما نطق بالعربية ، وكانت فصاحته على نهج معجز لكل فصحاء العرب ، في عصر تألفت ملكة البيان فيه على اكمل صورها ، لدى قوم لم يعرفوا من صنائع الدنيا سوى صنعة البيان ، ولم يبرعوا في فنون الحياة براعتهم في قول الشعر أو النثر .

فكل لفظة في هذا القرآن ، وكل حرف من حروفه ، هو في موقعه اعجاز لا يطاول ، وهو في نظر اللغويين مقياس محكم البناء ، تتقطع الالسن دون محاكاته ، الا ان تقنع بترديده ، او ممارسة البيان على ضوئه . هكذا شاء الله له ان يكون ، فهو في فلك البيان سنة ثابتة تعدل الظاهرة الكونية في فلك الوجود .

صاقل الرخام وبائعه ، والمرذاذ : آلة تنشر السائل رذاذاً .

ومن هذا النوع استعمال : تحت الورق عن الشجر : اسقطه وتحت الشيء : بالغ في تجزئته ، مأخوذ من : تحت الورق عن الشجر حتاً : سقط .

وهذا الضرب من استعمال مضعف الثلاثي مضاعفاً رباعياً وارد في كثير من الالفاظ المستعملة قديماً ، مثل : مص وممص ، وبص وبصص ، وزل وززل ، وهل وههل حتى ليخيل اليانا ان تحويل احدي الصيغتين الى الاخرى قياس على قاعدة ، ومع ذلك نرى انه لا يأتي قاعدة ، بل ابداعاً لان افعالا مثل : غص ومد وشد وسد ورد ، لم يستعمل لها مضاعف رباعي بناء على هذه القاعدة . وكذلك الافعال : وسوس ، ومأماً ، وتأتأ ، وفأفأ لم يستعمل لها مضعف ثلاثي ، فاذا وجد احد المتكلمين نفسه امام ضرورة ابداع كلمة على هذه الصيغة او تلك كانت له مندوحة في مفهوم التوليد القياسي ، الذي هو في الحقيقة طريق اللغة الى تجديد شبابها ، ومسايرة ظروف الحياة المتطورة .

وبقي امامنا امر القياس الابداعي في التراكيب ، واكثر ما نجد هذا الجانب معالجاً في كتب لحن العوام ، والاختفاء الشائعة ، والذي نستطيع ان نقوله في هذا المقام : ان كثيراً مما يعد خطأ في نظر بعض النقاد هو صواب في نظر آخرين ، وقد قام غير واحد من العلماء بتفصيل اساليب وصفها بعض المتسرعين او المتشددون بالخطأ ، ومعنى ذلك ان اماننا مجالاً لدراسة علاقة هذه التراكيب بما يناظرها في اقوال الفصحاء ، ومدى ما حوت من تضمين او تجوز ، حتى نحدد مسار التطور اللغوي ، ولكي ننفي عن الاسلوب الحديث ما يبعد بينه وبين مستوى الصواب الذي تفرضه القواعد العامة ، فلكل لغة قواعد يجب احترامها ،

مشكلات القياس في اللغة العربية

الآية عن وجهها ، ومن امثلة هذا انهم قرروا ان (ان) المصدرية لا يجوز حذفها ، وان نحو (تسمع بالمعيدى خير من ان تراه) يحفظ ولا يقاس عليه ، وقد جاء على نحو هذا المثل قوله تعالى :

« ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا »
وتقتضى ارتفاع منزلة القرآن في الفصاحة واخذه بأحسن طرق البيان ان يجرى حذف (ان) المصدرية كما ورد في الآية مجرى ما يصح من القياس عليه .

ويمضى الشيخ الخضر في الشوط الى غايته حين يذكر ما قرره جماعة من النحاة من انه لا يجوز الفصل بين المضاف والمضاف اليه بمعمول المضاف ، من نحو (ضرب عمراً زيد) وقد ورد على نحو هذا المثل قوله تعالى في قراءة ابن عامر : (قتل اولادهم شركائهم) ، فانكر بعضهم هذه القراءة ، وذهب بها آخرون مذهب التأويل والتقدير ، والحق ان نتلقى القراءة المتواترة بالقبول ، ولا نحمل الآية ما لا تطبيقه بلاغتها من التعسف في التقدير ، بل نبقياها على ظاهرها ، ولا نسلم ان الفصل في مثل هذا مخالف للفصاحة .

ويحاول الشيخ ان يبرهن على صواب نظريته هذه التي ترى ان مثل هذا الاسلوب يجب ان يعتمد قياسا ، (لانه زيادة في اساليب القول ، وفتح طرق يزداد بها بيان اللغة سعة على سعة) . فيقول بان هذا الفصل بين المتضايقين ليس غريبا ، بل هو مما تألفه اللغات المختلفة ، ففي الالمانية يفصلون بين أداة التعريف والمعرف بجمل كثيرة ، وربما كان الفعل مركبا من قطعتين فيضعون القطعة الاولى في صدر الكلام ، ويلقون الاخرى في نهايته ، فيتفق ان يكون بين القطعتين كلمات فوق العشر ، الى امثلة كثيرة اوردها فضيلته .

غير ان اعتماد القرآن اساسا اول للقياس قد تعاطاه قوم من النحويين بطريقتهم الخاصة فأخذوا منه ما وافق آراءهم ، وأولوا ما خالفها ، وفي هذا من سوء المسلك ما فيه ، وقد اسار اليه الرازى في تفسيره ، حيث يقول :

(كثيرا ما نرى النحويين متحيرين في تقرير الالفاظ الواردة في القرآن ، فاذا استشهدوا في تقريره ببيت مجهول فرحوا به ، وانا شديد التعجب منهم ، فانهم اذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقه دليلا على صحته ، فلأن يجعلوا ورود القرآن دليلا على صحته كان اولي (٢١) .

وينقل الشيخ الخضر عن ابن حزم في كتابه (الفصل بين الملل والاهواء والنحل) قوله :

(ولا عجب أعجب ممن ان وجد لامرئ القيس ، او لزهير ، او لجريز ، او الحطيئة ، او الطرماح ، او لاعرابي اسدى ، او سلمى ، او تميمي ، او من سائر ابناء العرب لفظا في شعر او نثر ، جعله في اللغة وقطع به ، ولم يعترض فيه ، ثم اذا وجد لله تعالى خالق اللغات واهلها كلاما لم يلتفت اليه ، ولا جعله حجة ، وجعل يصرفه عن وجهه ، ويحرفه عن موضعه ، ويتحيل في احواله عما اوقعه الله عليه)

وفي مقابل هذا الموقف الغريب لبعض النحاة نجد موقفا اخر يتسم بالفلو حين يعتمد جميع ما ورد من التراكيب القرآنية ، التي تختلف باختلاف القراءات المشهورة ، فيجعلها كلها قياسا لفصاحة الاسلوب ، وقد اتخذ هذا الموقف الشيخ الخضر فأخذ يندد ببعض النحاة حين ينتزع من المقدار الذي يقف عليه من كلام العرب حكما لفظيا ، ويتخذه مذهبا ، ثم تعرض له آية على خلاف ذلك الحكم ، فيأخذ في صرف

ولنا على ذلك كله ملاحظتان :

اولاهما : ان الاستشهاد باللفات الاخرى في جواز الفصل بين المتلازمين اقحام لادلة غريبة عن طبيعة الموضوع ، فلكل لغة ذوقها وقوانينها التي يخالف الاخرى ، ولا احديحاول ان يحمل لغة اجنبية يتعلمها على ما الف من قواعد لغته ، فذلك خلط لا يقبله العقل ، ولا الذوق .

وكثيرا ما نسأل انفسنا في بدء تعلمنا للانجليزية عن الحكمة التي جعل اصحابها يقدمون الصفة على الموصوف ، او التي تجعل الفرنسيين يجزئون الرمن هذه التجزئة البالغة الكترة ، حتى لتصل الى اربعة عشر زمنا او اكثر مستعملة كلها في اساليب اللغة الفرنسية ومع ذلك فان احدا لم يفكر ان يفرض ذلك على العربية ، التي لم تستعمل سوى ثلاث صيغ زمنية هي (الماضي والمضارع والامر) ، او ان يختزل ازمان الفرنسية الى ثلاثة ، فلكل لغة عبقريتها التعبيرية التي لا ينبغي ان تلبس بسواها .

وثانيتهما : ان الشيخ الخضر يدافع هنا عن تركيب ورد في قراءة ابن عامر وحده ، من بين القراء السبعة ، وصحيح ان هذه الرواية مشهورة صحيحة ، ولكن ليس كل مشهور صحيح بمقبول في الذوق اللغوي ، على انه مثال يحتذى ، وحسبنا ان نسلم لهذه القراءة بالصحة ، ونتلقاها بالقبول ، فأما ان نجعلها نموذجا نقيس عليه ، وبابا من ابواب التوسع في التعبير العربي فأمر آخر يحكمه الذوق ، والاستعمال والالف ، وهو مالم نجده في اساليبنا الحديثة ، كما لم نعثر على امثلة كثيرة له في اساليب القدماء ، وربما كان السبب في ذلك انه تركيب يحتاج الى جهد وتعمل ليتمكن فهمه ، فضلا عن ان يتذوق ويؤلف ، ولذلك لم يستعمل في ابواب القول الفصيح على اختلاف العصور .

نقول هذا على الرغم من ان الشيخ الخضر

حاول ان يهون من قيمة الذوق اللغوي في التمييز بين المقبول وغير المقبول في التراكيب اللغوية ، فالذوق في رايه ليس حكما في هذه الحال ، وانما المدار ما يجري في الاستعمال ، ويثبت في الرواية .

ومهما استهان اناس بدور الذوق في رفض الصيغ والتراكيب او قبولها فان الذوق على الرغم من كل شيء هو المرجع النهائي في الاستعمال اللغوي ، وكثيرا ما نجد الفاظا سليمة رويت في نصوص صحيحة ، ولكنها طردت من الاستعمال ، لان الذوق جانبها ، وكذلك شأن التراكيب القديمة في الاسلوب العربي ، وهذا هو الفرق بين لغتنا ولغة سابقينا ، لغتنا تحمل طابع زمنها ، وظروف حياتها المعاصرة ، كما حملت لغتهم طابع ازمانهم ، وظروف حياتهم الغابرة . وليس من الممكن ان يتخذ الذوق احيانا من امثلة مصنوعة مقياسا يصوغ على اساسه اساليب لغوية متطورة ، فمثال نحو (ياسارق الليلة اهل الدار) سواء اكان على نصب الظرف وجر (اهل) او جر الظرف ونصب (اهل) ، لا يمكن ان يكون سوى تعبير عن امكانات معقولة وان لم تكن في الذوق مقبولة .

وربما كان هذا الحديث مناسبة لعلاج مشكلة الاستشهاد بالقراءات القرآنية ، فالى جانب القراءات المشهورة ، واكثرها مقبول في الذوق اللغوي ، ما خلا بضعة امثلة من القبيل السابق توجد قراءات شاذة . وليس الحكم بشذوذ قراءة دليلا على انها ضعيفة من حيث قدرتها البانية او صوابها النحوي وانما قد يكون الشذوذ لفقدها شرطا آخر من شروط الصحة القرآنية .

فشروط صحة القراءة ثلاثة ، كما اوردها ابن الجزري

١ - ان تصح نسبتها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم .

مشكلات القياس في اللغة العربية

وتأثرهم بالفارسية واليونانية ، كما انكروا الفصاحة على بكر لاصالهم بالفرس والنبط (٢٥) ولم يأخذوا أيضاً عن قبائل بنى حنيفه وسكان البمامة وتقيف واهل الطائف ، لمخالطتهم تجار اليمن عندهم (٢٦) كما قالوا: ان اتصال لخم وجذام بمصر قد جعل لغتهم موضع الشك ، فلا نحج بها في الروايات اللغوية .

ونسأل انفسنا : ماذا بقى من قبائل العرب بعد هذه القبائل المستبعدة ؟

ويجبنا اصحاب هذا الاتجاه : بقيت قبائل قريش وقيس وتميم واسد وهذيل ، وغيرهم ممن كانت مساكنهم وسط الجزيرة (٢٧) .

واللاحظ ان هذا الاتجاه في القبول أو الرفض ، لم يكن اتجاهها مطلقاً ، يصدق على عصور اللغة ، بل كان موقوتاً بوقته ، صالحاً لعصره ، بحيث انتقص اللغويون اطرافه بعد ذلك ، الى ان جاء ابن جنى (ت ٣٩٢ هـ) فعقد في كتابه (الخصائص) فصلاً مستقلاً سماه (اختلاف اللغات وكلها حجة) اتسار فيه الى بعض الصفات المشهورة عن لهجات القبائل ، وان بعض تلك الصفات اشهر من بعضها الآخر ، واكثر شوباً في اللغة ، ولكنها جميعاً مما يحتج به ، الى ان قال ما نصه :

(الا ان انساناً لو استعملها لم يكن مخطئاً لكلام العرب ، لكنه يكون مخطئاً لاجود اللعبي

٢ - ان نوافق الرسم العثماني ولو احتمالا .

٣ - ان نوافق العربية ولو بوجه (٢٢) .

وكثير من القراءات التساذه كان وصفه بالشذوذ نتيجة فقده لاحد الشرطين الاولين مع كونه سليماً جداً من الناحية اللغوية ، وقد ألف ابو الفتح عثمان بن جنى كتابه (المحاسب) للاحتجاج لهذه القراءات والافصاح عن عالمها والدفاع عن فصاحتها .

ومن المقرر ان روايات كثيره من القراءات القرآنية ، صحيحها وشاذها ، يعنر سجلاً لظواهر اللهجات العربية القديمة ، التي عاصرت القرآن ، ومن ثم ترتبط مشكلة الاستشهاد بالقراءات بمسألة اعتماد اللهجات او عدم اعتمادها مصادر للغة الفصحى ، وكان لابن جنى اتجاه واضح في هذا الشأن يختلف عن اتجاه سابقيه .

فحين جاء عهد التدوين اخذ الرواة يفرقون بين قبيلة واخرى ، فينسبون الفصاحة الى هذه وينكرونها على تلك ، فاستبعدوا اولاً لغة حمير ، لانها تكاد تكون لغة وحدها ، مخالفة للغة مضر ، ولانهم خالطوا الحبشة وخالطوا اليهود ، وخالطوا الفرس ، فتأنسبت لغتهم (٢٢) ولم يأخذوا عن قبائل التخوم ، وهي التي كانت مساكنها حدود الجزيرة العربية ، فلم يأخذوا عن قضاة لجاورتها بلاد الرومان ، واحتمال تأثرهم بلغة الروم في حدود سورية وفلسطين (٢٤) ومثلهم الفساسنة ، كما رفضوا الاخذ عن تغلب والنمر ، لمرهم من ارض الجزيرة ،

(٢٢) النشرة في القراءات العشر ٩/١ .

(٢٣) فصحى الاسلام ٢/٢٤٥ .

(٢٤) في اللهجات العربية/٤٠ .

(٢٥) السابق .

(٢٦) فصحى الاسلام ٢/٢٣٦ .

(٢٧) في اللهجات العربية السابق والخصائص ١٢/٢ ، والزهري ٢/٢١١ وما بعدها .

في ميزان الفصاحة - عنده - بعد ان تقصى عنها الظواهر الموقلة في الخصوصية ، والتي تعد انحرافا عن الفصاحة ، هي ما اطلق عليها ابن فارس (لغات مذمومة) (٤٠) .

ويعدد ابن جنى هذه الظواهر فيما حدث به ابو بكر محمد بن الحسن عن ابي العباس احمد بن يحيى بعلب ، قال (ارتفعت قريش في الفصاحة عن عننة تميم ، وكشكتة ربيعة ، وكشكتة هوازن وتضعج قيس ، وعجرفية ضبة وتلتلة بهراء) (٤١) .

بل انه ليمضى في الشوط الى ابعد غاية حين يقرر ان الفصيح قد ينتقل لسانه الى لغة اخرى فصيحة ، فيعد فصيحيا في الاثنيتين ، ويؤخذ بلفته في كليهما ، ولهذه الفكرة عنده اهمية خاصة في نظرنا سوف ندل عليها في مبحث نال ان شاء الله (٤٢) .

والواقع اننا امام هذا الموقف من ابن جنى ، ورغم ما يبدو من انه يريد توسيع باب الاستشهاد والقياس فنريد ان نسال انفسنا :

علام يحتج بلهجات العرب تلك التي اعتبرها ابن جنى كلها حجة ؟

اعلى اللغة الفصحى ، ومن يستعملها في الكتابة أو القول ؟ . أم على من يمارس القول بهذه اللهجات ؟

ان كان مراده الاولى فقد اعظم القول ، من الناحية اللغوية ، لأن المفروض ان اللغة لا تسمى لغة الا اذا ميزتها عن غيرها خصائص متكاملة ، وقد تم ذلك للفصحى ، وكان تتويجه

فأما ان احناح الى ذلك في سعر او سجع فانه مقبول منه ، غير منمى (٣٨) عليه) .

وموقف ابن جنى بحاجة الى تفسير في ضوء مجموع ما ساقه من تفصيلات في الموضوع ، اذ يبدو انه يفرق في اللهجات العربية بين مستويين :

المستوى التقارب : وهو ما تكون العلاقة فيه بين اللغة الفصحى (وهي عنده لغة قريش) ، واللهجة السعملة - علاقة متدانية متقاربة لا يفصل بينهما ظواهر لهجة غريبة ، وفي هذه الحالة (لا ترد احدى اللغتين بصاحبها ، لانها ليست احق بذلك من رسيلتها ، لكن غابة مالك من ذلك ان تخير احدهما ، فنقويها على اختها ، ونعتقد ان اقوى القياسين اقبل لها ، واشد انسبا بها ، فاما رد احدهما بالآخرى فلا) .

المستوى المتباين : وقد عبر عنه ابن جنى بقوله (فأما ان تقل احدهما جدا فانك تأخذ باوسعهما رواية ، واقواهما قياسا) (٣٩) . ومعنى ذلك انه يرفض اعتبار بعض اللهجات وبعبارة ادق : بعض ظواهر اللهجات ، من المستوى الفصيح الذي يمكن ان يقاس عليه ، ويفاضل بينه وبين غيره من الظواهر الراقية ، وهو قد جعل اساس الحكم برداء الظاهرة او رقيها كثرة الاستعمال وقلته ، كما رأينا .

فابن جنى يمنع اذن القياس على الظواهر الرديئة في لهجات العرب ، ولا يمنع اللهجات في ذاتها ، بل هو يحترم قياسها وقواعدها ، ويرى ان احدها ليست بأولى من الاخرى . ومعنى ذلك استواء جميع اللهجات العربية

(٣٨) الخصائص ١٢/٢ .

(٣٩) السابق .

(٤٠) الصاجي ٢٤/٢ .

(٤١) الخصائص ١١/٢ .

(٤٢) وانظر في ذلك كتابنا القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديثة/ ٢٦٩ وما بعدها .

مشكلات القياس في اللغة العربية

قرر الله له هذه المرتبة في قوله : « وانزلنا اليك الذكر لنبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم ينفكرون »

وانما نظر هؤلاء المنكرون الى ما انتهى اليهم من الاحاديث فوجدوه مقتربا بظرفين أحدهما موضوعي ، والثاني شخصي .

فاما الموضوعي فهو ما استفر لدى الرواة من جواز رواية حديث رسول الله بالمعنى ، والتسليم بهذا يعنى أن ما يقال عنه انه كلام النبوة قد لا يكون كذلك لان الراوى حفظ معناه ، وصاغه في لفته الخاصة ، متحريرا أن يقارب بلفظه لفة النبي صلى الله عليه وسلم على سبيل المحاكاة .

وأما الشخصي فهو ان النحاة نظروا فوجدوا أن أكثر رواية الحديث من الموالى الفرس وغيرهم ، وهم لا يحسنون يتكلمون العربية ، فضلا عن أن يصوغوا بها بيانا، فإذا كان التصرف في صيغة الحديث قد حدث منهم فان ذلك يقتضي أن لفة الحديث ليست من لسان العرب ، بل هي من لسان الموالى ، الذين لا ينسب اليهم العجز عن البيان فحسب ، بل انهم قد ابهموا بأنهم هم الذين أفسدوا لسان العرب بما أوقعوا فيه من اللحن والتحريف على أثر امتداد الفتوحات الاسلامية الى بلادهم .

واذن ، فالحديث ينبغي أن يستبعد من مجال الاستشهاد ، ومن القياس لعدم الوثوق بأنه حرفيا لفة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإذا كان الفقهاء ، قد أفادوا منه في بيان الاحكام كما أفاد المفسرون منه بيان معاني القرآن ، فان هؤلاء وأولئك لم يقفوا عند لفته ، بل أفادوا من فحواه ومضمونه .

ويلاحظ ان الاعراض من أصحابه يتوجه الى الحديث ما دام في نطاق المشافهة بالرواية فاما اذا بلغ مرحلة التسجيل والكتابة ، فقد ثبتت صيغته ، سواء أكان فعلا من كلام النبوة ،

بنزول القرآن بتلك اللغة الادبية المترفعة . فإى خلط لظواهر لهجية بظواهر هذه اللغة الادبية هو وسيلة لاحداث اضطراب في قواعدها ، ومألوف تراكيبها . وعلى ذلك لا يصح ان يحتج باللهجات على لفة القرآن في فرائده المشهورة .

وان كان مراده الاخرى فالامر هين ، ومن الممكن أن يستشهد بنصوص لهجية مروية على قراءة قرآنية لهجية ، كالاستدلال على الادغام في القراءة بوروده في لفة العرب ، والاستشهاد بقراءة ابى عمرو بن العلاء بالاسكان في قوله تعالى : (ان الله يأمركم ان تذبحوا بكثرة) بورود ذلك في شعر العرب .

بل لقد يستشهد على ورود بعض الروايات الشاذة في القراءة القرآنية من مثل :

(قد جعل ربشر تحتش سريا) بورود هذه الكشكشة في لسان تميم أو غيرهم ، فلا بأس اذن من اعتماد اللهجات لتوثيق الظواهر اللهجية ، دون أن تختلط هذه الظواهر بمستوى اللغة الادبية ، التى كان بها اعجاز القرآن .

ثانيا : الحديث الشريف والمأثورات المقبولة

وقضية الحديث الشريف والاستشهاد به مما يحير عقل الباحث ، حين يطالع ما أُر عن النحاة من أن جمهورهم قد رفض الاستشهاد بالحديث ، والقياس عليه وأن الحديث لم يظفر بالاعتراف به كنص من النصوص المعتمدة الا مؤخرا . وفى القرن الرابع كانت قد مضت بضعة قرون من الانكار الشديد لمكانة الحديث الشريف في نصوص اللغة ، ولم يكن هذا الموقف من أصحابه رغبة في الخط من قدر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو التقليل من شأن فصاحته ، فلقد اعتبرت فصاحته من المسلمات العقيدية التي لا يتنازع فيها انان ، وكلامه عليه الصلاة والسلام في المرتبة الثانية بعد كلام الله عز وجل ، المعجز فكرا وأسلوبا ، وقد

مرويا بحرفه ، أم كان من كلام النبوة مرويا بالمعنى .

وقد وجدنا لدى الشيخ الخضر حسين بحثا قدمه الى مؤتمر المجمع اللغوي يعالج فيه مشكلة الاستشهاد بالحدث النبوي ، وهو منشور في الجزء الثالث من مجلة المجمع ، وقد وفي الشيخ فيه المشكلة حقها من وجهة نظره ، فنتبع كل ما قيل عنها في القديم ، ونص على رافضي الاستشهاد بالحدث ، وعلى معصديه ، وبين أن اكبرية مؤلفي النحو قد اعتمدوا الحديث ، وأن القلة هم الذين انكروه . ولم يكن الشيخ أول من تصدى لهذا الامر ، بل تحدث فيه جماعة من علماء السلف من أصحاب الرأي ، من أهمهم صاحب « خزنة الادب » في مقدمة كتابه ، وابن حزم في كتابه « الفصل بين الملل والأهواء والنحل » .

وكان من منهجه في هذا البحث انه حدد تاريخ ابتداء تدوين الحديث وتاريخ انتهائه على وجه التقريب ، ثم حدد تاريخ فشو اللحن في اللغة ، وقارن التواريخ بعضها ببعض ليخرج بنتيجة موضوعية بعيدة عن الادعاء .

وهو يقرر ان ابتداء تدوين الحديث كان في اوائل القرن الثاني الهجري وأن أول من دونه في أرجح الروايات هو محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت ١٢٤) وكان يروي عن مجموعة من الصحابة كعبد الله بن عمر ، ومالك بن أنس ، وهما من أسن الصحابة وآخرهم وفاة .

ولم يمض القرن الثاني حتى كان معظم الحديث قد دون ، في مجموعة من المسانيد المشهورة ، آخرها مسند الامام أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١ هـ) .

وجاء بعد أصحاب المسانيد طبقة أصحاب الكتب الستة ، وأولهم البخاري (١٩٤ - ٢٥٦ هـ) ، وآخرهم النسائي (٢١٥ - ٣٠٣ هـ) فهم جميعا لم يتجاوزوا القرن الثالث الهجري . وبذلك نبتت نصوص السنة في كتب معتمدة

موثقة لا تغير فيها ، ولا تبديل ، وفي فترة مبكرة نسبيا . ومن ناحية أخرى نجد أن رواة الحديث الاولين لم يكونوا مطلقي الحرية في أن يعبروا عن معاني النبوة كيفما شاء لهم الهوى ، فان علم الجرح والتعديل قد وضع لهم قيودا ، ورسم لهم حدودا ، واشترط فيهم شروطا كانت جذبة بأن نحافظ على جوهر الادب النبوي ، فقد شرطوا كذلك ان يكون الراوي على علم بما يغير المعنى أو ينقصه ، وأن يكون محيطا بمواقع الالفاظ ، بل أن يحيط بدقائق علم اللغة ، ومع ذلك كله فالرواية باللفظ هي الأولى ، وعلى أن تكون الرواية بالمعنى رخصة يلجأ إليها من لا يجد بين يديه الحديث مكتوبا ، فاما ما دون في الكتب فلا بد من التزام لفظة .

وحين يتبع الشيخ الخضر فشو اللحن في العربية يصل به الى النصف الثاني من القرن الثاني ، لان الشافعي محمد بن ادريس (المولود عام ١٥٠ هـ) ممن يحتج بكلامهم في اثبات اللغة ، برغم أن فشو اللحن كان قبل ذلك ، حتى لقد نذكر بعض الروايات انه حدث في حياة علي بن ابي طالب ، وكان هذا دافعه الى أن يكلف أبا الاسود الدؤلي بوضع النحو لتدارك الخطر .

فقد عاش اللحن اذن مع وجود من يعتد بلغتهم في المجتمع ، من الفصحاء الذين لم يكونوا مستقرين في قلب الجزيرة العربية بل كانوا يتنقلون في كل الامصار ، ويختلطون بكل أصيل ودخيل . ولئن لاحظ الشيخ الخضر عدم التوافق في التواريخ ، وهو ما يحتمل معه سرب اللحن الى السنة الرواة في فترة معينة ، فان الامور المتصلة بحياة المجتمع ينبغي أن نعترف لها بقدر من المرونة والتداخل . بحيث لا يمكن وضع حد صارم يفصل بين حالة عدم احتمال اللحن واحتماله ، في مجتمع يموج بالحركة والفكر كالمجتمع الاسلامي آنذاك . هذا الى أن كثيرا من اللغويين كانوا محدثين ، ومنهم : أبو عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر الثقفي ، والخليل

مشكلات القياس في اللغة العربية

والواقع أن بعض تراح صحيح مسلم ذهب الى أن (ناعوس البحر) فعره الاقصى، والعبارة وارده على لسان صحابي اسمه (ضمد) وقد على رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة في بدء الدعوة ، فقال هذه الكلمة التي ابتناها الرواية الصحيحة ، ويحتمل أنها من الكلمات الخاصة بلسان فومه . ونفى صحة الكلمة ليس مقطوعا به وإنما هو احتمال . فهل يمكن رفض ما ورد في الرواية الصحيحة على هذا النحو ؟ ... وما المقياس الذي نلتزمه اذن ، لو رفضنا ما برويه البخاري ومسلم ؟ .

ومن ناحية اخرى لبسب هذه اللفظة الا مسالا على ما يمكن أن نجده في الحديث الشريف، واليك أمثله اخرى :

١ - جاء في حديث « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر رجلا ان يزوج ابنته جليبيب، فقال : حى اشاور امها. فلما ذكره لها قالت: حلقا، الجليبيب انيه ؟ لا ، لعمر الله » - وقد اختلف في ضبط هذه اللفظة اختلافا كثيرا ، ومعناها أنها لفظه نستعملها العرب في الإنكار ، وفسرت على أنها تصحيف لكلمة (ابنة) (٤٤).

٢ - وفي حديث وهب : « ان الله تعالى قال : انى اويت على نفسى أن أذكر من ذكرنى » - قال القتيبي : هذا غلط الا أن يكون من المقلوب، والصحيح وأبت ، من الوأى : الوعد (٤٥) .

٣ - في حديث عمر رضى الله عنه « لولا ان اترك آخر الناس بيانا واحدا ما فتحت على قرية الا قسمنها » - أى أتركهم شيئا واحدا ، قال أبو عبيد : ولا احسبه عربيا ، وقال أبو سعيد الضرير : ليس في كلام العرب بيان ، والصحيح عندنا بيانا واحدا ، قال الأزهري : ليس كما ظنه، وهذا حديث مشهور رواه أهل

بن أحمد ، والأصمعي ، وغيرهم كثير . ونخرج في النهاية بنتمجة ذات شقين :

أولا : أنه لا ينبغي الاختلاف حول قبول بعض الأحاديث للاستشهاد ، وهي ما كانت من باب الأدعية المأثورة ، كالتشهد والقنوت ، أو كانت من الموارد لفظا ومعنى ، أو كانت مما يستشهد به على فصاحه صلى الله عليه وسلم . أو كانت مما يروى ساهدا على أنه كان يخاطب كل قوم بلفتهم ، أو كانت قد دونت على يد من نشأ في بيئته عربية لم يعرف فساد اللغة ، كمالك بن أنس والتافعي ، أو كانت قد رويت من طريق من عرف عنهم أنهم لا يجزؤون الرواية بالمعنى مثل : ابن سيرين ، والقاسم بن محمد .

ونانيا : ما سوى ذلك ، وقد يكون ما لم بدون في الصدر الاول ، بل جاء في كتب المتأخرين ، وهو مرفوض عنده ، موصولا كان أو مقطوعا . وقد يكون دون في الصدر الاول ، وليس من الانواع السابقة المقبولة عنده ، فإن جاء لفظه على وجه واحد فالظاهر صحة الاحتجاج به . وان اختلفت الرواية فقد يقبل المشهور الذي لم يغمز أحد رواته بالوهم أو بالتدليس .

ومن شواهد ذلك كله (ناعوس) التي وردت في صحيح مسلم في حديث : (وان كلمانه بلفت ناعوس البحر) ، فهذه الكلمة غير معروفة في كلام العرب ، وقد نقل ابن الأثير عن أبي موسى قوله : هكذا وقع في صحيح مسلم ، وفي سائر الروايات (قاموس البحر) وهو وسطه وليجته، ولعله لم يوجد كتبه فصحفه بعضهم ، وليست هذه اللفظة أصلا في مسند اسحق الذي روى عنه مسلم هذا الحديث ، غير أنه قرنه بابي موسى وروايته ، فلعلها فيه (٤٦) وعلى ذلك يرجح الشيخ الخضر رواية (قاموس البحر)

(٤٣) النهاية في غريب الحديث والاثر ٨١/٥ تحقيق محمود الطناحي .

(٤٤) ، (٤٥) انظر على التوالى في النهاية في غريب الحديث والاثر - الجزء الاول - صفحات ٧٨ ، ٨٢ ، ٩١ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١١٢ .

الاتقان ، وكأنها لغة يمانية ولم تفسى بعد في كلام معد (٤٦) .

٤ - جمع بَحِيرَة على بَحْر ، وهو جمع غريب في المؤنث ، إلا أن يكون حمله على المذكر ، نحو : تَذِير وتَذَر . على أن بَحِيرَة فعيلة بمعنى مفعول ، نحو قَتِيلَة ، ولم يسمع في جمع مثله : فَعْل ، وحكى الزمخشري بَحِيرَة وبَحْر ، وصَرِيمة وصَرْم . وهى التسمى صَرْمَتَ آذانتها ، أى قطعت (٤٧) .

٥ - البِخَاع - بالباء - هو العرق الذى فى الحلب ذكره الزمخشري فى كتاب (الفائق فى غريب الحديث) وكتاب (الكتشاف فى تفسير القرآن) ، ولم أجده لغيره ، وطالما بحث عنه فى كتب اللغة والطب والتشريح ، فلم أجده البِخَاعَ مذكورا فى شئ منها (٤٨) .

٦ فى حديث الزبير : « انه حمل يوم الخندق على نوفل بن عبد الله بالسيف حتى سقته بانثتين ، وقطع اَبْدُوْجَ سَرَجِه » يعنى لبده ، قال الخطابي : هكذا فسرهُ أحد رواة ، ولست أدري ما صحته ؟ (٤٩) .

٧ - فى حديث القبائل « سئل عن مضر فقال : نَمِيم بَرْنَمَتْهَا وَجَرْنَمَتْهَا » قال الخطابي : انما هو بَرْنَمَتْهَا بالنون ، أى مخالباها ، يريد شوكتها وقوتها ، والنون والميم يتعاقبان ، فيجوز أن تكون الميم لغة ، ويجوز أن تكون بدلا (٥٠) .

ولو شئنا أن نأنى بعثرات ، بل ومئات الامثلة من هذا النوع ، لوجدناها متوفرة فى كتب الغريب ، وكلها تعتبر تسجيلا لالفاظ يندر استعمالها ، ولعلها لم تستعمل الا فى الحديث ، فهل نرفضها بناء على رأى الشيخ الخضر ؟ أو نقبلها ابقاء على تراث لغوى لا يسعنا

اغفاله . وحسنُدد بنبمى أن نصوغ موقفا جديدا من قضية الحديد الشريف ؟ .

والحق ان الشيخ الخضر قد قدم لنا دراسة نافعة جدا فى الموضوع ، لم يسبق اليها ، وأن كنا لا نستطيع الوقوف عند حدها لان الاساس الذى استخرج عليه رأيه قابل للمناقشة ، ذلك ان الاحنجاج لرفض الاستشهاد بالحديد انما قام على اساس ان روايته بالمعنى راجعة فى الحقيقة الى أن أغلب الرواة من الموالي ، الذين تطرق اللحن الى لفهم . أو بعبارة أدق لصق اللحن بالسنة ، ومفهوم ذلك ان النحاه الدين انكروا الحديث ، أو ترددوا فى قبوله يرون ان لغة العرب فى السنة أهلها فطرة وسليقة ، فهم هكذا خلقوا . وهكذا نطقوا ، دون سابق تعلم ، لان العربية فىهم ميراث تلقوه عن آبائهم ، وأجدادهم الاولين . وهم ما لم يظفر به الموالي الوافدون على جزيرة العرب بعد الفتح الاسلامى .

وهكذا نندمج الدعويان : دعوى الرواية بالمعنى ودعوى اللحن الذى خالط السنة الموالي ، لتصبحا دعوى واحدة .

وهذا رأى غير سليم ، نتأ الخطأ فيه من الخطأ فى فهم معنى السليقة اللغوية ، وهى فى علم اللغة الحديث لا علاقة لها بالورانة اطلاقا بل هى تعنى أن يبلغ المرء فى اتقان اللغة حدا لا يحس معه بنقائدها أو قواعدها ، حين يتحدث بها .

فنحن مثلا نحدث بعامياتنا المختلفة دون أن نحس بخصائصها أو تقاليدها سواء فى ذلك جاهلنا أو متعلمنا ، لكن ليس معنى ذلك أن الجاهل - مثلا - ورث اللغة عن أبويه بحكم كونه جاهلا ، بل على العكس ، لقد تعلم اللغة من البيئة واكتسبها بطول المرات .

مشكلات العباس في اللغة العربية

وطلاقه لسانه . ثم يصبح هذا التفليد - من بعد - طبعا ينفي معه الشعور بخصوصياتها ، وهنا يمكن أن يقال : انه يحدث تلك اللفه بالسليقة وهو ما نعنيه حين نصف رجلا بأنه يتحدث الانجليزية او الفرنسية كأحد ابنائها .

ومقضى هذا أن الفرد قد تنعقد لديه السلائق اللغوية ، حين يجيد لغة اخرى غير لغة بيئته ، وهو مستوى لا يتاح الا بالمران ، والدربة الطويلة ، ومعايرة اصحاب اللفه في بلادهم ومعايشتهم ، كما أنه يستلزم أن تكون لدى المرء حاسة لغوية دقيقة ، تلتقط الفروق الثقافية ، وتسجلها وتتمرن عليها .

وهكذا لا يمكن أن يستقيم فهم السليقة على أنها الورانة ، ولا على أن الورانة داخلية على مفهومها ، ولكنها كسب ثقافي يستمد الفرد من مصدر تعليمي ، سواء أكان البيئة أم المدرسة .

ومن الخطأ أن نظن ان العرب في جاهليتهم كانوا لا يتعلمون شيئا لانهم لم يكونوا أمة كاتبة ، فلقد بلغ بهم النعم اسمى مراتب البيان ، ولكنه تعلم يعتمد على الاذن ، والحس والمشافهة ، من حيث لم يبلغ بهم الاحساس بضرورة تعلم الكتابة حدا تصبح معه أساسا من أسس تلقى اللفه .

وهذه النظرة الى السليقة تلقى شعاعا على قضية هؤلاء الوافدين الى المجتمع الاسلامي العربي من البلاد المفتوحة ، وهم المسمون بالموالي ، فالمعروف انهم بدأوا يفدون الى امصار الاسلام مع تحقيق الانتصارات الاسلامية في صدر الاسلام ، أي أن اندماجهم في المجتمع كان مبكرا جدا ، بدأ في عهد عمر بن الخطاب ، واستمر بعد ذلك مطردا ، مع اطراد الانتصارات ، ودخول الناس في دين الله افواجا .

ومن المؤكد أننا لو اخذنا هذا الجاهل ، حين كان طفلا حديث الولادة ، بعيدا عن بيئته وأودعناه بيئة اخرى ذات لغة مخالفة للغة أبويه لنسب يتحدث بلغة الببئة الجديدة ، دون أن يظهر على لسانه أو في نطقة ما يدل على أصله اللغوي .

وفد انكر علم النفس أن يكون لغوي البيئة أمر في لغة الطفل ، حتى لو عزلنا طفلا عزلا تماما عن الجباه والناس ، وهو ما لا يمكن أن يقدم عليه انسان ، لنشأ هذا المعزول صامتا ، أو عابنا في أكثر الحالات نفاؤلا - ببعض الاصوات الى نخرج من جهازه الصوتي ، ورأس القائلين بهذا الرأي من العلماء واندت Wundt إذ يقول : « ليست لغة الطفل الا انرا لبيئته ، والطفل في هذا الأمر لا يعدو أن يكون أداة سلبية » (٥١) .

فأما اذا أراد الانسان أن يتحدث لغة اخرى ، غير اللغة التي اكتسبها من البيئة ، وأتقنها بالاستعمال فان الحال تتغير ، ويبدأ يشعر بما ينبغي أن يكون عليه حديثه ليبلغ مستوى الصواب اللغوي ، سواء في نطق الاصوات أو في اختيار المفردات ، أو في تركيب الجمل ، أو استعمال الادوات ، أو في تحقيق مواقع الضغط على بعض المقاطع دون بعض . أو في أحداث تنعيم معين يختلف باختلاف المواقف الكلامية .. الخ .. الخ ..

وهذا هو الفرق بين لغة السليقة التي تتحقق فيها كل هذه الشروط ، دون وعي الا بالمعنى المناسب للموقف ، وبين اللغة المتعلمة كوسيلة ثقافية ، لا بد من استحضار عناصرها في الذهن ، والشعور بخصوصياتها في الاداء .

ولقد يبلغ الفرد في اجادته للغة معينة حدا يستطيع عنده أن يقلد أصحابها تقليدا تاما ، يبههم ، ويستحوذ على اعجابهم بدقة أدائه

ولندكرهنا ما قاله الاستاذ الدكتور/ابراهيم انيس : « أما الأقدمون من علماء العربية فقد سيطرت عليهم فكرة أخرى ، ورأوا أمر الكلام بالعربية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالجنس العربي ولذا ينكرون على الفارسي واليوناني إمكان اتقان هذه اللغة كما يتقنها أهلها من العرب مهما بدلوا في تعلمها ، وثابروا على المران عليها ، بل يظنون في رأيهم أجانب عن اللغة ، كما هم أجانب عن الجنس العربي ، فكأنما تصور هؤلاء الرواة أن هناك أمراً سحرانياً يمتزج بدماء العرب ، ويختلط برمالهم وخيامهم ، وهو سر السليقة العربية ، يورثه العرب لأطفالهم ، وترضعه الأمهات لأطفالهن في الألبان ، ولذا لم يتورع الرواة عن الأخذ من صبيان العرب والرواية عنهم ، ولذا لم يروا في شعر أبي تمام والمننبي ما يؤهلهم لتلك السليقة اللغوية التي فصروها على قوم معينين ، وقصروها على زمن معين ، وقصروها على بيئة معينة فنشأ في مخيلاتهم ما يمكن أن يعبر عنه بدكتاتورية الزمان والمكان ، مغالين في الحرص على العربية والاعتزاز بها ، كما لو أنهم لم يسمعوا بما روى من أن الرسول صلى الله عليه وسلم حين سمع أن منافقاً نال من عروبة سلمان الفارسي دخل المسجد مفضباً وقال : أيها الناس ، إن الرب واحد ، والآب واحد ، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم ، وإنما هي اللسان ، فمن تكلم بالعربية فهو عربي (٥٢) .

وبدلنا على أثر البيئة حتى في لسان العربي ، ما روى من أن صهيب بن سنان الرومي كان في الأصل عربياً ، وأنه أسر وهو غلام ببلاد الروم ، فأقام هنالك زمناً ، أصابته خلاله لكنة ، ينطق معها الحاء هاء (٥٣) وليس هذا سوى مثال على أثر البيئة في كل لسان .

ليس معنى هذا أن كل من عاش في بيئة أنقن لفتها ، بل لا بد أن يكون هدفه أولاً استيعاب

ولم تمض سوى فترة وجيزة حتى وجدنا هؤلاء الموالى المندمجين في المجتمع الاسلامي يأخذون بزمام المبادرة ، ويقودون اتجاهات البحوث في اللغة والنحو والتفسير والحديث والفقه والقراءات وغير ذلك من علوم اللسان والفكر العربي الاسلامي .

لم يكن نبوغ هؤلاء الموالى فيما نصدوا له من الدراسات الا دليلاً على أنهم ملكوا ناصية البيان العربي ، وأصبحوا فيه أئمة يؤخذ عنهم ويقندى بهم ، وحسبنا أن نذكر هنا سيبويه امام النحاة ، وصاحب الكلمة النافذة في تاريخ اللغة كلها ، بل حسبنا أن نذكر أن خمسة من القراء السبعة المشهورين هم من الموالى « ابن كثير ت ١٢٠ هـ ، ونافع ت ١٦٩ هـ ، وعاصم ت ١٢٨ هـ ، والكسائي ت ١٨٩ هـ ، وحمزة ت ١٥٦ هـ » وقد نبغ هؤلاء في فنونهم في عصر مبكر جداً ، فلم يتجاوزوا النصف الثاني من القرن الثاني الهجري ، أي في قمة عصر الاحتجاج ، حتى أصبحوا هم الحجة التي لا تتقدمها حجة في كتاب الله ، ولفته وحديث الرسول ايضاً ، وليس الموالى المتفرغون لرواية الحديث بأقل نبوغاً من هؤلاء الموالى الأئمة ، فكلهم قد تعلموا العربية ، واتقنوها ، حتى صارت سليقة لهم ، في عصر متقدم وقد تلفوا ثقافتهم على من أخذوا عنهم اللغة من عرب الامصار واعراب البادية أو الحديث من صحابة الرسول ، والتابعين ، وهؤلاء هم المصادر التي يعتمد لمثل هذا ، كما أنهم عاشوا في المجتمع العربي في الامصار ، وأصبحوا عرباً لان العربية كما أتر عن النبي صلى الله عليه وسلم - لسان ، فمن تكلم بالعربية فهو عربي وهم بذلك متساوون في نمكهم من اللغة ، وتملكهم ناصية بيانها ، بالعرب الخالص وليس هؤلاء العرب بأولى منهم بوصفهم بالسليقة ، فقد كسب هؤلاء وأولئك هذه السليقة من ممارسة اللغة في المجتمع ، بصرف النظر عن اختلاف الانتماء .

(٥٢) من أسرار اللغة / ٢٠ .

(٥٣) انظر : الطبقات الكبرى لابن سعد ج ٣ - ط بيروت .

مشكلات القياس في اللغة العربية

والصياغة المشرقة الفصيحة ، التي لم تخرج على قاعدة ، بل جرت على اللسان مجرى المأثورات أحيانا .

وحسبنا أن نقرأ هذه الاقوال المنسوبة الى الحديث الشريف ونلاحظ الحكم عليها :

١ - « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » (لا اصل له) .

٢ - « ان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ، ولا تبغض الى نفسك عبادة ربك ، فان التمتنت لا سقراً قطع ، ولا ظهرا أبقي ، فاعمل عمل امرئ يظن أن لن يموت أبدا ، واحذر حذر امرئ يخشى أن يموت غدا » (سنده ضعيف) .

٣ - « انا جند كل تقى » (لا اصل له) .

٤ - « انما بعثت معلما » (ضعيف) .

٥ - اياكم وخضراء الدمن ، فقيل : وما خضراء الدمن ؟ قال المرأة الحسناء في المنبت السوء (ضعيف جدا) .

٦ - « حب الوطن من الايمان » (موضوع) .

٧ - « الولد سيره ابيه » (لا اصل له) .

٨ - « انما اصحابي مثل النجوم فأيهم اخذتم بقوله اهتديتم » (موضوع) .

هذه اللغة ، وأن يتوفر لديه قدر كاف من الحرص والذكاء ، وبلغ المعلم اقصى درجات الانفاق اذا كان قد وفد صغيرا الى البيئته الجديدة ، شأن أولئك الموالى الذين ولد أكثرهم في الامصار الاسلامية التي احتشدت فيها قبائل العرب لتحل على الحياة في هذه الامصار زيا عربيا ، وروحا اسلاميا فكان أبناء الموالى هم النابنة التي نبتت في الارض الجديدة ، وطبعت على اللسان العربى ، فلم يعد يميزها عن العرب الا اختصاصها بلقب الموالاة .

فاذا عقلنا هذا المعنى ادركنا ان رد لفة الحديث بحجة أن رواه من الموالى الذين لا يحسنون العربية هو حكم معتسف لا يقوم على تقدير صحيح ، لان هؤلاء الموالى لم يكونوا اقل من نظرائهم العرب تمكنا من قواعد اللغة ، وأصول الفصاحة ، وكل ما ارعاه عنهم ينبغى ان يتلقى بالقبول متى ما توفرت في أصحابه صفة التمكن في العربية ابتداء نم ينظر في مضمون الحديث لتمييز الجدير بأن يساق مثلا فصيحاً بقرؤه طلاب اللغة مما ينبغى أن يحذف فلا تقع عليه الانظار لسخافة مفهومه ، ومناقضته للعقل .

فلقد يكون رفض لفة الحديث لسبب آخر غير كون الراوى من الموالى ، كأن تكون هذه اللغة معبرة عن معان سخيفة ، او على درجة من الركافة لا تليق بمحاكاة لفة النبي صلى الله عليه وسلم ، او داعية الى ما يناقض تعاليم الاسلام من وجه او آخر ، وحينئذ يكون رفضها قائما على اساس موضوعى ، يتصل بالمتن ، لا حملا على جهة انتماء الراوى .

وبعبارة اخرى ان الاحاديث التي قيل انها رويت بالمعنى ، او حكم بأنها ضعيفة واهية السند ، او لا اصل لها ينبغى أن ينظر الى لفتها نظرة مختلفة عما قرره الشيخ الخضر حسين فان منها نمودجا صقيلا في التعبير اللغوى ، فاذا رفضناه من جهة السند لخلل في سلسلته قبلناه لغة من حيث المفهوم المستقيم

- ٩ - « عجلوا بالصلاة قبل الفوت ، وعجلوا بالتوبة قبل الموت »
(موضوع) .
- ١٠ - « حسنات الأبرار سيئات المقربين »
(باطل لا أصل له) .
- ١١ - اثنتان لا تقرنهما : الشرك بالله ، والأضرار بالناس
(لا أصل له) .
- ١٢ - « الاقربون أولى بالمعروف » .
(لا أصل له بهذا اللفظ) (٥٤) .
- فهذه أقوال مأثورة ان لم نعددها من الحديث بناء على الحكم الاصطلاحي ، الذي اقترن بها ، كانت في أدنى أحوالها مأثورات مقبولة المعنى ، قوية الصيغة ، تتساوى في فصاحتها مع أى كلام معتد به ، بعد القرآن والحديث المقبول ، ومن الممكن لهذه الاقوال أن تجتمع مع التتبع لتصبح مجموعة كبيرة ، بحمل عنوان « المأثورات » ، وهي ذات قوة خاصة ، لأنها وضعت أو رويت محاكية لمستوى كلام النبوة ، وان لم يمكن ادراجها فيه .
- ولو أننا قارنا هذه « المأثورات » بأقوال أخرى ، نالت نفس الحكم ، ولكننا نرفضها لفقدانها ما توفر لهذه المأثورات من سلامة المضمون ، وعدم مناقضته لمفاهيم العقيدة ، أو لتعبيرها عن معنى هزيل لا يليق بجلال النبوة - اذن لظهر جليا لماذا ندمو الى بدل مزيد من الجهد لنميز مجموعة (المأثورات) عن بقية المرفوض لغة ، ولننظر مثلا الى ما روته بعض الكتب ونسبته الى الرسول صلى الله عليه وسلم :
- ١ - كن ذنباً ولا تكن رأساً
(لا أصل له) .
- ٢ - التراب ربيع الصبيان
(موضوع) .
- ٣ - فضل حَمَلَةِ القرآن على الذى لم يحمله كَقَضَلِ الخالق على المخلوق (كذب) .
- ٤ - مبارزة علي بن أبى طالب لعمر بن عبد ود يوم الخندق أفضل من أعمال أمتي الى يوم القيامة
(كذب) .
- ٥ - من عشق وكنم وعف فمات فهو شهيد
(موضوع) .
- ٦ - السلطان ظل الله في أرضه ، مَنْ نَصَحَهُ هَدَى ، ومن غشه ضلَّ .
(موضوع) (٥٥) .
- يمكن أن يتصور المرء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الذى دعا الى معالى الأمور ، وحفز الهمم الى ارتقاء القمم ، الرسول الذى قال فى حديث صحيح : (لا يكن أحدكم إمّعة) ، يقول : ان أحسن الناس أحسنت ، وان أساءوا أسأت ، ولكن وطنوا أنفسكم ، ان أحسن الناس ان تحسنوا ، وان أساءوا أن تجتنبوا أساءاتهم (- يمكن أن تصدر عنه تلك القولة الدليلة : (كن ذنباً ، ولا تكن رأساً) . أو تلك القولة السخيفة التي تحكي الرواية الموضوعة انه قالها حين رأى أطفالا يلعبون وانتهرهم ابن الخطاب عن اللعب فى التراب : (التراب ربيع الصبيان) .
- ولسنا نريد أن نستمر فى مناقشة هذه

(٥٤) انظر فى هذا كله سلسلة الاحاديث الضعيفة والموضوعة ، تخريج الاستاذ محمد ناصر الالباني ، المجلد الاول .

(٥٥) المرجع السابق .

لبس من الممكن التسليم بأن اللغة هي الميراث الذي نلقيناه فحسب ، والذي أخذ صورته المثالية المعجزة بنزول القرآن ، واسنوفى حده التاريخي في القرن الثاني ، فإن هذه اللغة الترابية ذات خصائص لا تسهل مجاراتها ، لا في الكتابه ، ولا في الحديث ، وقد عرفت الاجبال المنعاقبة للغة العربية ، واسنعملتها ، واضفت عليها من ذوقها ، وعصرها ، ما يعتبر مميّزا لها في واقعها عن كل واقع سبق أو لحق .

فلو اننا فلنا أن اللغة هي هذا الكم والكيف الموروث فقد حكمنا على الاجبال بعد عصر الاستشهاد بأنها شوهت اللغة الفصحى حين أضافت إليها ما لم يعرفه السلف من التراكيب، والاساليب ، والكلمات المولدة والمعرّبة .

واذا استطرّدنا في متابعة هذا الافتراض فمعنى ذلك أننا لا نكتب الآن اللغة الفصحى ، بل هي رطانة مؤلفة من بقايا العربية ، واضافات اللغات المعاصرة . وهو أمر يرفضه واقع العربية الآن ، فهي تعيش أزهى عصورها الادبية بعد عصر الاستشهاد ، على الاطلاق ، بفضل أعمال مجموعة من الكتاب والشعراء ، من أمثال : أحمد شوقي ، وحافظ إبراهيم ، ومصطفى صادق الرافعي ، وعباس العقاد ، وطه حسين ، ومحمود شاکر ، وغيرهم وغيرهم لا يحصون في أجزاء الوطن العربي ، بل وفي المهجر اتخذوا جميعا اللغة الفصحى أداة تعبير عن أفكارهم ، وبلغوا دون شك مستوى من الاحاطة بفنون القول ، وبما يجوز وما لا يجوز في بيان العرب ، لا يقل عن مستوى اصحاب اللسان المتقدمين ، ان لم يكونوا أغزر انتاجا ، وأعظم افتنانا ، ليسوا من اصحاب اللسان العربي ؟!

ولا ريب ان اعمالهم العظيمة التي قدموها تحمل في جوهرها عنصرين أساسيين هما : روح البيان العربي القديم ، وروح التطور اللغوي المعاصر ، فهم ملتزمون بما عرفوا من

الأقوال الى آخرها ، فهي في غنيّة عن ذلك بوضوحها ، وتناقضها مع التريعة المحمدية ، ومن ثم ينبغي رفضها تماما تمييزا لها عن هذه المآثورات ، التي قد نجد تصديقها في الكتاب ، او في السنة الصحيحة ، أو هي تسجل دعوة الى مكرمة لا تنافي العقل ، أو الخلق الكريم . وبذلك يثّر باب الاستشهاد اللغوي بجانب سخي من النصوص القديمة ، التي ان لم تُترق الى مستوى الحديث الشريف ، فحسبها انها جاءت محاكية لبعض خصائصه الاسلوبية ، ووافقت في الزمن عصر الاحتجاج .

ولن نكون هذه المآثورات أقل بحال من المآثور من لغة السلف ، الذين يستشهد بأقوالهم ، كالامام الشافعي ، بل هي بهذا الاعتبار تعد من النصوص النثرية التي حفظها على الرمن نسبتها الى الحديث .

المآثورات المقبولة والنثر الفني :

والواقع ان تفهم قضية المآثورات على النحو الذي سلف يضعنا أمام مسألة على جانب كبير من الاهمية ، هي مسألة النثر الفني الذي انتجته أجيال من الأدباء والكتاب على مر العصور حتى عصرنا الحاضر . وهو نثر توفرت له عدة مقومات :

أولهما : أنه عربي في مفرداته وتراكيبه ، لا يقل في سلامته عن أي نثر سبق في عصر الاستشهاد .

وثانيها : أنه صدر ممن يملكون سليقة اللغة العربية ، بالمفهوم الذي حددناه .

وثالثها : أن كتابه الى جانب سليقتهم قد اتفنوا فنون النحو والصرف واللغة بعامة حتى أصبحوا من العلماء المتخصصين في هذه الفنون، يلتزمون تعاليمها ويتجنبون ما يفايرها .

وملاحظة رابعة نضاف الى ما سبق ، وتتصل بانتماء اللغة ، هي ملك لعصرها . . ؟ أم هي ملك لتاريخها .

أن نطلق مقاييس الاستشهاد اللغوي اطلاقاً موضوعياً ، لا يتقيد بالزمن ، بل بالمادة اللغوية التي أنتجتها أقلام عرف عنها الحرص على اللغة والنعصب لها ، والنبوغ في استعمالها ، والنزاهة عن اسفاف العاميات ، وبذلك نجدد للفقه شبابها ، كما ندفع أجيال الباحثين الى التماس مجالات التجديد كلما أحسوا بضروره ،

ولقد يعرض هنا سؤال عن قيمة هذا التوسع في مجال الاستشهاد اللغوي ، وانه ربما يكون ذا خطر على متن اللغة ، وذوقها ؟؟

والواقع أن استمرار التطور اللغوي ليس ارادة لاحد ، بل هو حتم يفرضه مرور الزمن ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يشك عاقل في أن متن اللغة العربية قد استقر وثبت بطريقة لا يمكن نقضها أو التأثير فيها ، بفضل وجود القرآن الكريم . فكان اللغة واقعة بين عاملين أحدهما يسرع بحركتها ، والآخر يبطئ هذه الحركة ، وبعبارة أخرى : تخضع اللغة لعامل المحافظة والتجديد ، في واقعها ، بحسب يخلق التناقض في اتجاه العاملين حالة توازن ضروري لوجودها واستمرارها ، لأن حركتها المتوازنة تعني حياها .

وليس هذا الذي ندعو اليه بدعاً في اللغة ، ولكنه تعديل ينبغي أن يطرأ على نظرنا الى الفصحى الحديثة ، التي حفلت بالكثير مما لا نعرفه الفصحى القديمة ، وعشنا نحاول دعم هذا الجديد بآراء القدامى التي لم تعرض له ، ولكنه بوروده على أقلام الفحول من كتابنا وأدبائنا البقاء يعتبر أساساً يمكن أن يقاس اليه انماج الادباء الناشئين ، فكل ناشيء يحاول أن يحاكي أحد السابقين الى أن يستوى أدبياً ناضجاً .

على أن ذلك لا يصرفنا عن محاولة التماس علاقة ما بين الجديد والقديم ، فتلك هي مهمة الدراسات الأكاديمية ، وهذا هو مجالها الذي تخدم به قضية التطور اللغوي ، فقد يكون

قواعد التعبير ، وهم في الوقت ذاته متقبلون لكثير من الجديد في المفردات والاساليب وليس من السهل أن نجد لدى أحد هؤلاء انحرافاً عن مقاييس الفصاحة أكثر مما نجد لدى بعض من يستشهد بأقوالهم ، وهو ما سوف نسوق عليه شواهد في حديثنا عن (الشعر العربي) .

ومن ثم نستطيع القول بأن اللغة قسمة بين الواقع والتاريخ ، وأن حياه اللغة تفرض على المهتمين بتقعيد ظواهرها احترام صورها المتجددة ، كما يحترمون تقاليدها الموروثة . فنحن لا نتعلم النحو الذي يخدم لغة سيويه وعصره ، وإنما الهدف هو خدمة لغة الحضارة الحديثة ، بما في ذلك التعبير عن آمال عصر الفضاء . ولقد مضى العصر الذي كان فيه منتهى البراعة في استعمال اللغة أن يصوغ القائل كلمة ، أو يطلق مثلاً ، أو يخطب الناس بجمل تشبه جمل قس بن ساعدة الإيادي ، على حلاوة جملة ، وأصبح استعمال اللغة الآن خاضعاً لضرورات التعبير المباشر ، والعلمي والبسيط ، أي أننا نعيش فترة تكون لنا فيها تقاليد لغوية متميزة ، بفضل الصحافة والاذاعة ، وغيرهما من وسائل الاعلام ، ويكاد الاتصال بين القديم والجديد أن ينقطع بسبب الجمود الذي فرضته المقاييس المتشددة . حتم ليحس الباحثة في هذه المقاييس انه يدرس ويعالج لغة أخرى غير اللغة التي يرجو خدمتها ، ويحاول دعم تطورها الجديد .

ان أحدا لا يستطيع أن ينكر ما أضافه الكتاب المحدثون الى طاقة البيان العربي من ابداع لم تعرفه لغة الفرون الأولى ، في الفكر ، وفي التعبير . كما لا يستطيع أحد أن ينكر أن التطور الحديث يفرض على اللغة كثيراً من الضرورات التعبيرية التي لم تعرفها عبقرية اللغة القديمة ، وليس من الممكن أن نطلب الاستشهاد على هذا الجديد بمادة لغوية لا تتصل به ، لا شكلاً ولا مضموناً ، ولدينا الكثير من هذه الضرورات التي سوف نعرضها في سياق هذه الدراسة ، وإنما الممكن الوحيد هو

مشكلات القياس في اللغة العربية

نقد سيرته ، دون أن نحاول استبطان حياته التي لفتها صروف الأيام .

وليس اكتفاؤنا بهذا القدر من نقد السيرة - من باب الفناعة بالسير ، فما ينبغي للعلم أن يفتن بما حصل ، ولكننا أمام ضرورة لا يمكن تجاوزها ، هي أن وسيلة تلقي المعرفة لم تعد المشافهة ، والسماع ، ولكنها أصبحت في أتم حالاتها مطالعة لكتاب ، أو متابعة لمحاضرة عامة ، أو انصاتا الى مذياع أو تلفزيون ، وهذا يعني أن ما ندرسه في أساتذتنا لا يتجاوز صورة فكرهم ، وصورة تعبيرهم الناضج ، وهو حسبنا من معرفتهم ، ومن أجل هذا كان لا بد من الاكتفاء في نقد رجال هذا العصر بما يمكن أن نسميه : الصدف النسبي ، سيرة ، وفكرا ، وتعبرا .

ولو أننا عرضنا أدبنا على هذا المقياس لاستطعنا أن نضع كلا منهم في حاق موضعه ، وأن نحكم مطمئنين بقبول لغة أحدهم مناطا يفاس اليه صواب التعبير اللغوي الحديث ، وبرفض لغة الآخر ، أن تكون مقياسا من مقاييس الفصحى الحديثة .

ولست أجد ختما لهذا الحديث أفضل مما قاله أستاذنا الدكتور إبراهيم أنيس . «ولسنا بهذا ندعو الى جعل القياس في اللغة العربية بأيدي الأطفال وعامة الناس . كما هي الحال في كل لغة يترك أمرها لسنة التطور ، ولكننا نذهب مذهب المجددين من علمائنا الذين ينادون بإباحة القياس اللغوي للموثوق بهم من أدبائنا وشعرائنا » (٥٦) .

الشعر العربي

والشعر العربي اساس من اساس الاستشهاد اللغوي ، لانه ديوان العربية ، الذي حفظ ثروتها حين لم يكن العرب يعرفون الكتابة وسيلة لتدوين المعارف ، فكان الشعر لسهولة حفظه ،

هذا الجديد ذا جذور في نوادر اللغة ، أو في كتابات الأدباء المتأخرين ، وبذلك يستمد من السوابق قوة تؤكد سلامته ، وندعم وجوده .

كذلك نرى أن اعتبار أحد الكتاب ممن يستشهد بلفتهم ينبغي أن يخضع للمقاييس التي جرى عليها نقد الرجال وتقييمهم في الماضي ، من حيث الاحاطة بلسان العرب علما ونطقا ، ومن حيث الحرص على الفصحى والتعصب لها ، وعدم التفريط في حرف من حروفها وفيمن ذكرنا من الكتاب مثال على النموذج الذي نرضى لفته اساسا لهذه النظرة الجديدة التي نقدمها رأيا متواضعا ، لا كلمة نهائية في الموضوع .

والحق أن في الثقافة الحديثة عيبا خطيرا ، هو اهمالها لعلم الرجال ، أو ما يُعَبَّرُ عنه بعلم الجرح والتعديل ، وربما كان ذلك لوهم وقع فيه المثقفون ، مضمونه أن نقد الرجال خاص برواية الحديث الشريف ، ولم يحدث في أي عصر من العصور القديمة أن تردى مفهوم نقد الرجال الى هذا المعنى الضيق ، فقد مارس رواة الشعر ، ورواة اللغة هذا النوع من النقد العلمي ، توثيقا لما يروون ، وتعلما للأجيال أن تنحفظ في تلمى ما يقدم اليها من المأثور . وأن تستونق من صحة نسبته الى اهله ، حتى لا ينطرق التزييف الى فكر العربي أو لسانه ، وفيما قدمنا من درجات نقل اللغة أصدف شاهد على ما نقول .

وليس المطلوب في ممارستنا لهذا الفن في نفاقتنا الحديثة أن نطبق مصطلحه نطقا حرفيا ، على نحو ما مضى ، فذلك امر لا يتيسر عمليا في هذا الزمان ، ولكن المهم هو التطبيق الذي يؤمن معه الزلل في اقرار المقاييس ، ومن الممكن أن يتوفر ذلك في ملاحظة صدق الأديب ، وشرف موضوعاته ، وارتفاعه عن مجازاة أساليب الساديين من أدعياء الادب . وحسبنا ذلك في

وحلاوة موسيقاه اقرب الوسائل الى عقول العرب وقلوبهم .

وعندما نزل القرآن كان العرب قد بلغوا في اتقانهم للشعر درجة تؤهلهم لتلقى لفته وتحديثهم بها . لذلك كان شعر الجاهلية سجلا بحوى معانى الفاظ اللغة ، التى استعملها القرآن ، فهو شاهد على استعمال القرآن لهذه الالفاظ بمعانيها التى كانت معروفة ، أما المعانى الاخرى الجديدة فقد تولت السنة النبوية بيانها حين عجزت لغة الشعر الجاهلى عن ذلك .

ولقد كان القرآن فى ذاته بورة لفوية نقلت اللغة من مرحلة القبيلة الى مرحلة المجتمع المتحضر ، ومن مرحلة التعبير الشخصى ، الى مرحلة التعبير الموضوعي ، فاستطاعت اللغة فى آياته أن تعبر عن معانى التشريع والسياسة والاقتصاد والحرب والتاريخ والفلك ، وهى فنون لم تعهدها العربية من قبل ، وكان لذلك كله اثره على الشعر شكلا ومضمونا ، وهو اثر يتولى مؤرخو الادب دراسة ابعاده الفنية والتاريخية .

لذلك كان طبعيا من اللغويين الاوائل أن يروا فى الشعر الجاهلى المصدر الوحيد بعد القرآن لتوثيق مادة اللغة ، وانسحب ذلك على باب الاستشهاد ، فقصوره عليه ، دون ما سواه من شعر صدر الاسلام .

واكمل ما يتجلى هذا الموقف لدى أبى عمرو ابن العلاء (٧٠ - ١٥٤) الذى يحكى الاصمعى أنه جالسه عشر حجج فلم يسمعه يحتج ببيت اسلامى قط ، جرى هذا حين كان أبو عمرو شيخ البصرة وامامها ، فى النصف الاول من القرن الثانى ، فما بالناس بشيوخ أبى عمرو وسابقيهم من اللغويين والنحاة ، ابتداء من أبى الاسود الدؤلى ، حتى عبد الله ابن أبى اسحاق الحضرمي .

ثم يتحول موقف أبى عمرو حين يجد فى شعر معاصريه ، كالفرزدق وجريز ، ملامح القوة والاصالة ، وأنه لا يقل عن شعر الجاهلية فيما ينبغى أن يتوفر للشعر المستشهد به ، فيقارب الرجل فى تقبله ، ويقول : (لقد حسن هذا المولد ، حتى لقد هممت أن آمر صبياننا بروايته) .

وبرغم هذا الموقف من أبى عمرو تقبل تلاميذه هذا الشعر المولد واعتدوه حجة ، ولم تمض سوى سنوات قليلة حتى وجدنا سيبويه (١٤٠ - ١٨٠ هـ) يقبل من الشعر ما يسبق طبقة بشار بن برد معاصره ، وهو أول طبقة الشعراء المولدين (٥٧) .

وهؤلاء الشعراء المولدون كانوا يعدون محدثين فى نظر نقاد الشعر ، ويضعهم المرزبانى (ت ٣٨٤ هـ) تحت هذا العنوان : (الشعراء المحدثون) ، حين قسم الشعراء الى طبقات ثلاث :

الاولى : الشعراء الجاهليون ، ومنهم امرؤ القيس ، والناطقة ، وزهير ، والاعشى ، وطرفة ، وبشر بن أبى خازم ، وحسان ، وأوس بن حجر ، والشماع وغيرهم .

والثانية : الشعراء الاسلاميون ، ومنهم الفرزدق ، وجريز ، والاخلط ، وكثير والراعى النمرى ، والقطامي ، وذو الرمة ، وعدى بن الرقاع ، والكميت بن زيد ، والعجاج ، ورؤبة ، وابن هرمة ، وكثيرون غيرهم .

الثالثة : الشعراء المحدثون ، ومنهم بشار بن برد ، وأبو العتاهية ، وأبو نؤاس ، ومسلم بن الوليد ، والعباس بن الاحنف ، وأبو تمام ، والبحترى ، وابن الرومى .

وجدير بالذكر أن أحدا من هؤلاء الشعراء لم يسلم من الوقوع فى خطأ شعري ، أحصاه

(٥٧) قيل أن سيبويه قد استشهد بشعر بشار تخوفا من هجائه ، وهو كلام لم ثبت ، كما حفظه الاستاذ على النجدى فى كتابه (سيبويه امام النحاة / ١٤٧ وما بعدها) وقيل كذلك أنه استشهد بشعر لابان اللاحقى صنعه له ، وهو امر يستبعد ذلك ، (الكتاب ٧ / ١ ط ٢ . العلمى) .

مشكلات القياس في اللغة العربية

— بم يقول :
لا النور نور ولا الاظلام اظلام (٦٠) .
— حيث اختلفت القافية في الاعراب .
ويأخذ على العباس بن مرداس ترك صرف
ما ينصرف في قوله :
فما كان حصن ولا حابس
يفوقان مرداس في منجم (٦١)
ويعتبره لحنا فيحيا ، ومثله ما أخذه علي
عبد الله بن قيس الرقيات :
ومصعب حين جد الأمر أكثرها واطيبتها (٦٢)
ومن الضرورات أيضا ما يطرا على الممدود
فينقصر، أو المقصور فيمد ، والأول قياس ،
والثاني سماع ، وقد ذكر المرزبانى مثالين على
هذه الضرورة هما قول الشاعر :
سينفني الذي أغناك عنى
فلا فقر يدوم ولا غناء
(والأصل : غنى)
وقوله الآخر :
بكت عيني وحقق لها بكاهها
وما يفنى البكاء ولا العويل (٦٣)
(والأصل : بكأوها)
وجاء من الضرورة اسكان المتحرك في قول
الشاعر :

الا رب مولود وليس له أب
وذى ولد لم يلد له أبوان
وقوله :
لو عَصَرَ منها البان والمِسْكُ اتعَصَرَ

عليه النقاد ، وحاولوا أن يجدوا له مندوحة
في الضرورات الى يجوز للشاعر أن يستخدمها
دون حرج . ولعل من المفيد أن أورد هنا
حديث سيبويه عن ضرورات الشعر — موجزا
بقدر الامكان .

قال سيبويه : (اعلم انه يجوز في الشعر
ما لا يجوز في الكلام ، من صرف ما لا ينصرف ،
يشبهونه بما ينصرف من الاسماء ، وحذف ما
لا يحذف ، يشبهونه بما قد حذف ، واستعمل
محذوفا) . وأورد سيبويه بعد هذا مجموعة
من الشواهد على هذه الضرورات التي يجوز
للساعر دون النادر ، فكان منها أمثلة على
حذف بعض المقاطع من اواخر الكلم ، مثل
(الحمى) يريد (الحمام) ، و (تَوَاحٍ ريش)
يريد (نواحي ريش) ، وأمثلة على اشباع مقاطع
لا تشبع ، أو صرف بعض كلمات غير منصرفة ،
أو همز ما لا يهمز . ثم يقول : (وليس شيء
يُضْطَرُّونَ اليه الا وهم يحاولون به وجها ،
وما يجوز في الشعر أكثر من أن أذكره لك
ههنا (٥٨) — وهو قول يَفْسَحُ في مجال الضرورة
امام الشعراء الى حد بعيد .

ولو أننا رجعنا الى (الموشح) للمرزبانى
لوجدنا أن ما أحصى من (مأخذ العلماء على
الشعراء في عدة انواع من صناعة الشعر) —
لم يخرج عن حدود هذا الذى رسمه سيبويه
في كثير من الاحيان ، وان زاد أحيانا في قبج
اللحن ، ووضوح الخطأ . فهو يأخذ على حسان
بن ثابت أنه أعاد الضمير على متأخر لفظا ورتبة
في قوله :

فلو كان مجد يخلد اليوم واحدا
من الناس أبقى مجده اليوم مُطْعِمًا (٥٩)
ويأخذ على النابغة قوله في أحد الابيات :
يا بُؤْسٌ للدهر ضرارا لأقوام

(٦٠) السابق / ٥٥ .

(٥٩) الموشح / ٨٤ .

(٥٨) الكتاب ١ / ١٦ .

(٦٣) السابق / ١٤٥ .

(٦٢) السابق / ٢٩٣ و ٤٠٦ .

(٦١) الموشح / ١٤٤ .

وكذلك اسقاط الحركة الاعرابية في قول الشاعر :

فاليوم اشرب غير مستحقب
اتماً من الله ولا واغيل (٦٤)

واخذ النقاد وأولهم الأخفش على بشار بن برد قوله :

والآن أقصر عن سميّة باطلى
وأشار بالوَجَلَى على مشير

وقوله :

على الفزلى منى السلام فربما
لتهوت بها في ظلٍ مخضرة زهر (٦٥)

حيث صاغ بشار كلمتي (فَزَلَى وَوَجَلَى) بمعنى الغزل والوجل ، وهو امر سماعى فيما يرى أصحاب القواعد ، لا قياسى .

واخذوا عليه كذلك في قوله :

تلاعب نينان البحر وربما
رايت نفوس القوم من جريها تجري (٦٦)

انه استعمل (نينان) جمعا لينون - أى الحوت، والصواب : اتون ، مع أن هذا الجمع صحيح ، كما جاء في لسان العرب .

واخذوا على أبى العتاهية في قوله :

ولربما سنيل البخل الشىء
لا يسنوى قتيلا (٦٧)

انه استعمل (يسنوى) ، والصواب (يسناوى) ، وأغلب الظن أن أبى العتاهية يستعمل هذا الفعل في صيغة كانت شائعة ، ولا زالت في السنتنا حتى الآن ، وقد ورد في البخارى - كتاب الحدود ، بصدد قطع اليد في الدرع ، أو جلها ، قال الأعمش : « الجبل كانوا يرون أنه منها ما يسنوى دراهم » ، فلا مجال لمواخذة أبى العتاهية .

وذكر المرزبانى أن جمع فاعل على فواعل

خاص بالمؤنث كضاربة وضوارب ، وقاتلة وفواتل ، وعلى هذا الأساس خطأ الفرزدق في قوله :

وإذا الرجال رأوا يزيداً رأيتهم
خضع الرقاب نواكس الأبصار (٦٨)

حيث استخدم للضرورة زنة فواعل في جمع فاعل ، مع أن العرب لم تستخدم هذه الزنة الا في كلمتين : (فارس وفوارس) ، لأن الفروسية خاصة بالرجال، فلن تلتبس، وأيضا قولهم : (هو هالك في الهالك) ، وعلى ذلك سيكون مفرد الكلمات المجموعة على هذه الزنة مؤنثا دائما بحسب القاعدة رغم أنه قد فشا الآن في الاستعمال كلمات : (عوامل) جمعا لعامل ، و (ضوابط المسألة) جمعا لضابط ، و (رواسب الماضى) ومفردها راسب ، و (طوالع النجوم) والمفرد طالع ، و (دوافع السلوك) والمفرد : دافع ، و (بواعث ونوابع ، وكثير غيرها) .

ولو شئنا أن نتبع هذه المأخذ التي أوردها المرزبانى في كتابة الكبير لارهقنا ذهن القارئ ، ولكننا نكتفى بهذه الامثلة القليلة ، التي نلاحظ فيها امرين :

أولهما : أنها تنسب الى شعراء فحول ، من الجاهلية ، وأصدر الاسلام ، وعصر بني أمية ، وعصر العباسيين .

وبانيهما : أنها تنوعت بين الضرورة النحوية، والصرفية ، أى بين الضرورة في صوغ كلمة على زنة لم تسبق ، أو على زنة خاطئة ، والضرورة في استحداث تراكيب تتجاوز أحيانا الأحكام النحوية ، وكل ذلك جائز للشعراء دون أصحاب النثر ، وليس من الممكن أن يرتكب النار مثل هذه الاخطاء ، لانه لا ضرورة تحمله عليها من وزن أو قافية .

وقد نص المؤلفون القدامى على هذه الضرورات لدى كل الشعراء المحتج بهم ، ليكون

(٦٦) السابق .

(٦٥) السابق / ٣٨٤ .

(٦٤) السابق / ١٥٠ .

(٦٨) السابق / ١٦٧ .

(٦٧) السابق / ٤٥٥ .

مشكلات العياص في اللغة العربية

ومن أمثلة الخطأ الفاحش ما ذكره الاخفتس (١٦٩)
قال : (أخبرني المبرد قال : انشدني سليمان
ابن عبد الله بن طاهر لنفسه :

وقد مضت لي عشرونان ثنتان

فقلت له : أيها الامر ، هذا لحن ، لأن اعرابا
لا يدخل على اعراب) يريد بذلك أن (عشرونان)
لحققتها علامة الاعراب لجمع المذكر ، وهي
الواو والنون ، فلا يسوغ أن تدخل عليها علامة
اعراب المتن ، وهي الالف والنون ، لتصبح
(عشرونان) .

يبد أن لنا وقفة أمام هذا المثال ، اذ يبدو
لنا أن اعتراض المبرد عليه هو اعتراض شكلي ،
لا ينهض لرد هذا التعبير ، على حين تفرضه
ضرورة دلالية ، هي أن الشاعر يريد افادة
معنى المجموعتين ، المشتملة كل منهما على
(عشرين) سنة ، و افادة معنى المجموعة
بوساطة العدد كثير الشيع في السنن ، بل
في لغة الفصحاء ، فاذا أردنا التعبير عن تصرف
رجل بدفع الكثير من ماله قلنا : (هو ينفق
بالعشرات ، بل بالمئات) مثلا ، والمراد هنا
ليس أفراد العشرة ، بل اعتبار العشرة وحدة
يرد عليها التعدد والكثرة .

ومن هذا الباب ما فرضته لغة الصحافة
أخيرا حين يقال : (آفاق السبعينات) ،
(وقامت الحرب في أوائل الاربعينات)
(غزا الانسان القمر في أواخر الستينات) ،
وهكذا ، وهو يعبر يتوفر فيه من حيث الشكل
دخول لاحقة جمع المؤنث على لاحقة جمع
المذكر ، تماما كما حدث في قوله : (عشرونان)
اذا دخلت لاحقة المثني على لاحقة جمع المذكر ،
حتى لقد وجدنا أديبا كبيرا هو الدكتور طه
حسين يذهب الى حد تفضيل (العترينيات)
بياء النسب (٧٠) .

ما تبقى من شعرهم حجة ، تثبت بها اللغة ،
وتقرر بها القواعد .

وقد تحققت في فضبة الاستشهاد بالشعر
تلك المولة المسهورة : (المعاصرة حجاب) ،
فلم يكن أحد من العلماء يعتمد شعر معاصريه ،
لأسباب من أهمها المنافسة التي كانت قائمة
بين النحاة والشعراء ، يريد النحاة فرض
قواعدهم ، ويريد الشعراء فرض مستواهم
على هذه القواعد ، لانهم لبسوا اقل من النحاة
فهما للغة ، وتدوقا لشعر العرب ، ويحضرنا في
هذا المقام ما ذكر من أمر المنافسة التي كانت
محتدمة بين الفرزدق الشاعر ، وبين عبد الله
بن أبي اسحق الحزرمي النحوي ، وقد روت
كتب اللغة منها طرفا . ولا مجال للنسك في علم
الفرزدق باللغة ، قبل أن ننظر في شعره ، فهو
يقول الشعر عالما بما يجوز وما لا يجوز ، ولذا
كان كثيرا عليه أن يرى شعره موضع تعجب من
عبد الله بن أبي اسحاق ، مع انه لا يفوقه في
نظره . وذهب الفرزدق ، ولم يظفر من النحاة
على عهده باعتماد شعره للاستشهاد ، لأن
(المعاصرة حجاب) .

ولقد كان للضرورة الشعرية حد تقف عنده ،
فهي لم تكن تسقط قاعدة أساسية ، أو ترتكب
خطأ يمكن نفاذه ، ولكنها كانت تتصرف في
الفروع ، وكانت هذه الفروع قد استأثرت
بعقول النحاة واعجابهم ، فكيف بفرطون
فيها ؟ الى أن جاء سيبويه فتلقى علمه عن
الخليل ، أعظم من نظر في الشعر ، ووضع
موازينه ، ونأمل قياسه وضروره ، فانعكس
موقف الخليل على موقف تلميذه من حيث
الافساح في باب الضرورات الشعرية ، وبحيث
تناولها في أول الكتاب ، بيد انه لم يكن مع
نوسعة الملحوظ ليقر الخطأ الفاحش ، الذي
لا يقبله ذوق العربي ، والذي وضعت المقاييس
اللغوية لتقويمه .

(٦٩) اوشح / ٥٤٥ .

(٧٠) نرى أن تغيير الستينيات او السبعينيات ببياء النسب بجانب الاولى ، لان المنسوب وصف في المعنى والمراد هو الدلالة
على الوحدة العددية لا الوصف بالعدد ، الى جانب أن لواحظ الكلمة تزداد واحدة تزيدها سفا في النطق ، وحسبها - في
رأينا - لاحسان ، رغم أن ذلك مخالف للوق الدكتور طه حسين الذي عبر عنه في حديث صحفي .

ما روى من ابداع القرائح خلال اثني عشر قرنا جاءت بعدها ؟ .

وأجدني هنا بحاجة الى تأكيد ما سبق أن قلناه في حديثي عن المأثورات والنثر الفني من أن لفتنا الفصحى قد تغيرت كثيرا ، وأن هذه التغيرات قد أصابت الاصوات ، والمفردات والتراكيب والدلالة على تفاوت نسبة التغير في كل مجال على حدة .

هذا التغير يفرض حقيقة بديهية هي أن شواهد اللغة القديمة قد لا تصلح مرجعا في بعض الاحوال ، لتصوب لفتنا الحديثة ، أما لعدم تشابه الصيغ بينهما ، وأما لانقطاع الصلة في بعض النواحي كالالفاظ المعربة الجديدة ، والقواعد القياسية التي فرضتها حركة الترجمة .

بل ان حركة الشعر الحديث ، وهو لا شك باللغة الفصحى ، ويحتوي فيما يحتوى قدرا كبيرا من النماذج الرصينة التي نشى باصالة أصحابها - هذه الحركة منبئة الصلة بالشعر القديم كله ، وهي احدى ملامح اللغة العربية الحديثة .

يضاف الى ذلك بعض القوالب الادبية التي فرضت على اللغة أن تتحرك من أجل تدارك نواقصها ، أو ملاحقة التيارات المعاصرة في الفكر ، وفي الصحافة ، وفي الرواية ، وسائر ضروب الاعلام الحديثة .

أي أن لفتنا التي نعيشها الآن ليست هي لغة القرون الخمسة ، وان كانت من مادتها . فاذا فرضنا على أنفسنا الالتزام بتقاليد تلك اللغة فمعنى ذلك أننا سوف نلغي قدرا كبيرا من استعمالنا الجارية ، وهو ما لن يكون .

وليس عدلا أن تتنكر العربية الفصحى لابتداع القرائح خلال اثني عشر قرنا مضت بعد عصر الاستشهاد ، على حين يسجل الواقع اللغوي تحركا مستمرا ، أدى الى هذه اللغة الحديثة التي تعتبر طفرة لغوية جاءت بعد فترة من الركود ، ران على وجوه الحياة عدة قرون .

وليس من الممكن بحال أن نخطيء هذا التعبير الذي فرض نفسه الآن على أقلام الكتاب وتقبله الدوفى اللغوى العام ، وهو ما يدعونا الى أن ننظر مرة أخرى الى تخطئة (عشرونان) بشيء من التردد ، فربما كان مردها لاستثقال النونين المتواليين ، بالرغم من افادتها معنى أراداه الشاعر ، ولذلك كانت (عشرينات) أخف على الأذن .

ونخرج من ذلك بملاحظة هي أن بعض ما كان يعد ضرورة عند القدماء كان في البداية نوعاً من الضرورة التعبيرية ، وأصبح بمرور الزمن طريقاً الى فرض تقليد جديد ، أو قاعدة جديدة من قواعد القياس اللغوى ، وقد تحققت هذه الملاحظة في كثير من المواضع وأقربها مسألة جمع فاعل على فواعل ، مع أنه خاص بما كان على زنة فاعلة ، حيث نص على نخلف القاعدة في مثالين اثنين ، تم وجدنا في اللغة الحديثة أمثلة كثيرة تخالف القاعدة ، فاللغة وليدة الموقف التعبيري ولا عكس .

الشعر بعد عصر الاستشهاد

يشمل الشعر بعد عصر الاستشهاد زهاء اثني عشر قرنا ، أو يزيد ، اذا اعتبرنا أن الاستشهاد قد توقف في منتصف القرن الثاني للهجرة . ومعنى ذلك أن اثني عشر قرنا من الرمان لا تعد شيئاً الى جانب الفترة التي سبقتها ، والتي لا تزيد بأى حال عن خمسة قرون ، اذا ذهبنا في الجاهلية ثلاثه قرون ، قبل الاسلام ، على قلة ما روى لنا من نصوص هذه القرون الثلاثة التي انتهت بنزول القرآن .

وعلى الرغم من أن متن اللغة قد تم تويقه بفضل ما روى في هذه الفترة الوجيزة - فان قضية الاستشهاد ما تزال تطرح أسئلة مهمة هي : -

هل العربية التي نعيشها الآن هي عربية هذه القرون الخمسة ؟

وهل يغنى محصول هذه القرون عن اعتبار

مشكلات القياس في اللغة العربية

وبالضرورة أحيانا ، لانهم يعيشون عصرا من الصراع اللغوي يعد فيه التمسك بالفصحى والنبوغ فيها ، ضربا من ضروب البطولة ، الى جانب كونه صنعة ذكاء ، واثرا سليقة ناضجة .

ولنقرأ مثلا قول شوقي رحمه الله :

أنا من بدل بالكتب الصحابا

لم أجد لي وافي الا الكتابا

لنجد بعض النقاد يخطئه في تعبيره (بدل بالكتب الصحابا) . لأن مراد الشاعر عكس مدلول العبارة ، فالباء بعد الفعل (بدل) وغيره من نفس المادة تدخل على المتروك ، وشوقي يريد أن يقول : أنه ترك الصحاب ، ولزم الكتب .

واذا كان هذا هو المعنى الظاهر ، فان حسن الظن بشوقي يدفعنا الى التماس تأويل لتعبيره هذا ، وهو مالم نجد فيه عنتا ، لأن المراد قد يكون أنه ترك الكتب ولزم الصحاب ، فثبت له العكس بعد التجربة ، وهو أنه (لم يجد وافي الا الكتاب) ، وحينئذ يكون الدرس أبلغ .

وقد أجاز بعض النحاة دخول الباء على المأخوذ .

وكذلك ما أخذه بعض النقاد (٧١) على الشاعر المهجرى جبران خليل جبران ، من قوله في ديوانه (المواكب ص ١٣) :

(ومن لم يمش يندثر)

والصواب (يندثر) بالكسر ، كما قال ، لأن أصل الفعل الجزم ، ثم يكسر للقافية ، والواقع أن الشاعر مختار في أن يكسر أو يضم ما دامت تلزمه القافية بذلك .

ولقد حفلت هذه القرون الانى عشر بأسماء اعلام من الشعراء ، الذين ندين لهم بالكثير ، منهم أبو تمام والبحترى ، والمتنبى ، وأبو العلاء ، وابن الرومي والشعراء الاندلسيون بل وشعراء الحروب الصليبية ، وان كانوا في فترة ضعف لغوى نسبي ، وشعراء العصر الحديث كالبارودي ، وعبد المطلب ، واسماعيل صبرى ، وشوقي ، وحافظ ، وشعراء المهجر العظام ، الى أن نصل الى معاصرنا الذين نقرأ لهم ، ونستمتع بشعرهم ، وكلهم قد ملكوا ناصية اللغة الفصحى ، باعتبارها لغتهم ، لا لغة قوم بادوا ، ولم يبق منهم سوى تراث .

واذا اقتصرنا على ذكر هؤلاء الاعلام فليس معنى هذا أننا نتجاهل جيوشا من الشعراء المجيدين الذين حفلت بهم العصور المختلفة . وبعض هؤلاء الاعلام قد تفوقوا على سابقهم من شعراء عصور الاستشهاد ، حتى شعراء الجاهلية ، فاذا ما اعتمدنا شعرهم مصدرا لتوثيق الفصحى ، فان ذلك يعني أننا ننصفهم من ظلم عصورهم التي غمطتهم حقهم ، ونضيف الى نصوص اللغة المعتمدة رصيذا وافرا متجددا ، بدعم القديم ، ويضيف اليه .

ولقد يقال : ان هؤلاء الشعراء الذين تدعو للاستشهاد بشعرهم قد أخطأوا أحيانا ، ومن الحكمة البعد عن مكان الخطأ في توثيق اللغة ، وهو حق أنسبه بباطل ، لان هؤلاء الشعراء المحدثين — مثلا — لم يكونوا بأكثر خطأ ممن عدلنا أخطاءهم من القدماء ، وقد وجد هؤلاء القدماء من يعتذر عنهم ، ويحتج بالضرورة لتسويغ أخطائهم ، كما سبق أن ذكرنا . أما هؤلاء المحدثون من الشعراء ، فأخطأهم في نظر المتعصبين كفر ، وضرورتهم عجز وفهاة ، ولقد كانوا أجدر بأن يعتذر عنهم ، وتلتمس لهم ابواب التسويغ ، بالتأويل حيناً ،

(٧١) انظر : وديع امين ديب (الشعر العربي في المهجرالامريكي) ص ٢٦ - ٢٧ نقلا عن الدكتور عمر هروخ ونعده لجبران .

وأيضاً قوله (ص ١٦) :

(من آمين بنعيم الخلد مَبْتَثِير)

فكلمة (مبتشر) لم ترد في المعجم ، مع أن القاعدة الصرفية لا تعترض على هذا القياس .
وقوله (ص ١٢) :

(تكاد تَدْمِي ثَنِيَا نَوْبِهِ الْإَبْر)

قالوا : والثوب لا يدميه وخز الأبر - مع أنه تصور شعري يرد في نطاق حرية الشاعر في اختيار عناصر الصورة الشعرية ، وهو ليس في ذلك بدعاً من الشعراء .

وانقدوا قوله في نفس الصفحة :

(ومن مُسْتَتَاتٍ خَنْثِر)

فقالوا : كلمة (مستأنث) غير قاموسية - وهو اعتراض غريب ، لأنها صيغة قياسية لا يستلزم أن يذكرها القاموس ، وهي تلحق بالكلمات المولدة .

ولو أننا ذهبنا إلى بعض الشعراء المحدثين جداً ، من الطبقة التي تلي طبقة شوقي وجبران في جودة الشعر - لوجدنا أن المآخذ لا تكاد تتعدى مستوى الضرائر التي سبق الحديث عنها . وذلك مثل استعمال الشاعر عمر أبو ريشة كلمة (جانح) في حديث ينبغي أن يستعمل كلمة (جناح) ، ربما لأن الإيقاع الشعري يقتضيها ، في قوله :

فاسدلى السُتْرَدُون نهدين ضَجًّا

واشراًباً كجانحى وَرَقَاءِ

وقد يقال : إنما سمي (الجناح) جناحاً

لأنه (جانح) ، فلا ضير على الشاعر من هذا التصرف وكذلك حين يقول :

وانى الدنيا فَرَقْتُ طَرَباً

وانتشب من عبقه المنسكب

فهو يسكن الباء في (عبقه) ، وهى بالفتح ، مع أن هذا الاسكان وارد في كثير من النصوص القديمة ، شعراً وقراءة ، فورد في (جَمَل) : جَمَلٌ ، وفي (مَرَض) : مَرَضٌ ، وهما من المفتوح العين .

وهكذا إذا أردنا أن نحصى لهؤلاء الشعراء أخطاءهم فلن نجد عندهم أكثر مما وجد النقاد القدامى عند الشعراء المحتج بشعرهم ، إلى جانب أن صيغتهم هى الصيغة الفصحى ، مع شيء من تطور التراكيب ، واستخدام الألفاظ المولدة ، والصور الجديدة ، وهو ما لا يمكن أن يؤخذ عليهم ، بل هو من حسناتهم ، وهم أسلافهم الأقدمون على حد قول ابن فارس (ما جعل الله الشعراء معصومين ، يُؤَقُّونَ الفلظ والخطأ ، فما صح من شعرهم فمقبول ، وما أبته العربية وأصولها فمردود (٧٢) .

إن الموقف الآن يقتضي من اساندة النحو بعامة أن يتقدموا خطوة لتتلاحم جهودهم في بسير الفصحى مع جهود الشعراء والادباء المعاصرين ، وذلك بأن يمزجوا في استشهادهم على قواعد العربية - القديم بالحديث ، ويتعرضوا في مناقشاتهم للتراكيب الجديدة التي يفرضها التطور اللغوى المستمر ، حتى لا تَنْبَت الصلة ما بين ماضى اللغة وحاضرها ، فتستعجم الألسن التي نرجو لها أن تَخْلُصَ لِللُّغَةِ القرآن . وليس هناك من يلزمنا الآن

مشكلات القياس في اللغة العربية

كما نتصور، بل ان الاجيال التى جاءت بعدهم،
والتي فشأ فيها داء التقليد، هي التي جمدت
على ترابها، وشاءت أن تفرض الجمود على
الآخرين، ولبس من الممكن أن يفرض الموني
الداهبون ظل الجمود على تطور الحياة.

بآراء قدامى النحاة، فقد عاشوا عصرهم،
وكانت احكامهم وفق ظروفهم، وأغلب الظن
أنهم لو سمعوا أشعار شوقي، وحافظ،
والبارودي، وصبرى، وغيرهم وغيرهم،
لعدلوا من آرائهم، لأنهم لم يكونوا جامدين

مراجع البحث

- ١ - صحيح البخارى .
- ٢ - الزهر - للسيوطى .
- ٣ - طرق تنمية الالفاظ فى اللغة - للدكتور ابراهيم أنيس .
- ٤ - الخصائص - لابن جنى .
- ٥ - الانصاف - لابن الانبارى .
- ٦ - الصحاح - لابن فارس .
- ٧ - مقاييس اللغة - لابن فارس - تحقيق الاستاذ عبد السلام هارون .
- ٨ - القياس فى اللغة العربية - للشيخ محمد خضر حسين .
- ٩ - اللغة لجوزيف فندرسى - ترجمة الاستاذ الدواخلى والدكتور القصاص .
- ١٠ - الابدال - لأبى الطيب اللغوى - تحقيق عز الدين التتوخى .
- ١١ - من أسرار اللغة - للدكتور أنيس .
- ١٢ - النشر فى الفراءات العشر - لابن الجزيرى .
- ١٣ - ضحى الاسلام - للدكتور أحمد أمين .
- ١٤ - فى اللهجات العربية - للدكتور أنيس .
- ١٥ - القراءات القرآنية - للدكتور عبد الصبور شاهين .
- ١٦ - النهاية فى غريب الحديث والأثر - لابن الأثير - تحقيق محمود الطناحي .
- ١٧ - الطبقات الكبرى - لابن سعد .
- ١٨ - سلسلة الاحاديث الضعيفة والموضوعة - للاستاذ ناصر الألبانى .
- ١٩ - كتاب سيبويه .
- ٢١ - الموشح - للمرزبانى .
- ٢٢ - الشعر العربى فى المهجر الأمريكى - لوديع أمين ديب .
- ٢٣ - F. de Saussure : Cours de Jinguistique Gérérale.

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

* عبد العزيز الزكي

مقدمة :

الحضارة لم تخلف لنا أى نوع من المخطوطات او الكتابات فلم يعرف الشيء الكثير عنها ، اذ أن ما وجد من أختام حجرية وما عليها من نقوش فشلت حتى الآن كل المحاولات التى بذلت لفك رموزها ، ويعتقد ان هذه الأختام كانت تستخدم في الأغراض التجارية وحاول بعض المفكرين ان يستشفوا مما وجد عليها من نقوش تمثل النبات والحيوان والأسان وجود بعض السكان الأصليين (٢) ومع ذلك فلا بد من أى باحث أن معرفتنا بحضارة هارابا وموهنجو دارو أكيدة ، بل ان كل ما توصل اليه مختلف

لم تعرف أقدم الحضارات الهندية الا بعد أن بدأت الحفريات الأثرية في الكشف عن مدينة هارابا Harappa بالبنجاب في شمال الهند في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي . . وعن مدينة موهنجو دارو Mohenjo-Daro بالسند في أوائل القرن العشرين . . ولقد دلت الآثار التى عثر عليها من أوان فخارية وأدوات معدنية وأخام حجرية ومن مباني ومدن على قسط متقدم متطور من الحضارة والمدنية (١) ونظراً لأن هذه

* عبد العزيز محمد الزكي ، ليسانس آداب ، تخصص فلسفة في كلية آداب الإسكندرية ، له دراسات كثيرة عن الفكر الهندي القديم والوسيط والحديث ، نشر عدة مقالات عن خصائص الفكر العربي في المجلات الثقافية المتخصصة ، من مؤلفاته كتاب « قصة بوذا » .

- Piggot, S. : Prehistoric India, Harmondsworth, (Penguin) 1950. (١)
Buhler, G. : Indian Paleography, Bombay 1904 (٢)

يجيدون صنع الأسلحة الحديدية من حراب وسهام ويقاتلون وهم يركبون العربات الحربية . . فاسنولوا على ممتلكاتهم من المواشي والأراضي ودكوا حصونهم والزموهم السكنى في الجبال والغابات . . وحرموا عليهم المدن والقرى الأهلة بالآريين واعتبروهم جنساً أقل من جنسهم ولا يستحق غير معاملة العبيد (٥) .

وأحسب أن هذه النظرة نرسم أول صورة للتفرقة بين البشر على أساس من اللون والجنس . . بين الأبيض والأسود . . بين الآرى والدرافيدى . . لقد حرص الآريون على نقاء دم جنسهم فوضعوا أسس نظام الطبقات والطوائف الذى وضع الطبقات الآرية من الحكام ورجال الحرب ورجال الدين على قمة الطبقات بينما كان السكان الأصليون من التجار والزراع والصناع والخدم في أسفل الطبقات حتى انتهى الأمر بتكوين أربع طبقات أساسية تدخل تحتها عترات الطبقات الفرعية هي : -

- ١ - البراهمة وهي طبقة رجال الدين .
- ٢ - الكشاتريا وهي طبقة رجال القتال .
- ٣ - الفيسيا وهي طبقة التجار والزراع والصناع وأصحاب المهن الحرة
- ٤ - السودرا وهي الطبقة التي يخدم أفرادها بقية الطبقات (٦) .

ووضعت أنظمة تحدد العلاقات الاجتماعية بين هذه الطبقات بحيث يصعب تبادل العلاقات بينها وحرمت التزاوج من خارج الطبقة الواحدة حتى يحتفظ الفزاة بنقاء الدم الآرى . . فعاش السكان الأصليون في عزلة ومع ذلك فإن رجال الدين كانوا يستعدون

الدراسات ليس الا مجرد تخمينات غامضة تحتاج لمزيد من اليقين والوضوح . . ولعل استمرار الحفريات وما قد تتوصل اليه من آثار يساعد في المستقبل على كشف المزيد من أسرار هذه الحضارة التي تبعد في القدم الى منتصف الألف الثالث قبل الميلاد (٣) .

وأغلب ما وصل إلينا من هذه الحضارة كان عن طريق الكتابات الفيدية الأولى التي وصفها الفزاة من الآريين الذين أتوا عبر جبال شمال غرب الهند حوالي الألف الثالث قبل الميلاد ، وأنسبوا على أنقاضها حضارة جديدة بعد أن قضوا عليها ودمروها والمدن وأحرقوها وحطموا الفرى ودمروها ، ونزلوا تديبها وتقتلوا في الأهالي من الشيوخ والنساء والأطفال الذين عثر على أعداد كبيرة من جماجمهم في البيرت والنسوارع وقيعان الآبار مما دفع الكنيرين الى الهرب من المدن والقرى الى الجبال والغابات يتيهون على وجوههم لا مأوى لهم غير مغارات الجبال وكهوف الأشجار (٤) .

ومع ذلك فقد صور كتاب رج - فيدا Riveda السكان الأصليين Dasyus على أنهم على قسط من القبح والجهل والبداءة : فهم سمر البشرية . . قصار القامة . . فطس الأنوف . . غلاظ السمعاء . . تسيطر المرأة على الأسرة . . يعبدون الإناث من الآلهة . . يقدسون عضو الذكر . . لا يؤدون الشعائر الدينية . . ولا يحترمون القانون . . يملك الأنرياء منهم الأراضي والمواشى ويقيمون في الحصون . . فلا نعجب إذا ما نظر الآريون الفزاة الى السكان الأصليين نظره متعالية لا يخلو من احتقار لعامة الناس وحقد على فادتهم . . وميزوا أنفسهم عليهم لأنهم بيض البشرة . . مقابلون أقوياء

Basham A. L.	:	The Wonder That Was India, Sidgwick and Jackson, London 1954.	(٣)
Rawlinson H. G.	:	India, A Short Cultural History, Cresset Press., London 1943.	(٤)
Macdonell A. A.	:	India's Past, Oxford 1927.	(٥)
Hutton J. H.	:	Caste in India, Cambridge 1946.	(٦)

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

الدين باللغة السنسكريتية ، لغة الفزاة الآريين على فترات من الزمن في قالب شعري يضم ١٠٢٨ ترنيله (٨) ولذلك يعد رج - فيدا أطول من الألياذة والأودسا مجتمعين ... وكلمة رج Rig معناها أشعار وكلمة فيدا Veda معناها معرفة الحكمه .. بذلك يكون عنوان أول كتاب فيدي هو « أشعار الحكمة » وبداية تأليفه لم يتفق على تحديد تاريخها فيرجعها المفكرون الهنود وعلى رأسهم « طيلاق » Tilak الى ٤٠٠٠-٢٥٠٠ سنة ق.م بينما المفكرون الغربيون يرجعون تاريخه الى ١٢٠٠-١٠٠٠ سنة ق.م وعلى رأسهم ماكس مولر Max Muller وهذا التاريخ بكاد يذهب اليه أغلب الباحثين . وان « هوبكنز » Hopkins يرجعه الى القرن الثامن قبل الميلاد ... وتعتمد كل فئة من الباحثين نيل تحديد هذا التاريخ او ذاك على أساس من الدراسات التاريخية واللغوية والأبحاث المقارنة بين حضارات الشعوب الآرية في إيران وبلاد ما بين النهرين وآسيا الصغرى واليونان وكذلك على ما اكتشفته الحفريات من آثار (٩) .

ورغم أن كتاب رج - فيد ألف في هذا الزمن انسحق فإنه لم نبدأ في تدوينه الا في القرن الثالث قبل الميلاد لما بدأ اشوكا Asoka في تدوين بعض التعاليم البوذية على الأعمدة انصخرية (١٠) .. ولم يتم تدوين رج - فيدا تدويناً كاملاً الا في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر الميلاديين .. ونظراً لمرور تلك القرون الطويلة بين التأليف والتدوين لابد أن يكون رج - فيدا قد تعرض الى كثير من التغيير والتبديل والتحوير والتحريف بالإضافة والحذف تحت رغبة التجديد والتوضيح .. ذلك لأن أشعار رج - فيدا كانت تحفظ في الصدور وتداول عن طريق

آلهتهم ضد قاذنهم ويسسعينون بالسحر والطلاسم والتعاويذ لتحريض المردة والشياطين على إبداهم (٧) هذا علاوة على أن غزوات الآريين لم تنقطع وظلت تهاجم المدن والقرى وتدعي أن السكان الأصليين لا يحترموا القانون ولا يعبدون آلهتهم واتخذوا من ذلك ذريعة لمطاردتهم في كل مكان حتى طمس معالم حضارات الهند الأولى وزج بسكانها الى أحضان الجبال ومناهات الغابات .. الا أن هذا النفي القهري ترك آثاراً عميقة في الفكر الهندي ظهر واضحاً في الملاحم والأساطير الهندية من ناحية وخلق جيلاً من سكان الجبال ومفارات الغابات اعداد نظف العيش وأصبح له فرص من التفكير والتأمل في كسف الطبيعة البكر فانبثق زهاد وحكماء عرفوا كيف يقفون في وجه الغزو الآري وهم عزل من السلاح ولا يملكون غير القوى الروحية ..

١ - الفكر الفيدي

إذا حاولنا أن نضع أيدينا على أول مرجع يعرفنا بالفكر الهندي ونشأته في الأزمنة البعيدة لاجد غير كتاب رج - فيدا ، وهو أول كتاب أرى كتب باللغة السنسكريتية ولم يعثر على أية مخطوطات قديمة على أوراق الشجر أو لحاء الخشب أو رقائق الجلود ولا على المباني والأحجار .. إذ قد تكون الرطوبة والأمطار والفيضانات انلفتها أو التهمها النمل الأبيض الذي كان منتشراً في الهند أو تعرضت للتدمير والنخر والضياع بسبب كثرة غزوات القبائل الآرية التي كانت تحطم كل ما يصادفها ..

وكتاب رج - فيدا ألفه جماعة من رجال

- | | | |
|------------------|--|------|
| Macdonell A. A. | · Vedic Mythology, Grudriss, Strassburg 1897. | (٧) |
| Thomas Edward J. | : Vedic Hymns : John Murray, London 1923. | (٨) |
| Criswold H. D. | : The Religion of Rigveda, Oxford 1923. | (٩) |
| Havell E. B. | : The History of Aryan Rule in India, George-Harrap London, No date. | (١٠) |

والتوضيحات في كتب منفصلة الحقت به في
ازمنه متعاقبة وهذه الكتب هي :

أ - كتاب ساما - فيدا Sama-Veda . .
بمعنى « أناشيد الفيدا » . . مكون من أناشيد
شعرية يترنم بها رجال الدين في مدح الآلهة ،
اقتبس من رج - فيدا بعد أن أعيدت
صياغتها الشعرية (١٤) .

ب - كتاب « ياجوش فيدا » Yajush-veda
بمعنى « قرايين الفيدا » . . مكون من نثر
وشعر يتلى بصوت منخفض عند أداء مراسيم
الاضحيات أو شعائر تقريب القرايين .

ج - كتاب « آثارفا-فيدا » Atharva-veda
بمعنى « سحر الفيدا » مكون من أدعية
سحرية تدفع المرض وسوء الحظ وتجلب
الصحة وطول العمر والحظ السعيد (١٥) .

ولكل كتاب من هذه الكتب فئة خاصة من
رجال الدين تتولى ترتيله خلال الطقوس
الدينية وللقينة للغير : فهناك فئة المنشدين
التي ترنم بساما فيدا ، وفئة المتشعنين للنار
التي تشعل النيران في المواقد وتتلو ياجوش
فيدا اثناء القاء القرايين في النار . . . وفئة
السحرة التي ترتل آثارفا - فيدا ، وهناك فئة
أخرى ترشد عامة الناس الى كيفية اداءمختلف
الشعائر الفيديه في المنازل .

أما عن الأسس الفكرية التي وردت في هذه
الكتب الفيديه الأربعة فهي في الأغلب لا تعبر
الا عن فكرة الفزاة الآريين وعن ثقافتهم
وعقائدهم واساليب حياتهم وما قد اعترأها
من تغير وتطور وهي تتكيف بالبنية الجديدة في

الشفاه وتنتقل بالرواية وتدرس بالتلقين
لانتشار الامية وعدم معرفة الكتابة (١١) مما
اتاح الفرص امام رجال الدين لاحتكار حفظها
او تداولها ، فكانوا يحرصون على سريتها
وينفردون بتلاوتها وتعليمها للغير حتى يريدوا
من هيبتهم الاجتماعية ونفوذهم الديني ولتدر
عليهم مكاسب مادية ومعيشية . . هذا علاوة
على أن ذلك كان يعطيهم مطلق التصرف في التعديل
في رج - فيدا حسب التطورات السياسية
والاجتماعية والثقافية ، فاذابهم لسبب أو لآخر
يوضحون ما غمض ويعقدون ما وضح . . يحذفون
ما يتعارض مع الاتجاهات السائدة ويضيفون
ما يوطد نفوذهم وينمتى مع التطورات الجارية
(١٢) ولذلك يلاحظ ان الاجزاء الاولى من كتاب
رج - فيدا تنص على تعاليم الآريين الفزاة ثم
اضيفت اليها تعاليم السكان الأصليين في اجزاء
تالية ، بينما وضعت بعض اشارات تفيد بأن
احوال الكتب البرهمانية والكتب اليوبانيتارية
موجودة في الاجزاء الاخيرة من رج - فيدا ، ومع
كل ذلك فان كتاب رج - فيدا ليس الا مجرد
مجموعات متكررة من الاشعار المنتسبة في
الأفكار والمعاني ولا تختلف الا في الصياغة
الشعرية حتى انه يرجح انها استمدت من
بعضها بعضا على أساس من الاقتباس مثلها في
ذلك مثل بناء أى معبد جديد من حطام معبد
قديم (١٢) . . وهي تضم تراثيل تنشد في مدح
الآلهة لكسب عونهم او تتلى اثناء مراسيم
تقريب القرايين . . كما تضم الادعية السحرية
التي تدفع الأذى وتجلب النفع .

ولم يكتب رجال الدين بكتاب رج - فيدا
وما أحدثوه فيه من تعديلات وما زادوه عليه
من اضافات وانما تناولوه كذلك بالتعليقات

- | | | | |
|----------------|---|---|--------|
| Piggot, S. | · | Prehistoric India. op. cit. | (١١) |
| Hopkins, E. W. | : | The Vedic Religion of India, New York 1918 | (١٢) |
| Bloomfield, M. | : | Rigveda Repetitions, Harvard Oriental Series 1916. | (١٣) |
| Oldenberg, M. | : | The Religion of the Vedas, Berlin 1882. | (١٤) |
| Bloomfield, M. | : | The Hymns of the Atharva-Veda, Sacred Books of the East, Oxford 1897. | (١٥) |

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

آلهة يرمز لها بالنار والشمس والقمر والفجر والمطر اما بباعث الرهبة من ايداء القوى الخفية التي يرمز لها واما بأمل الرغبة في كسب رعايتها وعونها (١٧) .

واذا كانت عبادة الأسلاف تقام في المنازل فان عبادة الآلهة كانت تقام في الحلاء ، لأن المعابد لم تكن معروفة للآريين الرعاة الذين اعتادوا الإقامة في الخيام (١٨) .

وأشهر الهة في مجموعة آلهة رج — فيدا هو الاله « اندرا » Indra وان لم يكن أعظمها الا انه يمثل روح الآريين المنتصرين . . ولذلك وضعه الأساطير الفيدية في المرتبة الأولى بين بقية الآلهة . . انه من نسل سلالة الأبطال المغاور الأشداء في القتال . . اتخذ زوجة على قسط كبير من الجمال . . هو أشقر منظره حلاب . . وله أذرع طويلة للعاية . . يبدو في أى صورة يتشاء . . يركب عربة حربية ذهبية اللون يجرها زوج من الخيول الشقر . . يمسك في يده اليمنى مختلف الأسلحة من الأسهم والحرب والخطايف والشباك ، ولكن أقوى أسلحته البلطة الصاعقة . . وعبدته الآريون على انه الاله البطل الأشقر الذي يحارب الأعداء في الأرض والسياطين في الجو ويرافقه في القتال زميله قشنو وفرق من المقاتلين . . فحارب سكان الهند الأصليين ودمر مدنها وحطم قلاعهم الحجرية الحصينة وأمعن فيهم تقتيلا وطرده من بقى منهم من ديارهم ودفعهم الى اللجوء الى الغابات والصحارى والجبال . . كما قاتل شباطين الجو الذين يسببون البرد والجفاف وما يؤديان اليه من قحط ومجاعة وبؤس ومرض ، ولذلك فهم لا يكتفون بعبادة « اندرا » في المنزل وانما يعبدونه كذلك في الحلاء . .

الهند وتتلأم مع ثقافة السكان الأصليين . . والأفكار الدينية التي نضمها الكتب الفيدية الأولى تمثل طفولة الفكر وتعبر عن عبادات بدائية ساذجة لا عمق فيها ولا أصالة وابتعد ما تكون عن الغايات الروحية . . نشأت آلهتها على أساس اجتماعي او أساس سياسي . . والباعت على تغذسها دنيوى مرده الى الخوف من الأذى او الرغبة في النفع دون الانتباه للقيم الروحية التي تهتم بما بعد الحياة الأرضية

ويمكن ان يستخلص من الكتب الفيدية الأولى نوعان من العبادات :

(١) عبادة الأسلاف : (١١)وهى عبادة تفرض على الأبناء تقديس الآباء والأجداد بعد الموت الذي يضاف عليهم صبغة مقدسة مباركة تحولهم الى نوع من القوى الخفية التي نرى شئون الأحياء وتجلب النفع للاهل ويدفع عنهم السوء . . فعلى الابن البار ان يتهل الى هؤلاء الأسلاف في اوقات القحط والمجاعات والحروب وفي مواسم الزراعة والحصاد . . وان يقدم لهم الأضحيات والقرابين حتى يحافظ الجد على كيان الأسرة وصالح المجتمع وحيث ان للأبن وحده دون غيره حق أداء هذه الشعائر فقد أصبح له مركز خاص في الأسرة يمكنه من ان يصبح رئيسها القادر بفضل قوى الأسلاف وان يرفع شئون المجتمع التي تحقق مصلحة الجماعة وتماسكها . .

(٢) عبادة مجموعة من الآلهة تمثل في الغالب قوى الطبيعة على أنها مظاهر قوى خفية . . ويبلغ عدد الآلهة الفيدية حوالي ثلاثة وثلاثين الها والآلهة يتوزعون بالنسابة على اقسام الكون الثلاثة وهى السماء العليا والجو الأوسط والأرض السفلى . . فعبد الآريون

(١٦) د . احمد ابو زيد « البناء الاجتماعي : الجزء الثاني : (الانساق) » دار الكتاب العربي الاسكندرية ١٩٦٧ .

Masson-Oursel, P. and

(١٧)

Others.

: Ancient India and Indian Civilization, Kegan Paul, London 1934

Griswold, H. D.

: op. cit.

(١٨)

فاشعلت له مواقد النار التى رمز الى الاله « آجنى » Agni لتلقى فيها القرابين وبخاصة شراب السوما الذى يستخلص من نبات جبلى أصفر اللون .. عصر .. ويصفى .. ويخلط بالحليب واللبن والحبوب .. وهو شراب لا يتبع منه « اندرا » أبداً ويعب منه كميات هائلة عن طريق فم « آجنى » حتى يحافظ على قواه التى تعينه على قتال الأعداء فى الأرض والسياطين فى الجو (١٩) كما ننتد له الترانيم التى تننى على بطولاته القتالية وقدراته فى قهر العدو واستسقاط المطر وزبادة المحاصيل (٢٠) . بل ان كتب الفيدا تخصص له عدداً من الترانيم والترانيل يفوق عدد جمع الترانيم والترانيل المخصصة للآلهة الأخرى .. مما يدل على ما كان عليه مركز « اندرا » من امتياز عند الغزاة الآريين الأوائل .

فالاله « اندرا » هو اله بطل يحرز النصر للقبائل الآرية ويحميها من الأعداء ولذلك يمكن أن يعد هو وزميله قتنو ورفاقه من المقاتلين بمثابة أجداد مخلف القبائل والعشائر الآرية ، وان عبادته يمكن أن تعبر عن نوع من عبادة الأسلاف .. وان اعتباره رمزا للقوى التى تقصى البرد وتجلب الحرارة التى تذيب الثلوج وتسقط المطر الذى يساعد على الزراعة وتربية الأغنام والمواشى على المراعى يدفع الى القول بان عبادته تعد بمثابة عبادة قوة من قوى الطبيعة يتقرب اليها الآرى بدافع الرغبة فى تحقيق نفع أو الرهبة من حدوث أضرار من البرد والجفاف تتسبب فى المجاعة والبؤس والفقر .. أو الحرص على حفظ تماسك كيان المجتمع الآرى بانتشار الرخاء وتجنب العوز والحاجة ..

الا أن اندرا لم يظل هذا الاله الأشقر المعظم الى أبد الأبدى بل ان الأساطير المتأخرة لم

تغفر له تدميره للمدن وتخريبه للبيوت ودكه للحصون أو تقييله للسكان الأصليين فى البنجاب والسند وتشريده لهم فى الغابات والصحارى والجبال واستباحة أموالهم وأراضهم ولم تغفر للآريين الشقر استعانتهم بالقوى الخفية لسلفهم الأكبر اندرا وكيف استعدوه ضد جنسهم الذى نظروا اليه نظرة تعال لا تخلو من حقد ، جردتهم من انسانيته لمجرد انهم سمر البشرية وقيمون فى مدن وبيوت ويملكون الاراضى وطمعان المناسبة .. فاذا بالأساطير الشعبية تنزل « اندرا » من عليائه وتجعله مجرد اله تابع من الدرجة الثانية أو أقل من ذلك بكثير لأنه يرتكب من الخطايا والآام ما يستحق عليه العقاب . فتتهم هذه الأساطير اندرا بقتل ناسك تهيأ له انه عدو من الشياطين فنفته والزمت بالاختفاء واعتزال الناس وتقديم القرابين حتى يكفر عن هذا الآام .. بينما تروى ملحمة « المهاباراتا » Mahabharata الشعبية أن اندرا أغوى « آهاليا » Ahalya زوجة الزاهد « جوتاما » Gotama بالفش والخداع فاستحق غضبه ولعنته التى طبعت عليه الف علامة ترمز لعضو الانثى تسهياً بسلوكة المتسبين .. فأخذ اندرا يعادى الرهاد والنسك ويرسل لهم الفانيات ليفتنهم بالقوابة ويصرفهم عن معاداته والبحث عن المكان الذى يخفى فيه حتى لا يعثروا عليه وينزلوا العقاب به .. ولكن ملحمة « الرامايانا » Ramayana الشعبية أو قعته فى أسر « رافانا » Ravana اله الشر الأكبر كعقاب له على غوايته لآهاليا ودفع العذارى للفسق بينما أدخلته الأساطير المتأخرة فى صراع مع الاله « كريشنا » Krishna الأسمر الذى اسنجاب له الرعاة بالامتناع عن عبادة اندرا الذى افتاظ وأنزل جام غضبه عليهم بأن أرسل سيولا من الأمطار فسارع كريشنا برفع الجبال لتحمي الرعاة من هذه السيول الجارفة لمدة سبعة أيام متتالية مما

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

حلقة الليل .. ومن ضوء يبعد الوحوش عن الخيام وبحرس الناس وهم نيام .. ومن لهب يستخدم في طهو الطعام .. فكان للنار منزلة عائلية محبوبة تنفع الجميع . ولقد عبت النار كذلك لأن حرارة الأشعة الصادرة عن الشمس تساعد على نمو النبات والحيوان وتزيد من المحاصيل والماشية والأغنام ، واهتم الآريون بأشغال مواقد النار داخل المساكن وخارجها للتغلب على ظلام الليل الذي تجوس فيه القوى الشريرة وتندس في سواده الشياطين الساحرة المؤذية والضارة .. ولذلك كان الاهتمام شديداً باستمرار اشتعال النيران ليل نهار في المساكن ومحال العمل وأماكن العبادة في الخلاء حتى اعتبرت بمثابة فرد من أفراد الأسرة أو القبيلة أو عضو من بين هيئة رجال الدين الذين يلزمهم الواجب العائلي بصيانتها عن طريق تقديم مختلف القرابين اليومية حتى تظل على الدوام متسعة كدليل على وفاء الأنبياء للأجداد وتمسكهم بعقائد القبيلة وإيمانهم بقدرة هذه العقائد على حماية الأسرة ورفاهية القبيلة .. أما عن استمرار اشتعال مواقد القبيلة أو المدينة في الخلاء فهو أمر من واجبات فئة من رجال الدين (٢٣) الذين يدرّبون على الإشراف على عمليات تقديم القرابين للنار ويتلون الأدعية السحرية بصوت منخفض حتى تكون مباركة مقبولة وتسطيع أن تبعد القوى الشريرة وتفسد أثر السحر الضار وتتغلب على الشياطين وتبعد المرض .. وتتكون القرابين عادة من حليب أو لبن أو زبد سائل أو حبوب أو لحوم تلبسها النيران بستره زائد وتحدث أصواتاً تنادى « آجنى » الذي يلحق القرابين بالسنته العديدة ويخص نفسه بما قدم منها من أجله ويوصل لبقية الآلهة مالقى في النيران من أجلهم حتى يقوى هو وبقية الآلهة على دفع الأذى الذي قد ينزل بالناس ويجلب النفع الذي يرغبون فيه ..

اضطر اندرا الاثغر في النهاية الى الاستسلام والخضوع لكريسا الأسمر (٢١) .

★ ★ ★

أحسب ان هذه الأساطير الشعبية بصور اندرا في صورة تختلف تماماً عن الصورة التي تعطيها الكتب الفيدية الأولى خصوصاً رج - فيدا التي تخصص له أكثر من مائتين وخمسين ترنيمة تشهد بان الصراع بين الآريين وسكان الهند الأصليين استمر اجيالاً طويلة ولم يقف عند انتصار الفزاة الآريين .. فاندرا الذي نشئ رج - فيدا على قتله لسكان الهند السمر ومطاردتهم في الغابات والماهات ، والاسنيلاء على ممتلكاتهم واستباحة أعراضهم تحاسبه الأساطير والملاحم الشعبية .. فبعد ان كان رمزاً للبطولة أصبح رمزاً للاغصاص والدعارة .. وبعد ان كان أعظم الآلهة واقواها أصبح العوبة .. يخاف من الزهاد والنسك .. يقع في أسر الشيطان رافانا .. يستسلم لسيطرة الاله كريشنا ..

فاذا كان اندرا هو الاله البطل الذي يمثل رجال الحرب فان الاله آجنى Agni هو المعبود الذي يشرف على خدمته رجال الدين .. ان رج - فيدا تخص آجنى بمائتين من الترانيم تستهل بها معظم أجزاءها .. ان آجنى على رأس نالوث مقدس مكون من آجنى Agni .. فاي Vaya .. سوريا Surya .. وهم جميعاً منساوون في الألوهية ويمتلون على التوالي : الأرض .. الجو .. السماء .. ويرمز لهم بالقوى المشتعلة المضيئة : النار .. البرق .. الشمس .. ويصور آجنى بنلانة رؤوس وثلاثة ألسنة (٢٢) .

وترجع عبادة آجنى الى أن النار في الأصل كانت تعبد لذاتها بسبب ما تجلبه من دفء في الشتاء القارص البارد .. ومن نور يذهب

- | | | | |
|--------------|---|--|--------|
| Dowson, J. | : | Hindu Classical Dictionary, Kegan Paul, London 1928. | (٢١) |
| Keith A. B. | : | Indian Mythology, Boston 1917. | (٢٢) |
| Keith, A. B. | : | The Religion and Philosophy of the Veda and Upanisads. | (٢٣) |

بكثير من حروب العسكريين الذين يدمرون ويخربون ويقتلون ويشردون ويطاردون ..

وإذا كانت عبادة الالهة اندرا وآجنى وبريها سباني وما دار حولهم من أساطير ينم عن فكر ساذج طفولي يعد من أقرب العقائد الى البدائية التي تخلو من فكرة الثواب والعقاب .. فان عبادة الاله « فارونا » Varuna تعترف بضرورة تجنب الخطيئة وطلب المغفرة عند ارتكابها خوفا من العقاب .. ان فارونا وزميله « ميترا » Mitra على رأس مجموعة من الالهة ترمز الى الكواكب المضيئة من الشمس والقمر والنجوم .. يعاقب فارونا كل من يرتكب خطيئة كالقتل والسب والفش ولعب القمار وشرب الخمر بأن يصيبه بالمرض أو يودي بحياته ويحرمه بعد الموت من مصاحبته في الحياة الأخرى .. الا أن فارونا غفور رحيم فمن يتوب ويطلب منه العفو ويقدم له القرابين فإنه يفر له وإذا استمر في عبادته يضمن له الحماية والسعادة في الحياة الدنيا ويشهد له بعد الممات ويضمه الى صحبته في الحياة الأخرى (٢٥) .

ومن بين الالهة الثلاثة والثلاثين الاله «ياما» Yama اله الموتى واختاه يامي Yami ويامونا Yamona .. يصعد اليه الموتى بعد ان تحرق اجسادهم بنار آجنى ثم تتحد باجسام مضيئة أخرى تتكيف بالوسط السماوي بعد أن تتخلى عن مفاسد الأرض ونعيمس في صحبة ياما والآباء والأجداد والالهة .. ومن بين الالهة كذلك الالهة يوساس Usas التي تعتبر سيدة الفجر وتتميز بسحر أنوى أخاذ خلاب وتعد من أرشق المعبودات التي يترنم بها الشعر الهندي ، فهي تبسم .. وترقص وتغنى .. وتستعرض مفاتيح أنوثتها .. وهي تبدد رداء الليل الاسود .. تزيل الآلام العابسة الكثيبة .. تبعد الشياطين الشريرة قبل أن تفتتح

فلم يعبد الآري النار الا على أنها رمز « لآجنى » وحرص على اشتعالها حتى يزود آجنى وبقيّة الالهة بما تحتاج اليه من قوى لتعمل على خدمته فأصبح « آجنى » في مقدمه الالهة الآرية وعلى رأسها جميعا بعد أن استقر الأمر في الهند للآريين ولم تعد هناك حروب طاحنة بين الغزاة والسكان الأصليين ففوى نفوذ رجال الدين واعطوا أهمية كبرى لطقوس « آجنى » القرابينية واحاطوها بالغموض والتعقيد واحتكروا أداءها وجعلوا من آجنى شاهداً على أفعال الناس جميعا لانه هو الذى يوصل القرابين الى جميع الالهة .. فاعطى تعظيم « آجنى » لرجال الدين هيبة واحتراما بين الجميع فتنافسوا على خدمته وتكونت منهم فئات ، كل منها تقوم بدور معين من عمليات طقوس اشعال نار المواقد وشعائر تقديم القرابين ..

ولقد أخذ نفوذ رجال الدين يشتد شيئا فشيئا حتى استطاعوا ان يتوجوا الاله بريها سباتى Brihaspati - اله رجال الدين الأول - ويجعلوه يمتص صفات اندرا وآجنى معا علاوة على صفاته الخاصة .. فهو اله يجمع بين صفات اندرا المقاتلة وصفات آجنى المبددة للظلام وصفاته الخاصة بانه سيد المصلين ورب تلاوة الأدعية الذى سقن أداء شعائر القرابين ويعلمها لرجال الدين وهو الذى يقسمهم الى فئات يحدد لكل منها دورا خاصا في المراسيم الدينية وبخاصة في الطقوس القرابينية .. فتقدم « بريها سباتى » صفوف الالهة وأصبح على رأس تالوث مقدس مكون من : بريها سباتى .. آجنى .. اندرا (٢٤) وهذا لا يخلو من دلالة سياسية على أن نفوذ الكشاتريا بدأ يضعف أمام نفوذ رجال الدين من البراهمة ، وأن جموع الشعب استكانت لسيادتهم رغم تزمهم الشعائري .. لأنه أهون

Griswold, H. D : op. cit.

(٢٤)

Griswold H. D. : God Varuna in the Rigveda, Ithaca 1910.

(٢٥)

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

النزوة الحيوانية .. الا أنهم جميعا لهم قدرات الهية خارقة ، يعرفون كل شيء ويجب أن يقدسوا وتقدم لهم القرابين .. ولذلك رأى ديانانودا ساراسفاتى Dayanaoda Sarasvati مؤسس جماعة آريا سماج Arya Samaj في القرن التاسع عشر الميلادي كل هذه الآلهة مجرد أسماء مختلفة لاله واحد .. الا ان الوعي الديني بين الغزاة الآريين في عصر رج - فيدا لم يخطر له مثل هذا النوع من التوحيد خصوصا - وانه كان هناك ازدواج الهى بين كل زميلين من الآلهة او بين ذكر وأنثى - كما كان هناك اكثر من ثلوث الهى كثالوث اندرا وبالوث آجنى ، بينما كان يرتبط بفارونا مجموعة من الآلهة الكوكبية (٢٧) وكل هذه الآلهة لم نهتم الا بالأرض والمنافع الأرضية وان تلاوة العبادات وتقريب القرابين لم يهدف الا لطلب طول العمر وابعاد المرض والطمع في التراء من زيادة المحاصيل الزراعية وقطعان الحيوان رغبة في حاة أفضل على الأرض ، وان اشد عقوبة لفارونا لا تخرج عن اصابة المخطيء بمرض أو حرمانه من الحياة الأرضية - بل ان بعض الباحثين يشكون في ان فارونا اله آرى وينسبونوه الى الآلهة السامية التى تأثرت بها ديانة الغزاة الآريين قبل مجيئهم الى الهند عن طريق انصالهم بالفرس وديانتهم التى تأثرت بديانات بابل (٢٨) .

وقد يظن انه يمكن اتخاذ كتب الفيدا الأولى من رج - فيدا وساما - فيدا وياجوش - فيدا وآبارفا - فيدا أساسا رئيسيا لاستخلاص مبادئ الديانات الهندية .. الا انه يلاحظ ان هذه الكتب لا نهتم الا بالحياة الأرضية من دون الحياة بعد الموت وان رجال الدين كذلك يمارسون أعمالا اقتصادية بما يحصلون عليه

أبواب السماء وتير الشمس للكون .. ويوجد أيضا بين الآلهة اله خاص لكل أصحاب حرفة : فالالهة النلاية بهوس Ribhus آلهة الصناعات وهم في الأصل ثلاثة اخوة من أمهر الصناع الذين صمموا وصنعوا عربة « اندرا » الحربية .. وبهذا العمل العظيم اكسبوا قدسية منحتهم قوى خارقة فاستحقوا الثناء والعبادة من الناس والحياة في السماء .. والاله « نواشترى » Twashtri كذلك صانع أسلحة اندرا من السهام والرماح والصواعق الحديدية عبد من أجل مهارته في صناعة الأسلحة .. ولا شك في أن عبادة مثل هذه الآلهة لا تخلو من تمجيد لأصحاب المهن الحربية اما « يرفارا » Urvara سيدة الحقل والاهة الخصب .. « وسيتا » Sita سيدة الحرث والحصاد .. « وبوسان » Pusan الاله الخاص لقطعان الماشية والأغنام .. فتعبد جميعا ويقدم لها القرابين من أجل ما تقدمه للناس من ثروات ومنافع .. (٢٩) .

ان أغلب آلهة رج - فيدا تكاد تستترك في صفات واحدة .. ونحارب جميعا عدوا واحدا هو الشيطان « فريترا » Vritra واعوانه الذين يسببون الجفاف والبرد ويمنعون سقوط المطر ويقضون على الزرع والضرع والنبات والحيوان ، وكذلك تحارب أعداء القبائل الآرية .. وان كان لكل اله صفة غالبية حيث ان اندرا يمتاز بالقوة العسكرية وآجنى بمعرفة اداء الشعائر القرابينية وفارونا بعقاب المذنب وياما بمصاحبة الموتى وبوساس بالسحر الانثوى ، وريبهوس وتواشترى بالمهارة في صناعة المعدات الحربية ويور نارا وسيتا بالمحافظة على الثروة الزراعية وبوشان بالمحافظة على

Griswold, H. D : The Religion of the Rigveda op cit. (٢٦)

Das Gupta S. N. : Philosophy, (Legacy of India), Oxford 1951. (٢٧)

Tarapada Chowdhury : The Vedas. (History of Philosophy: Eastern & Western) (٢٨)
Allen-Unwin, London 1952.

طبقة المقاتلين فوق الطبقات ولكن سرعان ما فوى نفوذ رجال الدين وتنافس البراهمة والكشانيين على السلطة ثم أصبحت طبقة البراهمة في قمة الطبقات .. الا ان البراهمة الذين احترقوا صناعة القرابين وعاشوا مع أسرهم في مساكن المدينة وجمعوا الثروات بما يقدم لهم من هبات وما يأخذونه من رسوم، لم يحاولوا السيطرة على الحكم ورجال الكشانيين فقط وانما حاولوا ايضا ان يخطفوا ما اكتسبه الزهاد والنسك من حسن سمعة في الأوساط الشعبية .. فاذا هناك اضافات عابرة الى القسم الأخير من رج - فيدا تشير الى أهمية الزهد بالنسبة للبراهمة الا انهم لم يستطيعوا التخلص من حياتهم الاجتماعية ومشاكلهم الدينية ولم يستطيعوا كذلك ان يسحبوا ثقة الطبقات الشعبية في الزهاد والنسك .. هؤلاء الزهاد والنسك الذين كثر الحديث عنهم في الأساطير والملاحم وكيف انهم يعيشون في عزلة تامة في كهوف ومغارات لا يمارسون غير المجاهدات والرياضات ولا يأكلون الا ما يجود به عامة الناس عليهم ولا يجمعون المال والضياع والقطعان .. فاذا « بالمهاباراتا » Mahabharata تشيد بذكر الحكيم الزاهد « فيديورا » Vidura رغم انه من أم من طبقة السودا ومجد الأساطير بالزاهد « فاسيشثا » Vasishtha وهم ان أمه كانت عاهرة وكذلك بالزاهد « فياسا » Vyasa مع ان أمه كانت نصيد السمك وبالنسك « باراسارا » Parasara وهو من أصل سودرى .. وان ما اكتسبه هؤلاء الزهاد من رفعة وسمو ونفوذ روى لا يرجع الى نسبهم وحسبهم او أصلهم وجنسهم ، انما يرجع الى زهدهم وتقشفهم وحكمتهم فقط .. ولقد رأى فيهم البراهمة منافسين خطرين فلم يذكرهم في كتبهم واطمانوا الى انهم لا يعيشون

من هدايا ورسوم نظير أداء السعائر (٢٩) ولا نكاد نلمح في النظريات الهندوكية الأصلية التي نكاد تكون من أهم السمات البارزة في الفكر الهندي مثل نظريات الكارما والتناسخ .. أنة اساره الى أى نوع من النشاط او تنبيهاً الى ضرورة العزلة والتنسك والزهد والمجاهدة كوسيلة للطهارة التي تمهد لتحقيق كمال الذات او بلوغ أى ضرب من الوحدة بين الله والانسان والطبيعة .. بل ان الكتب الفيدية الأولى لم تعرف الروح الا على أنها مجرد نفس اذا انقطع ذهبت الحياة ولا أمل لأحد في الحياة الأخرى الا اذا صاحب الآلهة ولا يتم ذلك بعد محاكمة على الآثام والخطايا وانما يتحقق بدوام تقديم انقربين .. الا ان هناك اشارات خاطفه وتلميحات باهتة في الجزء العاشر والأخير من رج - فيدا عن أن النظام الطائفي يسند الى أساس من الولادة لا من الجنس وان الزهد والقرابين معا تفرب الانسان من الآلهة .. اذ تشير رج - فيدا الى ان الانسان الأول بوروشا Punusha اخرج من رأسه أول برهمى ومن ذراعيه أول كشانرى ومن ساقه أول فيسى ومن قدميه أول سودرى (٣٠) وعلى هذا الأساس قسمت اعمال الطوائف الهندية الا انها ادخلت ايضا اللون والجنس في هذا التقسيم فاذا برج - فيدا سخذ من سمره طبقة السودا مدعاة لأن يجعلها في ادنى الطبقات .. بينما في الأساطير الشعبية وخاصة في المهاباراتا اساره الى ان البراهمة شقر والكشانيين راحمر والقيسا صفر والسودا سمر (٣١) مما يدل على ان هذا التقسيم ما وجد الا لأن هناك اجناسا بشرية مختلفة قد وفدت على الهند من مختلف الجهات التي تحيطها واستقرت فيها وحاول كل جنس منها محافظة على كيانه تكوين طبقة خاصة به .. ولقد استغل الفزاة الآريون هذا التقسيم وتعالوا على بقية الطبقات وجعلوا

Oldenberg, H. : op. cit.

(٢٩)

Sen, S. M. : Hinduism, Penguin, London 1961.

(٣٠)

Hutton J H. : op. cit.

(٣١)

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

.. وتضم كذلك تعليمات بخصوص تقسيم رجال الدين الى فئات يحدد لكل منها نوع معين من الطقوس ، فمنهم المنشدون لترانيم رج - فيدا ، ومنهم المشعلون لمواقد نار آجني ومنهم المقربون للقرايين ومنهم المتخصصون في الشعائر الجنائزية وغير ذلك من الفئات انني تتعرف على أنواع أخرى من المراسيم الدينية عند الولادة والزواج (٢٢) .

ولقد ظهرت كتب البرهمانا فيما بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد بعد أن توالى غزوات أخرى من الآريين الذين امتد نفوذهم الى حوض نهر الجتجز ، وكان الكثيرون يجهلون التعاليم الفيدية أو أصبحت الكتب الفيدية الأولى لا تلائم تطورات العصر في وقت بدأ يشتد فيه نفوذ رجال الدين ويلعبون دوراً هاماً في توطيد النظام والسيادة على الجماهير عن طريق دعوتهم الى حسن أداء الشعائر الفيدية والاهتمام بتقديم القرابين حرصاً على تجنب أذى القوى الخفية التي تصيبهم بالمرض وتنزل بهم الموت ، وتحدث الجفاف وتमित الزرع والضرع وتنشر المجاعات والابوثة كما تلقى بهم في غياهب العالم السفلى المظلم بعد الموت وتحرمهم من الصحة وطول العمر والعودة الى الحياة بعد الموت أو من البقاء في حلبة الآلهة (٢٣) .

وأضافت كتب البرهمانا الهأ جديداً الى آلهة رج - فيدا الثلاثة والثلاثين هو الآلهة براجا - باتي Praja-Pati فأصبح الآلهة الرابع والثلاثين الفيدى الذى يتصف بصفات تكاد تجمع بين مختلف صفات الآلهة خصوصاً صفات الآلهة « اندرا » اله الحرب والآله « آجنى » اله القرابين .. والآلهة براجا - باتي هو الآلهة الخالق الذى خرج منه العالم عن طريق الشعائر والقرابين كذلك من طريق

في المدن وأن سلطانهم لا يتعدى الغابات ولا يقوى على الصمود امامهم فازدادوا تمسكاً بالشعائر الدينية وبحرفية الطقوس القرايينية غافلين عن قدر هؤلاء الزهاد الذين ظهروا من بين سكان الهند الاصليين الذين طردهم الغازى الآرى الى الجبال والغابات .. اذ أنهم استطاعوا بفضل أساليبهم الروحية ان يجذبوا الكيرين الى صوامعهم والتف حولهم المريدون يستمعون الى تعاليمهم ويتخذونهم قدوة يقتدون بها واعتبروهم بمثابة المرشدين والموجهين .. الا انه لم يكن لهم أي خطر سياسي او اقتصادي لأنهم لم يكن لهم مآرب في السادة والحكم والثروة وفضلوا الزهد على كل شيء .. ومع ذلك فان هذا الزهد كان من أعظم القوى التي استطاعت ان تقهر الغازى الآرى ..

ولكن بينما كان الزهاد الأوائل يهيمنون على وجهوهم في الجبال والغابات لايهتمون بتجميع أفواهم وتنظيم تعاليمهم بل تركوها نداول كالأقوال المأبورة بين الأوساط السعبة وغالبا باللفات العامية .. كان البراهمة يهتمون بتلقين كتب الفيدا الأولى من جيل لجيل وندرب ابنائهم وتلاميذهم على حسن أداء مختلف أنواع الشعائر حريصين أشد الحرص على احتكار تداولها بين أبناء البراهمة .. بل ان ما وجد في هذه الكتب من غموض وإبهام واقتضاب حثهم على وضع مجموعة أخرى من الكتب تناولت الكتب الفيدية الأولى بالشرح والتفسير والتعليق بغرض التوضيح وتقريب المفاهيم المتعاقبة فكانت كتب البرهمانا Brahmana التي يمكن ان تعتبر المجموعة الثانية من الكتب الفيدية . وقد وضعت أساساً لتتضمن توجيهات وارشادات تكفل صحة انتساب الترانيم الفيدية سواء في النطق أو النغم دون لحن أو نشاز وحسن أداء المراسيم الفيدية المعقدة وقرب القرابين المتنوعة بكل دقة دون عثر أو تخط

- Smith, F. H. : **Outlines of Hinduism**, Epworth, London 1934. (٢٢)
Macdonell A. A. : **Vedic Religion** (Hastings Ency, of Religion and Ethics) (٢٣)
Vol. XII New York 1928.

الفرد في يوبانيشاد لا تكاد نلمح لها أثراً في رج - فيدا أو برهمانا .
.. نظريات تجسد الاله في الانسان او اتحاد الانسان بالله او وحدة حقيقة الله والانسان والطبيعة في يوبانيشاد لا تقوى نصوص الكتب الفيدية الاولى والثانية على افرازها في اية صورة من الصور الباهتة ..

فهل ظهرت كل هذه النظريات بدون مقدمات وفجأة في كتب اليوبانيشاد ودون أن يكون لها سند واضح في الكتب الفيدية التي سبقتها ؟ ان الكتب الفيدية وضعها أصلاً الفزاة الآريون فهي لا تنم الا عن تفكيرهم وتعاليمهم وأسلوب حياتهم الدينية .. ولقد فرضت بقوة الفزوة على جماهير الشعب الهندي دون نظر لتعاليم هذا الشعب .. واستطاع رجال الدين بما اكتسبوه من نفوذ على مر الأجيال أن يلزموا الجميع باحترام هذا الدين وتنصيبه الدين الرسمي للدولة الذي يجب أن يزاوله الجميع وتحافظ الدولة على كيانه من أى تهديد يأتي من دين آخر ، حتى ولو كان دين السكان الأصليين من الهنود ، وأن من لا يؤدى شعائره أو لا يقدم القرابين لالهته يعد مارقاً يستحق الاحتقار والمهانة ولا بد أن يفرغ الكثير منهم بدينهم الى الجبال والغابات .. ولا بد أن تمجد الأساطير الشعبية هؤلاء الفارين بدينهم وبتعاليم الهند الأصلية .. ولكي نعرف شيئاً عن دين السكان الأصليين ، أحسب انه لبس أمامنا الا تراث الأدب الشعبي للهنود الذي يتركز في الأساطير والملاحم .. فالتراث الشعبي يتداول عادة باللفات العامية ولا تحول دون سعة انتشاره أية قوى غاضبة ، لأن الآداب الشعبية تملك القدرة على التشكل والتلون بكل لون وكل عنصر وتعرض انتاجها بالصورة التي ترضى العامة والخاصة .. ولذلك فلنفس نفهم التطور الفكرى في يوبانيشاد يجب أن نلجأ الى الآداب الشعبية

المجاهدات (٢٤) التى أشار إليها الجزء الأخير من رج - فيدا ، وتعليقات « برهمانا » عليها تكاد تكون اشارات عابرة لم يهتم رجال الدين بممارستها لأن البراهمة أقاموا في المدن ونزلوا في مساكن فاخرة وعاشوا حياة اجتماعية لا تخلو من رفاهية وترف وهي لا تتناسب مع حياة المجاهدة التي تتطلب ترك المجتمعات والتزام العزلة في أمكنة نائية .. واهتمام رجال الدين الشكلى بالمجاهدات لا شك في أنه يشير الى أن هناك وضعاً اجتماعياً أعطى للزهاد والنسك كشيء من الاعتبار والتقدير الا أنه لم يصل الى الحد الذى يجعل تعاليمهم تقف وجها لوجه امام التعاليم الفيدية البرهمانية ..

٢ - الفكر اليوبانيشادى

يرى الباحثون في الفكر الهندي القديم أن كتب اليوبانيشاد Upanishads هي الكتب الفيدية الثالثة .. وانها نهاية تطور الفكر الفيدى رغم ما بين كتب اليوبانيشاد والكتب الفيدية الأخرى من اختلاف أساسي في أصول الفكر الفلسفي الديني .. وقد حاول هؤلاء الباحثون أن يلتمسوا أسس تطور الفكر الهندي ابتداء من رج - فيدا الى يوبانيشاد دون جدوى ولم يجدوا غير اشارات سريعة غامضة عابرة يشك في أنها محرفة وموضوعة تحتاج لتأويلات مفتعلة حتى يمكن أن تعتبر أصلاً من أصول الفكر اليوبانيشادى .. ان الروح في اليوبانيشاد ليست الا مجرد نفس في رج - فيدا والبرهمانا .. وان الله المهيمن على الكون في اليوبانيشاد يصل الى ثلاثة وثلاثين في رج - فيدا وأربعة وثلاثين في برهمانا .. ان فيض الكون عن وحدة الحقيقة في اليوبانيشاد لا نجد له الا اشارات مادية عن خلق العالم أو خروجه من هذا الاله أو ذلك في رج - فيدا أو برهمانا .. نظرية التناسخ حسب الكارما Karma أى أفعال

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

الأولى والثانية يشهد بان الشعب الهندي أخذ يخلص من رواسب الاستعمار الآري ويستعيد حيويته الفكرية ويفرض اتجاهاته الروحية ويفزو الفكر الآري ، ومن هنا أصبحت تعاليمه الأصلية نجد لها صدى في قلوب الجميع عن طريق الأدب الشعبي ..

والراماياتا والمهاباراتا عبارة عن خليط متراكم من الأقاصيص والحكايات والروايات قد تكون خيالية أو لها أساس من الواقع ، وقد وضعت على مر الأجيال حسب الظروف والأحوال ، ويمكن أن نتعرف فيها على مشاعر وأفكار وسلوك الشعب الهندي من خلال حياة الهنود الاجتماعية والاقتصادية والحريية والثقافية والدينية ، مع معرفة العادات والتقاليد والعقائد السائدة ، ولذلك فإن « الراماياتا والمهاباراتا » نضمان حشداً كبيراً من الأفكار والفلسفات والتعاليم التي تجمع بين الديانات الآرية والديانات الشعبية وبين حكمة الزهاد ومادية الخارجين عن الأديان (٢٨) ويجرى فيهما مختلف التيارات الفكرية والدينية التي تسربت اليهما من كل جانب فوجد الجميع فيهما سنداً تاريخياً شعبياً يدعم تعاليمهم ويعطي لها صبغة القدم ..

وتعلو « الراماياتا » مسحة خلقية رقيقة اذ يقبل راما تنفيذ وعد أبيه العجوز لزوجه بان يستجيب لاي طلبين تختارهما فاخترتا تنصيب ابنها « بهاراتا » Bharata حاكماً ثم نفى « راما » Rama خارج البلاد في الغابات والجبال لمدة أربعة عتر عام (٣٩) في يوم توليه الحكم ، فانصاع

ما دامت الكتب الفيدية لم تسعفنا في هذا المجال .. وقبل أن نتعرض للفكر اليوبانيشادي يجب أن نتلمس أصوله في الملحمتين الكبيرتين للهند وهما « الراماياتا والمهاباراتا » رغم ما يقال من أنهما قد وجدا في عصر متأخر عن عصر يوبانيشاد ..

ان ملحمتي « الراماياتا والمهاباراتا » نعدان من أقدم الملاحم الشعبية المعروفة وان كان هناك اختلاف حول بدء تكوينهما ولكن يكاد يكون هناك اتفاق على أنهما قد جمعتا فيما بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد (٣٥) أي تقريباً في نطاق نفس الفترة التي جمعت فيها برهمانا ويوبانيشاد ، وان اعتبرت رج - فيدا أقدم الجميع لأنها لا تخلو من اشارات قليلة الى الآداب السبعية التي وجدت قبل العصر الفيدى الآري ، الا أنها لم تعط لها من الأهمية ما أعطته للديانات الآرية .. وهذه الاشارات القليلة تنم عن انه كان هناك آداب شعبية أقدم من رج - فيدا (٣٦) انتشرت أول الامر بين الآريين لأنها كانت تتداول بلغات شعبية ولهجات عامية (٣٧) ولأنها أول ما عرفت باللغة السنسكريتية جمعت في صورة تناسب عصر القرون التي بين الثامن والخامس قبل الميلاد .. فكانت حدائنها وتعابيرها اللغوية تتمشى مع أحداث هذا العصر وأسايب حياة أهله ولغتهم مع احتفاظها بأصل الفكر الهندي الذي تفلب عليه النزعات الروحية ، وهذا يقودنا الى الاعتقاد بأن الراماياتا والمهاباراتا أقيمتا على آداب شعبية هندية أصيلة أقدم منها بل أقدم من كل الكتب الفيدية .. كما أن ظهورهما بما تحويانه من دعائم روحية لا نكاد نعر لها على أثر في مجموعات المؤلفات الفيدية

- | | | | |
|------------------------------|---|--------------------------------------|--------|
| Jacobi, H. | : | Das Rarayana, Bonn 1893. | (٣٥) |
| Sen, S. M. | : | op. cit. | (٣٦) |
| Barth, A. | : | The Religion of India. Boston 1882. | (٣٧) |
| Masson-Oursel, P. and Others | : | op. cit. | (٣٨) |
| Shudha Mazumdar | : | Ramayana Bhavan's Book, Bombay 1953. | (٣٩) |

رفض الكوروس عودتهم فقامت الحرب بينهم التي لم تبق الا على الاخوة باندوس الخمسة وكريشنا ومات جميع الاخوة كوروس وتولى زعيم باندوس أرجونا ، الحكم واحفاده من بعده ..

يلاحظ في هاتين الملحمتين اشارات عميقة لم تمنح من الوعي الهندي ، عن النفي والطرد من البلاد الى الغابات والجبال .. وكيف أن الذي ينفي عادة هم الأبطال السمر .. وكيف أنهم يجاهدون في سبيل العودة .. وكيف أنهم ينتصرون في النهاية بالحكمة .. وهي اشارات تدل على ما للفرو الآرى ومطاردته للسكان الأصليين في الهند من أثر غائر في الفكر الهندي ترك ملامحه على الآداب الشعبية وعلى أن حكمة سكان الغابة هي التي تنتصر دائماً على قوة سكان المدن .. وكيف أصبح راماً وكريشنا الاسمران تجسدين للاله فشنو Vishnu ... وكيف حولت حياة الغابة الاخوة باندوس الذين عرفوا بالشجاعة والمهارة العسكرية الى حكماء يفضلون الحياة الروحية .. وأن الشيطان رافانا فقط هو الذي يقلق زهاد الغابة ويشير مخاوفهم ويفريهم بتسرك الغابة حتى يصرفهم عن التعبد والتأمل والبحث عن الحكمة .. وكل ذلك يصور الدور البطولي للزهاد وكيف يحاربون الشياطين والأهواء وينتصرون بحكمتهم على مختلف أنواع القوة والقهر ويحولون الحكام العسكريين الى زهاد لا يتسلحون بالحكمة وينتصرون على الأرض ويصبحون تجسيدات للاله .. بل ان نزعة التشاؤم التي صبغت الفكر الهندي بعد الكتب الفيدية الاولى والثانية (٤٤) انما ترجع الى

الأب الكهل « دازاراتا » Dasaratha لفيرة زوجته كايكاي Kaikayi وأطاع « راماً » أباه وقبل النفي وخرجت معه زوجته المخلصة « سيتا » Sita بينما رفض بهاراتا الحكم ووضع حذاء راماً على العرش لحين عودته بعد انقضاء مدة النفي ، والملحمة تصور المصاعب التي واجهها « راماً » في المنفى وانباء تجواله في الغابات وتنقلاته بين الجبال وكيف حاربه « رافانا » Ravana الشيطان الشرير الذي طمع في زوجته « سيتا » وكيف اخلصت سيتا لراماً رغم مختلف مغريات رافانا (٤٠) الذي استطاع راماً ان يقضى عليه في النهاية ولكن الاقاويل انتشرت حول اقامة « سيتا » في قصر رافانا فألقت سيتا بنفسها في نار آجني فلم تحرقها وتؤكد الجميع من اخلاصها وعفتها وأن رافانا الذي كان يقلق النساء والزهاد في الغابات لم يستطع ان يفري سيتا الوفية (٤١) وعودتها مع راماً واستقبال المواطنين لهما وتولي راماً الحكم ..

بينما الصراع في المهاباراتا يدور بين ابناء العم كوروس Kaurus وباندوس Pandus حول الحكم .. اذ لما تنازع ابناء العم على الحكم استطاع الكوروس بالفتس في النرد أن يخدعوا الباندوس وينفهم خارج المملكة (٤٢) لمدة ثلاثة عشر عاماً واجبروهم على الحياة في الغابات وسكنى الجبال ، وتصور المهاباراتا الصعاب والمشاق التي واجهتهم في المنفى وكيف ان الاخوة باندوس الخمسة تزوجوا فتاة واحدة هي الاميرة دروبادى بعد صراع مرير بين أرجونا Arjuna والامراء (٤٣) ولما انتهت مدة النفي وطالب الباندوس بالعودة

- (٤٠) ChandrasekharaAiyer, N. : Valmiki Ramayana, Bhavan's Book, Bombay, 1954.
(٤١) Tarapada Chowdhury : The Ramayana. (History of Philosophy: Eastern and Western) op. cit.
(٤٢) Raja Gopal Achari, C : Maha Bharata. Bhavan's Book, Bombay, 1953.
(٤٣) Steel, F. A. : A Tale of Indian Heroes, Hutchinson, London, 1923.
(٤٤) Dutt, R. C. : The Ramayana and the Mahabharata, Everyman, London, 1953.

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

والسياسية ونكشفان عن حكمة الهنود وفلسفاتهم وأساليبهم في المجاهدة في غير ترتيب أو نظام وفي قوالب مهوشه تخلط بين المتناقضات فان ما يسودها من لمحات روحية كان دائما مصدر الهام لكثير من الشعراء والحكماء على مر الأجيال يجدد من حيوية المفاهيم الهندية الأصيلة . . بل يمكن أن تعتبر كتب اليوبانيشاد قد استلهمت أيضا هاتين الملمحتين وعرضت أصولهما الفكرية في قالب أكثر دقة وتنظيما وأعمق وأوضح بحيث يجب أن نعدهما من المصادر الأولى للديانة الهندوكية التي مهدت لظهور كتب اليوبانيشاد وما أتى بعدها من مذاهب هندوكية متطورة لان الغزاة الآريين لم يهتموا بتجميع تعاليم السكان الأصليين الذين كانوا هائمين في الغابات مشغولين بحياتهم الصعبة عن أي شيء آخر وركز الغزاة اهتمامهم على تعاليمهم الدينية وأعطوا لها مزيداً من السيادة والنفوذ ، فطفت الديانة الواحدة على الديانة الأصلية التي لم تجد متنفساً فيما بعد الا في الآداب الشعبية التي لم تتداول في أول الأمر الا باللغات الشعبية واللهجات العامة وكان انتشارها محصوراً في نطاق ضيق وما بدأ يتسع انتشارها الا بعد أن استطاع السكان المنفيون أن يستقروا بصورة أو بأخرى . . هنا وهناك . . واستطاع زهاد الغابة أن يجدوا آذاناً صاغية بين افراد الشعب خصوصاً هؤلاء الذين ضاقوا ذرعاً بترمت رجال الدين وجشعهم في طلب الهبات والقرايين . . وما أن بدأت الآداب الشعبية تترجم الى اللغة الرسمية الآرية « اللغة السنسكريتية » حتى حاول رجال الدين أن يفسحوا مكاناً لهم فيها ويضيفوا اشارات اليها في الكتب الفيدية رغبة في امتصاص تعاليم هذه الآداب من ناحية وكسبها لعاطف الجماهير من ناحية أخرى . . ثم صاغوها في قوالب تسير عصورهم سياسياً واجتماعياً فتسربت الآلهة الفيدية والشعائر الفيدية الى الرامايانا والمهاباراتا . .

فاذا أردنا أن نفهم روح الهند الحقبة يجب

ذلك النفي الذي دفع الهنود الى أن يهيموا على وجوههم بغير مأوى في الغابات ويتعرضوا للعواصف والأعاصير والمجاعات والابوثة والموت بالجملة . . فلا شك في أن هذا النفي الجماعي لعب دوراً كبيراً في غرس النزعة النشأومية في العقلية الهندية . . ولا جدال في أن حياة النقش في المنفى فجرت نزعات الهنود الروحية وطورتها . فنجد في الملمحتين أن قضايا التناسخ والكارما ووحدانية الكون وتجسيد الآلهة في الانسان قد تم وصفها على أسس تختلف اختلافاً كلياً عن أسس الديانة الفيدية وإن الزهد والتنسك واعتزال الحياة والتأمل بطلب الحكمة والطهارة من أجل الاندماج في الله لا نكاد نجد لها الا اشارات دخيلة في رج - فيدا لا تنسجم مع بناء الدين الفيدى مما يدل على انها اضيفت اليه اضافة كمية في زمن يعد النقص في الأفكار الروحية نوعاً من التخلف الديني . . . وان كان يوجد في الرامايانا والمهاباراتا ما يفيد باهمية معرفة كتب الفيديا . واداء الشعائر لآلهة رج - فيدا قد يرجع الى محاولات شعبية للتكيف بالحياة الدينية السائدة والحرص على التوفيق بين جميع الاتجاهات العقائدية . .

ولذلك لا يجب أن ينظر الى الرامايانا والمهاباراتا على أنهما مجرد ملمحتين من الآداب الشعبية دون أن نهتم بتحليل ما يدور فيهما من حوادث وما ننم عنه من تقاليد وما تشير اليه من مذاهب ونظريات وما ينبعث منها من قيم ومبادئ اذا أردنا فعلاً أن نفهم تطور الفكر الهندي على أسس تفكير السكان الأصليين الذي احاطته الأفكار الآرية بكثير من الضباب - ويمكن أن يوضح لنا سبب تلك الطفرة الفكرية بين مادية الديانة الفيدية وتمسكها بالشكليات العقائدية وروحانية اليوبانيشاد وانطلاقها من القيود المادية . .

فاذا كانت الرامايانا والمهاباراتا تضمنا تعاليم الهنود وعاداتهم وتعرضان مختلف اتجاهات حياتهم الاجتماعية والفكرية

الفيدية انما وضعها حكماء الغابة الذين لا يعرف منهم الا القليل مثل ياجنفاالكيا Yajnavalkya أو أودالاكا Uddalaka (٤٨) وان كان البراهمة يدعون أنها وحي من السماء . . ومعنى كلمة يوبانيشاد غير واضح أو محدد فان كلمة « يوبا » Upa معناها « قريب من » وكلمة « ساد » Shad معناها « يجلس » فقد يقصد بكلمة « يوبانيشاد » الجلوس بالقرب من المعلم بهدف تلقي تعاليمه في جلسة خاصة سرية (٤٩) وذلك يوحى بان تعاليم اليوبانيشاد في أول الأمر لم يكن يسمح لها بحرية التداول أو ينم عن حرص من الحكماء والزهاد على عدم نشر هذه التعاليم الا لمن يوثق فيه من المريدين والتلاميذ والأتباع في جلسات خاصة . .

وان كانت تعاليم اليوبانيشاد لم تعرض في نسق فلسفي منطقي أو في بناء مذهبي بحكم التكوين (٥٠) وان كانت لا تعبر الا عن مجموعة من الاقاصيص والخبرات والتجارب الروحية أو نظريات رويت خلال حكايات بطريق الحوار . وتنقل شفاهاً من فرد لفرد . . ولكنها مع ذلك تعد أيضاً محاولة هامة لنجميع مختلف الاتجاهات الفكرية والدينية في الهند . . لقد حاولت التوفيق بين تعاليم الهندو الأصليين التي لا شك في انها استمدت أصولها من الأساطير الهندية الأكثر منها قدماً وبين التعاليم الفيدية التي جلبها الغزاة الآريون بعد تنقيتها من الشوائب التي تتنافى مع أصول الفكر الهندي (٥١) ، ذلك لأنها توطدت مع مرور السنين في النفوس وأصبحت اتجاهاً من

أن نبدا بدراسة آدابها التسعبية القديمة من ملاحم وأساطير فانها هي المدخل الحق لكتب اليوبانيشاد التي تعد من أعظم ما انتجته القريحة الهندية في عالم الفكر الديني والفلسفي (٤٥) ولذلك ركز المفكرون المحدثون من الهند على دراستها لفهم الدبابة الهندوكية الأصلية وأعرضوا عن الكتب الفيدية الأولى لما تضمنه من خرافات وما تدعو اليه من ونيية (٤٦) .

لا جدال في أن كتب اليوبانيشاد تمثل عصراً جديداً للفكر الهندي بخلف اختلاف كلياً عن العصر الفيدى . . وان اعتبار رجال الدين كتب اليوبانيشاد بمثابة كتب المرحلة الأخيرة للعصر الفيدى فيه كثير من المغالطة لأن ما تضمنه هذه الكتب من تعاليم نرفض الشعائر والقرايين أساس الديانة الفيدية ومن نظريات لا أصل لها في رج - فيدا يدعو الى القول بأن كتب اليوبانيشاد مستقلة عن كتب الفيدا وانها بداية نهضة فكرية جديدة ظلت لسبب أو آخر مطموسة لا يسمح لها بأن تبرز وتوضح وتسود . .

وبدء ظهور كتب اليوبانيشاد لا يمكن تحديده مثله في ذلك مثل جميع الكتب الفيدية والملاحم ولذلك ذهبت الآراء الى انها ظهرت أول ما ظهرت فيما بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد وحتماً قبل ظهور بوذا لأنه تأثر بها (٤٧) ولم يضع رجال الدين كتب اليوبانيشاد ولم تصدر عن كهنة الآلهة

- | | | | |
|-------------------|---|---|--------|
| Sushil Kumar | : | Maha Bharata (History of Philosophy Eastern & Western) | (٤٥) |
| | | op. cit. | (٤٦) |
| Barth, A. | : | Religion of India | (٤٧) |
| Carpenter, M. | : | Last days of Rammohun Roy | (٤٨) |
| Bouquet, A. C. | : | Hinduism, Hutchinson, London 1948. | (٤٩) |
| Mahadevan T. M. P | : | The Upanishads. (History of Philosophy Eastern & Western) | (٥٠) |
| | | op. cit. | (٥١) |
| Schweitzer, A. | : | Les Grands Pensours De L'inde, Payot, Paris 1962. | (٥١) |
| Sen, K. M. | : | op. cit. | |

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

واحدة وذلك لا يتم الا بعد اعتزال الحياة والتزام الزهد والتقصيف والتأمل بحثاً عن حقيقة الوجود حتى يدركها ويؤمن بها (٥٣) .

فأله « برهمن » هو الوجود الحق الواحد ينبثق في مختلف محتويات الوجود . . لا يوجد شيء الا ويتجلى فيه برهمن . . وعلى الانسان ان يبدأ بمعرفة الله الكامن في أعماق ذاته وفي غيره من الناس . . ويعمل على أن يعرف الله في كل شيء يقابله ويجاهد من أجل ان يكشف عن الله في مزيد من الأشياء دون توقف حتى يدرك أنه هو والله والأشياء حقيقة واحدة . . وهنا يكون قد حقق ذاته وبلغ أعلى مرتبة من الكمال وهي مرتبة الألوهية (٥٤) الا ان هذه المرتبة تحتاج لجهد روحي متواصل شاق طويل لا يمكن ان يتم انجازه في حياة واحدة او اكثر نظراً لأن كل فرد عرضة للخطيئة ولكي يحقق الانسان كماله لا بد أن يمر بعدد عديد من الحيوانات فكانت نظرية التناسخ التي تزعم أن الانسان يولد بعد كل موت في حياة جديدة « ٥٥ » وتستمر هذه الولادات في سلسلة من الموت والولادة لا تنتهي الا بتحقيق كمال الذات . . وفي كل ولادة جديدة يتشكل المرء في صورة حياة معينة حسب أعمال كل فرد في حياته السابقة . . فكانت نظرية الكارما Karma (٥٦) التي مؤداها أن أفعال الانسان هي التي تحدد نوع حياته المستقبلية فان كانت أفعاله فاضلة بخيرة كانت حياته الآتية أفضل من حياته الداهية وان كانت أفعاله شريرة كانت حياته التالية أخط من حياته السالفة . . ولذلك كان تناسخ الأرواح في أجساد البشر وأجساد الحيوان وسيقان النبات حسب الكارما أي

انجاهات الفكر الهندي ولا سبيل للتخلص منها أو التنكر لها وان اعترضت على ما تضمنه من خرافات وتصورات خيالية ودعت الى التحلي من الترفب الحر في أداء الشعائر ورفضت تفريب القرابين . . ويكفي كتب اليونانيين انها بعثت من جديد الفكر الهندي الاصيل في قالب روحي عميق يدعو للتأمل والتطور ولا يحبس الفكر الديني ولا يعطي لكهنته حق السيطرة على العقول . .

★ ★ ★

ان كتاب اليونانيين ليسوا فلاسفة من أصحاب المذاهب انما هم حكماء ومعلمون سجلوا ما توصلوا اليه بالحدس في قصص بدأ عادة بدهية روحية مثل « الكل برهمن » Brahman أو « لا يوجد نعد هنا » تدعو لحوار يصاغ في أسلوب شاعري رمزي مجازي يكثر من التسيبهاات والكنائيات مما جعل فهمها شاقاً وتفسيرها عسيراً وأتاح الفرص لتأويلات مختلفة استمرت منذ القدم حتى وقتنا الحاضر وأدت الى نظريات فلسفية كثيرة الا ان اختلافاتها لا تتناول غير التفاصيل الجزئية . أما الهيكل العام لنظرية اليونانيين فليس هناك اختلاف حوله ويتخذ اساساً لكل تفكير هندوكي (٥٢) والاتجاه السائد في فلسفة اليونانيين يؤكد أن برهمن « الله » كامن في أعماق « الروح » وفي مختلف اجزاء الطبيعة . . وان حقيقة الوجود واحدة وان على كل انسان يريد الخلاص من عذاب الحياة وتوالي الولادات في الأرض ان يبرز الله الكامن في ذاته وفي الأشياء ويصير هو والله والأشياء حقيقة

Thomas, F. W. : Language and Early Literature (Legacy of India) op. cit. (٥٢)

Hiriyanna M. : op. cit. (٥٣)

Deussen, P. : Philosophy of the Upanishads, Edinburgh 1906. (٥٤)

٥٥ - عبد العزيز محمد الزكي : اثر عقيدة تناسخ الأرواح في حياة الهنود : مجلة الكتاب . دار المعارف . القاهرة - ابريل ١٩٥٢

Hiriyanna M. : The Essentials of Indian Philosophy, Allen-Unwin, London 1949. (٥٦)

تشملها جميعا ويصير هو والله ومحتويات الكون حقيقة واحدة . . بذلك يتخلص من التناسخ والكارما وعذاب الحياة (٥٩) .

وبلاحظ أن طريق الخلاص اليوبانيشادى يقوم على العزلة والزهد والتأمل وليس فيه مكان لآلهة رج - فيدا . . مع ذلك فان هناك اشارات وجدت في بعض كتب اليوبانيشاد تذكر أن طريق الحقيقة يجب أن تقترب بمعرفة تعاليم الكنب الفيدية علاوة على تعاليم اليوبانيشاد (٦٠) وكل ذلك يشير الى أن هناك محاولات بذلت من لدن رجال الدين من البراهمة لتتسرب بعض التعاليم الفيدية الى كتب اليوبانيشاد حتى تمتص هذه الكتب وتجعلها امتدادا لكتب الفيدا وتزعم في آخر الأمر أنها تعبر عن نهاية الفيدا ، وأحسب أن اصحاب كتب اليوبانيشاد اضطروا لقبول التعاليم الفيدية حتى لا تلقى في وجوههم تهم الكفر والمروق وارتضوا نوعا من التوفيق يحافظ على تعاليمهم . . ولما كانت كتب الفيدا واليوبانيشاد لم تدون بعد وتداول شفاهيا كان المجال متسعا أمام رجال الدين لاضافة تعاليم من اليوبانيشاد الى الفيدا واضافة تعاليم من الفيدا الى اليوبانيشاد حتى يرى الجميع كيف أن لليوبانيشاد أصولا في الفيدا وكيف أن الفيدا ليست منقطعة الصلة باليوبانيشاد . . الا أن هذه الاضافات لا يمكن أن تنكر من الواقع شيئا وهو أن روح التعاليم الفيدية الشعائرية القرابينية تخالف كل الاختلاف روح تعاليم اليوبانيشاد في العزلة والزهد والتأمل . . وأن هناك نعرات ظهرت في القرن التاسع عشر

حسب الأفعال (٥٧) ولا سبيل للخلاص من تتابع الولادة والموت ومعاناة عذاب الحياة الأرضية في أى صورة من الصور الا بمعرفة الحقيقة الاولى . . بطريق الخلاص يبدأ في العمل على التخلص من الانانية وحب المصلحة الذاتية والرغبة في النفع الشخصي والتفوق المادى أسس كل شر يحجب الحقيقة ولا يتم ذلك الا بعد أن يمر طالب الخلاص بمراحل أربع (٥٨) يدرب خلالها على كيفية التخلص من الانانية . . في المرحلة الاولى يبدأ الشاب حياته كمريد يرافق الزاهد المتنسك ويتلقى منه العلم . . وفي المرحلة الثانية يتزوج حتى يصبح مسئولا عن أسرة وينجب اطفالا ويصير أبا . . وفي المرحلة الثالثة يعيش هو وأسرته في الغابة بعيدا عن المدينة أو القرية . . وفي المرحلة الرابعة والاخيرة يعتزل الحياة والناس ويتبعد حتى عن أسرته ويعيش في عزلة تامة زاهدا متنسكا منقطعاً لتأمل الحقيقة لا يشغله أى شاغل عن بلوغ هذه الحقيقة . . والهدف من المرور بالمراحل الأربع أن يبدأ اليوبانيشادى بتلقى تعاليم اليوبانيشاد على يد استاذ متمكن يجيد معرفة هذه التعاليم ويتقن تعليمها للغير ثم يأخذ في التفكير فيها حتى يستوعبها استيعاباً عميقاً وفي هذه الفترة لا يحتاج لعزلة مطلقة ويجب أن يعرف المسؤولية ويتحمل اعباءها في نطاق الأسرة والعمل ومتى أحس أنه في حاجة الى التأمل الحر يجب أن يتخلص من كل ما يربطه بالحياة ويعوق هذا التأمل حتى يصل في النهاية الى حقيقة الوحدة ويحقق كمال ذاته ولا يشعر بأى نوع من التفاير أو الاختلاف بين الموجودات ويدرك أن هناك وحدة

٥٧ - عبد العزيز محمد الزكي : عقيدة تناسخ الارواح : مجلة الثقافة عدد ٧٠٢ - لجنة التأليف والترجمة والنشر .
القاهرة - يونية ١٩٥٢ .

Zimmer, H. : **Philosophies of India** Routledgs & Kegan, Paul London 1951. (٥٨)

Radhachrishnan, S. : **Hinduism.** (Legacy of India) op. cit. (٥٩)

Muller, F. M. : **The Upanishads.** Oxford 1926. (٦٠)

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

مكنهم من اعلان تعاليمهم التي جمعت فيما بعد في كتب اليوبانيشاد التي سارع البراهمة الى احتضاتها ونسبها للفيدية واعتبروها موحى بها من السماء وتجاهلوا أصحابها من الزهاد والحكماء الذين عرفوا بالتواضع وتجنب النزاع مع رجال الدين او السلطات الحاكمة وبرك تعاليمهم لتنتشر في الغابة دون ضغط او الحاح فتسربت من الغابة الى المدينة واخذت تبث في تعاليم الفيدية شيئاً فشيئاً حتى استطاعت روحية الغابة ان تنتصر على خرافة المدينة دون قتال وتمتص بعاليم الفيدية ونفقتها كل مقوماتها الاسطورية والمادية وتبرز تعاليمها الروحية الاصلية التي بهرت جميع العقول .. فرغم أن أغلبية هؤلاء الزهاد المعلمين لا ينتسبون الى البراهمة او الى الكشاتريا بل ان كثيراً منهم من الفيسيا والسودرا فان البراهمة سرعان ما استولوا على هذا التراث وادعوا انهم المسؤولون عن صيانتة وتعليمه .. وأحسب ان هذا أعظم انتصار للفكر الهندي الاصيل على الفكر الآري الدخيل ..

الا أن تعاليم اليوبانيشاد وما تدعو اليه من حياة العزلة لا تخلو من سلبية ومن اعتبار الأرض مكان عذاب وآلام ولا نجاة منها الا بالمجاهدات والرياضات لا تخلو كذلك من نظرة تشاؤمية تتبسط الهمم الانسانية مما دعا الباحثين الغربيين في الفكر الهندي الى اتهام العقلية الهندية بالميل للنزعات السلبية التشاؤمية التي تجعل الهنود يعرضون عن العمل والاشتراك في النشاطات الاجتماعية والاقتصادية .. ولا شك في أن الوعي الهندي ذاته أحس بهذه المفاهيم حين أدرك أنه اتخذ من الزاهد المعتزل للحياة في ركن ناء بعيد عن المجتمعات في الغابة المشل الأعلى للانسان ويشهد على ذلك تلك البلبلة الفكرية التي المت بارجونا وهو مقبل على قتال الكوروس في كتاب « بها جافاد - جيتا » Bhagavad-gita .

الميلادى تمجد الآرية والديانة الفيدية ، فإن أغلبية المفكرين الهنود المحدثين يعتبرون الديانة الفيدية مليئة بالخرافات وممعة في الونية ولا تعبر الا عن مرحلة من التفكير الديني البدائي ظهر في طفولة الفكر الهندي . وان المصدر الرئيسي للدين الهندوكي يجب أن يكون كتب اليوبانيشاد فقط (٦١) .

الا أن اعتبار خرافة التعاليم الفيدية وامعانها في تعدد الآلهة والوتنية على أنه مرحلة أولية في طفولة الفكر الهندي لا يعبر عن الواقع الحقيقي لنشأة الفكر الهندي في العصور القديمة . وان اعتبار الفكر اليوبانيشادي مرحلة تطويرية للفكر الفيدى فيه خروج عن سنة التطور التدريجي لأن هناك هوة عميقة تفصل بين التعاليم الفيدية والتعاليم اليوبانيشادية حيث أن أصول كل منهما تختلف عن الأخرى .. فالتعاليم الفيدية جذورها آرية وافدة مع القبائل الغازية من خارج الهند .. وجذور التعاليم اليوبانيشادية أصيلة ظهرت في الهند قبل مجيء الآريين وكانت معروفة لسكان الهند الأصليين الذين فرض عليهم الطرد والنفي في الغابات فأخذوا معهم تعاليمهم التي تطورت في احضان الغابات ورفضت الشعائر الفيدية القراينية مما دعا الآريين الى احتقارهم ورميهم بالخروج عن طاعتهم والولاء لدولتهم وعدم احترامهم لقوانين البلاد .. وظل السكان الأصليون يتداولون تعاليمهم سرا في الغابات الى ان أضعف الصراع بين البراهمة والكشاتريا على السيادة نفوذ السلطات الحاكمة واتاح للزهاد والنسك فرص استعادة السكان الأصليين لقوتهم .. اذ كان هؤلاء الزهاد والحكماء غالباً على الحياد فتقدموا الصفوف واخذ يتقرب اليهم الحكام من الكشاتريا ليكسروا شوكة البراهمة ، ويتقرب اليهم البراهمة ليستعينوا بهالتهم الروحية في الصمود امام الكشاتريا .. وكل ذلك منح زهاد الغابة قسطاً كبيراً من الحرية

الباندوس الخمسة الى بلادهم . . فضل أن يستعين بحكمة كريشنا بخلاف الكوروس الذين طلبوا منه العون العسكري . . وعندما تأهب للقتال انتابته بعض الانفعالات التي بلبت تفكيره اذ كيف يقدم على قتال ابناء عمه وأقاربه وزملائه ورفاق الصغر ؟؟ وحتى اذا أنزل بهم الهزيمة فان نهاية القتال ستكون هلاك الجميع وتدمير البلاد . . ولما أحس كريشنا بما عليه أرجونا من نمزق ذهني واضطراب فكري في أن يحارب أو لا يحارب دخل معه في نقاش طويل وطالبه بأن يؤدي ما عليه من واجب كمقاتل عمله الأساسي هو الحرب والقتال ويقبل على القتال دون بواعث مادية أو أغراض ذاتية او انظار نمره ما من وراء أداء هذا الواجب . . ولذلك يجب الا يتوقف عن القتال ما دام القتال هو العمل الواجب . . وان الامتناع عن أداء الواجب ليس الطريق السليم لتحقيق الكمال . . وكذلك يجب الا تطفئ على وعيه مشاعر الشفقة والرحمة والأسى على القتلى لان الحكماء لا يعنون بالموت او الحياة اذ انه لم يكن هنالك زمن لا يوجد فيه موت وحياة ولن يكون هناك زمن ليس فيه موت وحياة . . فقد تنتهي الأجساد ولكن الأرواح باقية من الأزل الى الأبد . . فلا يوجد اذن ما يدعو الى توقف القتال ما دام خوض الوغى ما هو الا أداء الواجب . . وبعد حوار طويل استغرق معظم الجيتا تخلص أرجونا مما انتابه من تمزق وبلبله واقتنع بآراء كريشنا ودخل في قتال عنيف مع الكوروس انتهى بموتهم جميعا ولم يبق الا الأخوة باندوس وكريشنا وتولى أرجونا الحكم ومن بعده اخوته وأحفاده بينما تجسد الاله فشنو في كريشنا وأصبح

ان كلمة « بهاجافاد - جيتا » معناها « انشودة الرب » وهي عنوان كتاب يحاول أن يعالج مشكلة العمل أو عدم العمل كوسيلة من وسائل كمال الذات . ولقد اختلفت الآراء حول تحديد تاريخ وضعه ويرجح انه تم تأليفه فيما بين القرنين الخامس والثاني قبل الميلاد . . بل اختلفت الآراء كذلك حول وضعه بين الكتب الهندية فكتاب الجيتا ينسب الى فياسا Vyasa مؤلف المهاباراتا الأسطوري . . ولذلك يرى بعض المفكرين انه فصل من فصول المهاباراتا كان منفصلا ثم أضيف الى هذه الملحمة في عصر متأخر نظرا لانه حوار طويل دار بين أرجونا وبطل الباندوس في المهاباراتا وبين قائد عربته الحربية كريشنا قبل بدء القتال بين ابناء العم (٦٢) بينما يعتبره البعض الآخر أحد كتب اليوبانيشاد المتأخرة لانه ينادى بتعاليم مستمدة من اليوبانيشادية ويعمل على تطويرها (٦٣) وهناك رأى ثالث يزعم ان الجيتا Gita ما هي الا محاولة للتوفيق بين التعاليم الشعبية في ديانة فشنو الذي تجسد له كريشنا وتعاليم الخاصة في اليوبانيشاد (٦٤) ونظراً لأن كتاب الجيتا يجمع بين الاتجاهات الدينية الشعبية والأفكار الفلسفية فقد كان له أثر كبير على الحياة الفكرية في الهند واتخذته الديانة الفشنوية على انه كتابها المقدس واستمدت منه مذاهب فلسفية تقوم على الثنائية . . وبذلك سيطر على العقائد والفلسفات . .

ومضمون قصة الجيتا ان أرجونا Arjuna زعيم الباندوس بعد أن جهز جيشه واستعد لقتال الكوروس الذين رفضوا عودة الأخوة

- Huxly, A. : Introduction to the Bhagavad-Gita. Mentor Books, (٦٢)
New York 1956
- Radhakrishnan, S. : The Bhagavadgita, Allen & Unwin London 1948. (٦٣)
- Sushil Kumar : The Epics, (History of Ph. Eastern & Western) op. cip. (٦٤)

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

ندع الاله يتجسد في انسان كلما احتاج عصر من العصور الى اله مشخص يهديه سواء السبيل ومن هنا كانت الفتنوية التى نزع من الاله فشنو عشر تجسدات . .

لا ريب فى أن الجيتا بما تدعو اليه من عمل وما ننسم به من صبغة شعبية وما أتيح لها من فرص الانتشار بين جموع الناس وخاصتهم قد أعطت المفكرين المعاصرين من الاسباب ما جعلهم يرفضون اتهامات المستشرقين بسلبية العقيدة الهندية وميلها للنشأؤم المنفر من العمل ونزوعها لنوع من الكمال الشخصى دون الاهتمام بالمجتمع والكمال الاجتماعى لأن مثلها الأعلى هو الزاهد المنقطع عن الناس والمجتمعات لا يشغله فى عزلته غير تحقيق كماله الذاتى . . ذلك لأن الجيتا ندعو الى ضروره اداء الواجب وعمله على أحسن وجه وتحاول ان تقف موقفا وسطا بين انغماس رجال الدين الفيدي فى الحياة الاجتماعية وتكالبهم على الهبات وتمسكهم بالقرابين الغالية الثمن وبين زهاد الغابة الذين قطعوا كل صلاتهم بالحياة الاجتماعية وبغالون فى كبت الحواس والشهوات ويحرمون أنفسهم من كل شيء . . ونظراً لأن تعاليم الجيتا لاقت ذيوها وانتشارا فى الأوساط الشعبية قبل أوساط الخاصة فانها لا شك تعبر تعبيراً صادقا عن النزعات العقلية الهندية الأصيلة . . وهي ان دعت الى العمل والتمسك باواجب دون أنانية فانها لم تفرط فى القيم الروحية . . وكل هذا يدعو الى دفع اتهام العقلية الهندية بالسلبية وتجنب المشاكل الاجتماعية تحت تأثير نظرة تشاؤمية ويشهد على انها تضع دائما الروحية فوق كل اعتبار .

ولم يفت البراهمة أن يمتصوا تعاليم الجيتا فى العمل ولم يدعوا فكرتها تمر دون أن يستغلوها فى توطيد تعاليمهم فاذا بهم يعتبرون اداء الشعائر وتقريب القرابين عملا والحرص على عدم الخروج عن نظم الطوائف الأربع

الاله المختص لهذا العصر يرشد الناس الى الحق الالهى . .

ويرى المفكرون الهنود المحدثون (٦٥) فى الجيتا دعوة عامة للناس - الذين تبلبلت عقولهم بسبب العقائد المتعارضة السائدة التى تنفر من الحياة او يلزمهم بتقديم قرابين باهظة التكاليف - لاتباع حياة دينية لا تسبب لهم القلق وتحقق لهم الطمأنينة فيمكنهم أن يعيشوا حياتهم اليومية المنزلية والاجتماعية وحياتهم العامة السياسية والاقتصادية وان يحققوا خلاص ارواحهم فى نفس الوقت . . فعلى كل فرد ان يؤدى واجبات اعماله دون أنانية . . ان اعتزال الحياة ليس معناه سحق الرغبات وازالتها او التخلي عن أى عمل او التوقف كلية الى درجة الجمود . . انما هو مجرد العمل دون أنانية . . وذلك يتم بسيطرة العقل على الحواس وحسن توجيه الأعضاء العاملة حتى يمكن ان نحرر الروح العليا الروح السفلى من نقائص الأنانية . . ولكن يجب الا نقضى على الحواس او نعطل وظائف الاعضاء التى تعمل . .

وان كانت الجيتا مثل اليوبانيشاد تدعو الى اله واحد فان كلا من اليوبانيشاد والجيتا تصور الاله الواحد فى ثالوث مكون من براهما - فشنو - سيفا : أما عن برهمان فهو خالق الكون وكامن فى شتى أجزائه . . بينما فشنو يحفظ الكون ويحميه . . فى حين يقضى سيفا على كل ما يتعرض له الوجود من خطر وتهديد وشر . . وهذا الثالوث ينم عن حقيقة واحدة . أى عن ثلاثة احوال لاله واحد . . وان كانت اليوبانيشاد تكاد ترى الله فى كل الكائنات وان الطبيعة فان الجيتا تميز بين الروح والمادة . فالروح خالدة والجسد فان . . وان كانت اليوبانيشاد تكاد ترى الله فى كل الكائنات وان الانسان عليه ان يسعى ليراه فى نفسه وفى الناس وفى الأشياء حتى يصير هو الله - فان الجيتا

الشعب خارج الغابة ولم يشيدوا بذكر أحد منهم أو يعطوا له شيئاً من الأهمية الروحية أو التاريخية الا اذا كان ذلك يفيد في توطيد مكانتهم الدينية، ويدعم التعاليم الفيدية . . ولذلك لا نكاد نسمع الا عن فلة من الزهاد في الكتب الفيدية مع أنهم كانوا منتشرين في كل مكان في الغابات وما ورد من اسمائهم أشبه بالأسماء الأسطورية ولم يتردد ذكرها الا في الأساطير الشعبية والملاحم التي لا تكاد تنوّه عن سيرتهم بشيء أو تنسب اليهم تعاليم خاصة منفصلة عن التعاليم السائدة ولا تذكر لهم فضلاً الا في أنهم قاموا بجمع هذا الكتاب أو ذلك . .

وعندما اهتم مركز الالهة الفيدية عند انتشار تعاليم اليوبانيشاد سرعان ما امتصت الفيدية اليوبانيشادية ، وبعد أن كان لا يوجد غير آلهة رج - فيدا على قمة الوجود سمحت بان يتجسد الاله في انسان كامل من غير البراهمة وتعطى له صفات الالهية وذلك عندما ذامت بطولية بعض رجال الحكم من الكشاترياس في ميادين القتال ونافسوا البراهمة في النفوذ وبعد الصيت . . فاذا بهم يعتقدون في تجسّدات لكل اله من الثالوث اليوبانيشادى المكون من برهمن الخالق وفشنو الحافظ وسيفا المدمر . . ومع ذلك لم تثبت القيادة الدينية للبراهمة ولم تستطع أن نصمد أكثر من ذلك لأنها تحبط الشعائر الدينية بهالة من القدسية الغامضة المبهمة وتغالى في طلب هبات القرابين للآلهة في وقت بدأت تسود فيه الحرية الفكرية . . فمن الطبيعي اذن أن يظهر أفراد في هذا الوسط الفكرى والدينى يناقشون أسس التعاليم الفيدية واليوبانيشادية ويذهبون في تحليلها نتي المذاهب فكانت فلسفات كارفاكا Karvaka وجينا Jaina وبوذا Buddha التي قامت أساساً على انكار الشكليات الدينية

عملاً آخر وفعالية الحواس وقهر الشهوات وتطهير الروح عملاً ثالثاً . . والبراهمة هنا يخلطون بين الأعمال الفردية والطائفية والدينية مما يدل على أن مفهوم العمل لم يتطور النطور الكامل في نطاق العقيدة الهندوكية ليوفق بين الهدف الدينى والهدف الاجتماعى . . ولم يتم هذا التطور الا في العصر الحديث ابتداء من رام موهان روى (٦٦) الى طاغور (٦٧) وغاندى الذين ذهبوا الى أنه يمكن رؤية الله في أى عمل سواء أكان فردياً أم اجتماعياً وان العمل كلما اكتمل اتضحت رؤية الله . .

وننتهى من سيادة الفكر اليوبانيشادى الى ان ما تضمه الملاحم واليوبانيشاد والجيता من تعاليم قد أعطى زهاد الغابة أهمية تفوق أهمية رجال الدين حتى أخذت مكانتهم تعظم شيئاً فشيئاً بين الناس . . وان ما اثارته هذه التعاليم من اتجاهات ساعد على بزوغ حركة فكرية حرة لا تقبل التقييد بالفكر الفيدى أو بالفكر اليوبانيشادى . .

٣ - الفكر الحر (٦٨)

لقد تبين كيف استطاع البراهمة بطريقة أو بأخرى أن ينسبوا لأنفسهم جميع اتجاهات زهاد الغابة الروحية والفكرية . . ونجحوا في أن يجمعوا تعاليم اليوبانيشاد ويضموها للفكر الفيدى ويضيفوا إليها ما يؤكد ان أصول هذه التعاليم مستمد أصلاً من الفكر الفيدى وما أتت به من تجديدات ما هو الا نوع من التطور الفكرى . . وبذلك استطاع البراهمة من سكان المدن أن يمتصوا تعاليم الكثير من زهاد الغابة حتى لا يقلت الزمام الدينى من أيديهم . . فلم يسمحوا وهم في عنفوان قوتهم لأى زاهد من هؤلاء الزهاد أن يوطد نفوذه الروحي بين جموع

(٦٦) Lamb, B. P. : India — A world in Transition. Frederick A Praeger, New York 1963.

(٦٧) عبد العزيز محمد الزكي : طاغور الصوفي : مجلة المجلة . العدد ٩٣ . المؤسسة العامة المصرية للتأليف والنشر . القاهرة - ١٩٦٤ .

(٦٨) عبد العزيز محمد الزكي : غاندى بين التصوف والجهاد السياسى . مجلة المجلة . العدد ١٥٦ ديسمبر ١٩٦٩ .

نشأة الفكر الهندي وتطوره في المصور القديمة

وصل اليها عنها جاء عن طريق ما روته الكتب الجينية والبوذية في معرض سياق انتقادها لانجاهات الفلسفة المادية الصرفة . . اذ لم يحاول أحد أن يحافظ على أقوال كارفاكا أو اتباعه أو يجمع أصول هذه الفلسفة أو يصنفها في كتب كما حدث بالنسبة للجينية أو البوذية . . وتعتبر حركة كارفاكا من أقدم الحركات الانقادية للفكر الفيدى والفكر اليوبانيشادى لأنها لعبت أول دور هام في تحريك جمود الفكر البرهمي بما أثاره من آراء مادية ضحت بقيم الهند الروحية في سبيل تخليصهم من رف رجال الدين . . والكارفاكية أشبه ما تكون بالحركة السوفسطائية التي قامت في بلاد اليونان فيما بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد ودعت الى ظهور فلسفات سقراط وأفلاطون وأرسطو . . فالكارفاكية تعتمد على طلاقة اللسان وقوة البيان وتنسيق الكلام في انكار الآلهة والأرواح والبعث والخلود والقيبيات والمجردات وتقف عند حد الطبيعة المحسوسة والحياة الدنيا (٧٠) .

ومادية الكارفاكية لم تكن شيئاً جديداً على الفكر الهندي فلقد ورد ذكر أسماء كثيرة من الملحنين في رج - فيدا واليوبانيشاد والرامايانا والأساطير الشعبية أهمها : برها سباتي Brhaspati وجافالي Javali وفينا Vena واجيتا كيسا Ajita kesa الا أن هذه الاسماء لم تستطع أن تلعب في الفكر الجماعي ولم يشتهر اسم كارفاكا ومريده لوكيا Laukya الا لأنهما ظهرا في عصر الحرية الفكرية في الهند . . . ونظراً لأن المذهب المادى يتعارض أساساً مع مقومات الفكر الهندي فلقد اعتبر الكثيرون كارفاكا اسماً اسطوريا يرمز الى اتجاه الحادى سوفسطائي يعارض الديانات السائدة ولذلك اتخذ لفظ كارفاكا كمرادف لفصاحة اللسان وقوة البيان ، وبهذا يمكن أن يحل لفظ السوفسطائية اليونانية

والخرافات والأساطير وحرصت على أن تخرج من الغابة وتنتشر في المدن والقرى ولم يستطع البراهمة الوقوف امامها لأنها لقيت تأييداً من الكشاتريا التي ضاقت ذرعاً بنفوذ البراهمة . . وكل ذلك ساعد على نألق الفكر الفردى الذى لم يسمح به الفكر الفيدى أو الفكر اليوبانيشادى . . وظهور الفكر الفردى الحر حوالى منتصف القرن السادس قبل الميلاد هو في الحقيقة ظاهرة طبيعية في مجال تطور الفكر الهندي القديم وأن كان يعتبر ثورة على أوضاع دينية تجمدت وفسدت اذ سمحت بسيطرة بعض المحترفين من رجال الدين الذين يعوقون التطور الفكرى والفلسفى . . ولم يستطع أحد من البراهمة منع انتشار تعاليم جينا وبوذا بل أفسحوا لها المجال بعد أن نالت تأييد الحكام من الكشاتريين الذين هم من صلب العائلات الهندية القديمة (٦٩) التي لم تخضع للنفوذ الأرى أو لم يتمكن الآريون من الاستيلاء على أراضيها وحافظت على اصالتها وضائق بسيادة التعاليم الآرية التي جعلت لآلهة البراهمة سلطاناً دينياً ما بعده من سلطان وأثارت الخوف من المرض والشيخوخة والموت الى حد من الرعب أوهم الكثيرين بأن في يد البراهمة مقاليد السعادة في الحياة الدنيا وفي الحياة الآخرة وأن رفض اداء السعائر وتقريب القرابين يعنى الهروب من الحياة خلاصاً من آلامها ومتاعبها . . فاذا بكارفاكا وجينا وبوذا ينكرون وجود الآلهة ويرفضون تقريب القرابين لها ويعلمون الناس طرقاً جديدة للخلاص من آلام الحياة باللفة التسعبية التى يحسن فهمها الجميع ويهملون اللفة السنسكريتية التى لا يعرفها الا البراهمة . .

الا أن تعاليم كارفاكا Karvaka لم تلق التأييد الذى لاقتة كل من الجينية والبوذية وذلك لتغاليها في المادية وانكارها لكل ما يتعدى الحس . . ان معرفتنا بفلسفة كارفاكا غير كاملة وأغلب ما

Zimmer, H. : op. cit.

(٦٩)

Hiriyanna, M. : Outlines of Indian Philosophy, op. cit.

(٧٠)

صحة الآلهة وتحقيق السعادة المطلقة لا دليل عليه ولا سبيل الى معرفته أو التحقق من صدقه (٧١) .

ان سبيل معرفتنا الوحيد هو الادراك الحسى المباشر الذى يدرك جزئيات الطبيعة ومكوناتها الفردية المنفصلة . . ولا يملك أحد أن يتدرج من هذه الجزئيات الى حقائق كلية تتعدها لأن الحقائق الجزئية عرضة للتغير بينما الحقائق الكلية تستدعي النبات والدوام فهي بذلك تخالف الجزئيات . . كما أن الحقائق الكلية تدخل في نطاقها جميع الحقائق الجزئية التي حدثت في الماضي وتحدث في الحاضر عن طريق المشاهدة فكيف يمكن أن نتأكد من صدقها في المستقبل ؟ كما أنه لا يمكن أن ندخل جميع الجزئيات في الحاضر داخل نطاق الكليات ونكتفي بملاحظة عينات منها ثم نعلن عن تعميمات . . ان المعرفة التي تقوم على الاستدلال الذى يتدرج من المدركات الحسية الى التعميمات ومن الجزئيات الى الكليات فيها خروج عن نطاق الادراك الحسى ووقوع في هاوية الظن والخمين والاعتراف بوجود كليات تجمع بين خصائص عامة لا توجد بحالة واحدة في مختلف مدركات الحس المتغيرة . . ولذلك رفض الكارفاكيون الاستدلال والاستقراء واكتفوا بالمعرفة الحسية المباشرة التي تقف عند الجزئيات دون أن تطمع في أن تصل الى كليات (٧٢) وما دام الادراك الحسى هو وسيلنا الوحيدة الى المعرفة فان كل ما هو في متناول الحس حقيقي . . وان كل ما هو خارج عن نطاق الادراك الحسى مشكوك فيه ولا يجب ان يكون موضوع اهتمام أحد اذ لا يمكن اتخاذ الاستدلال أو الاستقراء وسيلة للمعرفة الصحيحة لان الاستدلال ينتهي الى علاقات كلية لا يستطيع الادراك الحسى أن يتوصل اليها لانه لا يستطيع أن يقفز من الجزئيات الى

محل لفظ الكارفاكية الهندية . . لأن الكارفاكية لعبت نفس دور السوفسطائية في التمهيد لحركة فكرية تتحلل من الفرائض الدينية وتقوض نفوذ رجال الدين بالجدل والنقاش والحوار الذى يعتمد أساسا على فصاحة اللسان . .

ان الكارفاكية تنكر أول ما تنكر الآلهة فلا يوجد اله للخلق وآخر للمحافظة على المخلوقات، وكل شيء وجد بالصدفة حسب الطبيعة ويجيء ويذهب بالصدفة - ولا يوجد هناك أرواح تبقى بعد الموت فليس هناك حياة أخرى تصعد فيها الأرواح الى السماء لتصاحب الآلهة أو لتندمج فيها لان حياتنا لن تتكرر مرة ثانية وما علينا الا أن نستمتع بهذه الحياة النيرة نعيشها الآن نسعى وراء اللذة والسعادة الحالية قبل أن نفقد الحياة بغير عودة . . فلا التشاؤم يفيد ولا اعتبار الحياة قائمة على الآلام والاحزان ينفع . . ولا الهروب من الحياة والانقطاع في غار وممارسة المجاهدات والرياضات يجدى . . فان الحياة ليست مليئة بالاحزان أو انها كلها أحزان في أحزان بل ان ما فيها من سرور يفوق بكثير ما يوجد فيها من آلام وان الحياة الخالية من الآلام لا معنى لها اذ لا يمكن ان نستمتع بلذة السرور ما لم تكن قد سبق ان ألم بنا الحزن والالم . . وان البحث عن السعادة المطلقة التي لا تشوبها الآلام لا يمكن أن يوفر سعادة دائمة لان الانسان سرعان ما يمل رتابة السعادة واستمرارها على نمط واحد لا يتغير . . ولا يجدد حيوية السعادة والاستمتاع بها الا الحزن والالم . . فلا يوجد ما يدعو للهرب من الحياة والنفور منها وتعذيب الجسد بل يجب البحث عن المتعة حيثما وجدت . . فان هذه الحياة لا تعوض ولا سبيل لنا للعودة اليها وكل ما يقال عن بقاء الروح والتناسخ والكارما والحياة في

(٧١) نفس المرجع السابق .

Dakshinranjan Bhattacharya and Others : The Caravaka Philosophy, (History (٧٢) of Ph. Eastern & Western), op. cit.

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

نلاحظ الشعور والوعي مرتبطين بالجسد فان الواقع أيضا لا يعطينا وعياً منفصلاً عن الجسد . . ان الفكر ليس الا مجرد وظيفة من وظائف الجسد المختلفة . . وان الاحساس خاصية من خاصيات الطبيعة الجسدية فعندما أقول « انا نحيف » أو « انا سمين » فانا هنا لا اعني غير الجسد . . فلا يوجد هناك روح اساسي مختلف المدركات وان الجسد ذاته هو الروح يبلى بالموت ويتحلل الى عناصره ولا تبقى روح نناسخ وتولد من جديد أو تصعد للسماء أو تحقق السعادة المطلقة في صحبة الالهة . . أو نندمج في اله . . فالروح لا يبعث في أية صورة من الصور ولا حياة للانسان بعد هذه الحياة ولا بقاء الا للمادة بعناصرها الأربعة فهي الخالدة أبداً . . ولا يوجد ما يدعو لتعذيب الجسد أو تقريب القرابين بحثاً عن سعادة لا توجد في غير الارض . .

أما عن الالهة فليس لها أى وجود كذلك . . وما تستند اليه من أقوال في الكتب المقدسة لا يلزمنا بقبول وجودها . . كما أن الاستدلال على وجودها استدلال غير جائز مشكوك فيه لأنه لا يقوم على الواقع المحسوس . . وان اعتبارها علة المخلوقات ليس من دليل مادي عليه ، اذ لا توجد أية علة ثابتة أو قدرة منتجة لكل حدث . . انما الموجودات والاحداث تقع تلقائياً وبمحض الصدفة وتصدر عن طبائع الأشياء وليست من خلق أى كائن لا يقدر على ادراكه انسان . . فلا يوجد اذن ما يدعونا الى قبول تعاليم الكتب الفيدية وهي مليئة بالإبهام والغموض والخرافات والتناقضات أو الى مناقشة حقائق لا تحقق في الوجود أبداً . . وبالتالي فلا يوجد ما يلزمنا بإدعاء الفرائض وتقريب القرابين التي يلح على تكليفنا بها رجال الدين ، ولا أمل لنا في حياة جديدة بعد الموت في صحبة الالهة . . فهذه مجرد عقائد خرافية يدعو اليها بعض المخادعين الذين يتعيشون على الادعاءات التي لا سند لها من الواقع . .

الكليات وحتى اذا استعان بمشاهدة الغير فان الكليات لا يمكن أن تشمل جميع الجزئيات على اختلاف احوالها . . ولذلك استبعدت الكارفاكية الاستدلال كوسيلة من وسائل المعرفة . . ولكن الحياة اليومية بل مناقشات الكارفاكيين أنفسهم لا يمكن أن تقوم بغير استدلال . . ان الكارفاكية لا تقبل الاستدلال الا في حدود الظواهر الطبيعية بحيث لا تتعداها الى تعميمات وتستخدمه كذلك في دحض التعاليم غير المادية دون أن نحاول الوصول الى أى نوع من التعميم وتكتفي بما تشير من شكوك حول أى تعاليم تستند الى حقائق كلية من أى نوع يعجز البشر عن ادراكها (٧٣) .

واذا ما حللنا الطبيعة لا نجد غير العناصر الأربعة من تراب وماء ونار وهواء . أما عن المكان الذى يقال انه يدرك عن طريق الاستدلال فلم تعترف الكارفاكية بوجوده لخروجه عن نطاق الادراك الحسي . . ومن هذه العناصر الأربعة تتكون كل موجودات الطبيعة سواء اكانت كائنات حية أم غير حية . . أما ما يقال عن وجود الروح والوعي في جسد الانسان فلا يعبر عن الحقيقة لأن تحليل الجسد لا يضع أيدينا على روح أو وعي . . وليست الروح الا حالة من حالات الجسد ترجع الى كيفية تركيب العناصر الأربعة فيه وكذلك الوعي فهو أيضاً حالة من حالات الجسد وان صدور الظواهر الذهنية يشبه حالة التخمر التي تنتج عن مزج عناصر مادية بطريقة معينة لا تتميز أى منها بخاصية التخمر واذا ما حلت هذه الاجسام المركبة عاد كل عنصر من عناصرها الأربعة الى عنصره الأصلي ولا يبقى هناك روح أو وعي أو نخمير . . ان تنوع غرائز الطيور والحيوانات وحده أشواك الزهور وحلاوة قصب السكر ما هي الا حالة من أحوال تكوين العناصر تزول بمجرد تحلل هذا الكائن أو ذاك . . واذا كان الواقع يجعلنا دائماً

فالآلهة لا تدفع ضرراً أو تجلب خيراً .. وإذا كان هناك إله قوى يعرف كل شيء فلماذا لا يزيل تلك الشكوك من حول وجوده بالتحدث مع أسباعه ؟ ولا يمكن أن يقال عن الإله أنه يقدر أن يميز بين أفعالنا الخيرة والشريرة والا أهم بالمحابة والتحيز (٧٤) .

وطريق الخلاص من الحياة يكون بالبحث عن المتعة والسعادة ومقابلتها بابتسامة حلوة تدفع لطلب المزيد من المتعة والسعادة في هذه الحياة الدنيا .. حقيقة لا توجد متعة دون أن يتخللها ألم .. ولكن هل يعني ذلك أن لا نأكل السمك لمجرد أن به أسواكاً أو نتجنب تناول الأرض بسبب القشر أو نمتنع عن قطف الزهور حتى لا تؤذيها أسواكها الجارحة ؟ يجب أن نواجه الحياة كما هي بتسجاعة .. بل أن ما فيها من سرور يفوق بكثير ما فيها من آلام .. أن بسمه الابن البريئة تفرنا بالسعادة وأن موت الآخر يحزننا ولكن لا يمكن أن نشعر بلذة السعادة إلا إذا قاسينا من وجع الألم .. أن السعادة الدائمة المستمرة لا طعم لها إذا لم يتخللها بعض الآلام التي تجدد من حيويتها فالآلام ليست كلها شراً .. أننا لا نستطيع أن نستمتع بلذة الشبع ما لم نحس آلام الجوع .. وكلما زاد عطشنا عظم استعدادنا للماء البارد .. وكلما تكون سعادة الحبيبين عند اللقاء بعد فراق طويل .. بل أن المتعة الدائمة تبعث على الانزعاج والضيق لأن ما يسرك الآن قد يشتر الأشمئزاز بعد طول الاستمتاع به (٧٥) . فأكل نوع واحد من الطعام يومياً مهما كان لذيذاً يدعو إلى النفور منه في النهاية .. فلا يجب أن تطلب المتعة الدائمة والأحمق هو الذي يجري وراء السرور المستمر بالزهد في الحياة الدنيا .. أن حياتنا تستحق أن نعيشها في سرور بقدر ما نستطيع .. وعلى الفرد أن يتناول الرشد حتى ولو استلفه من الآخرين .. لأن الفرد يعيش مرة واحدة ولا يعود أبداً ..

ولكن قصر هدف الحياة على البحث عن اللذة والاستمتاع بها في هذه الدنيا قد يدعو لنوع من الصراع بين الأفراد يثير الأنانية والاحقاد ويعرض المجتمع للاضطراب والاضطراب .. وأن كانت التعاليم الكارفاكية التي وصلت إلينا لا تتعرض لصلة اللذة الحسية بالأنانية ولم تناقش الأضرار التي تعود على المجتمع من انصراف كل فرد فيه إلى البحث عن منعه الشخصية .. إلا أن الكارفاكية لا تميز بين الأفراد في المجتمع ولا تصنفهم في طبقات حسب الولادة والنسب واللون والعمل ، بل كل الناس سواسية وأن الضبط الاجتماعي ينسقه الحاكم الذي هو الإله الوحيد على الأرض الذي يمكن أن يدركه أي فرد دون حاجة إلى أي نوع من الاستدلال وطاعته واجبة .. وقد يكون هناك آراء عملية نفعية للكارفاكية في نظم الحكم إلا أن المذاهب الدينية من جينية وبوذية وهندوكية التي ناقشت تعاليم كارفاكا لم تتعرض كما سبق أن ذكرت إلا للمذهب المادي ويجوز أنها لم تهتم بمناقشة مذهبه في نظم الحكم الذي وردت عنه إشارات عابرة لأن هذه الأديان لم تهتم إلا بمستقبل الإنسان بعيداً عن الحياة الدنيا وأهملت مستقبله على الأرض ..

ولا شك في أن الكارفاكية تعرضت لجميع القيم الدينية السائدة حوالي القرن السادس قبل الميلاد وأبارت الشكوك حولها .. وإذا لم تستطع تكوين جماعات تدعو لتعاليمها فإنها في الأصل لا تهدف إلى تكوين جماعات دينية إذ أنها ما قامت إلا من أجل نقد العقائد ومما رضيت أن تقف عند هذا الحد إلا لكي تتجنب الانزلاق في تيه من الفموض والخرافات والشكوك .. إلا أن هذا النقد لم يحل المشكلة الدينية التي أثارها الفكر الحر الذي ضاق ذرعاً بتزمت رجال الدين ولم يقر في الوقت نفسه التعاليم الكارفاكية التي تغالي في المادية وتحطم كل مقومات القيم الروحية التي

(٧٤) نفس المرجع السابق .

(٧٥)

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

وهي تبعد بحوالي سبعة وعشرين ميلا عن مدينة باتنا Patna في شمال ولاية بيهار Bihar وكان أبوه سدهارثا Siddhartha زعيم قبيلة جناتريكاس Jnatrikas الكشاثرية وأمه تريشالا Trisala ابنة حاكم فيداها Videha وشقيقه ليشافي Lichavi زعيم قبيلة شتাকা Cetaka الكشاثرية فشب في أسرة حاكمة كشاثرية لا تراج إلى البراهمة وتؤمن بالعقيدة الجينية وتزوج ياشودا Yasoda التي أنجب منها طفلة سماها آنوجا Anojja وظل يعيش هو وأسرته مع والديه إلى أن وافتهما المنية وتولى أخوة الأكبر نانديفاردانا Nandivardhana رعاية القبيلة . فاستأذن منه في هجرة الحياة ليعيش عيشة النسالة في الغابة على دين الجينية وكان في ذلك الوقت يقترب من سن الثلاثين، وأخذ يتجول من مكان لكان يستجدي طعامه وخلع جميع ملابسه ما عدا رداء واحدا يستر العورة وبعد ثلاثة عشر شهرا من المجاهدة والتعذيب خلع الرداء الأخير فظل عاريا تماما طوال حياته ولكن بعد ست سنوات من الجهاد اختلف مع جوشالا Gosala الذي رأى ان العرى بدعة دخيلة على تعاليم بارشفاناتا وتمسك بالرداء الأبيض وكون نحلة جينية جديدة عرفت باسم اجيفاكاس Ajivakas (٧٧) وفي نهاية فترة الجهاد التي استمرت ما يقرب من اثني عشر عاما وصل فارذامانا إلى مرتبة العارف بكل شيء وتخلص من قيود الأرض وعلم مريدبه الاحد عشر العقيدة الجينية وعمل على تكوين جماعات تنشر الدعوة الجينية التف حولها الكثيرون بتأييد وتشجيع من الحكام حتى توفي في قرية بافا Pava الصغيرة القريبة من ماجاذاها Magadaha عاصمة راجاجراها Rajagraha حوالي ٥٢٧ ق . م

تتجاوب معها العقول الهندية .. فظهرت حركتان دينيتان انبعثتا من الفكر الحر وناهضتا القيم الفيدية ورجال الدين الحر البراهمة بتأييد من الحكام الأحرار من الكشاثريا ولكنهما تمسكتا في الوقت نفسه بالقيم الروحية بصورة أو بأخرى ، وهما الجينية والبوذية ..

أما عن الجينية فهي تنسب إلى لفظ « جينا » Jaina بمعنى المنتصر الذي قهر شهواته وأصبح « تيراثانكارا » Tirthankara أى الصانع لطريق عبور النهر ويحق له أن يكون إماما يرشد الناس إلى التعاليم الجينية ، ذلك أن الدهر عند الجينية مكون من دورات زمنية تبدأ وتنتهي في فترات غير محدودة ونحن نعيش في دورة زمنية ظهر فيها أربعة وعشرون جينا في أوقات كان الناس في أشد الحاجة إلى إرشادات تعاليمهم وليبينوا لهم طريق الخلاص .. وكان ريشابها Rishabha من أوائل الجينا وأول من نادى بتجنب العنف .. وظهر منذ أكثر من مائة ألف عام وتوالى من بعده أئمة الجينا وكان من بين من اشتهر منهم الجينا الثالث والعشرون العابر بارشفاناتا Parsvanatha الذى عاش فيما بين القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد .. أما عن الجينا الأخير العابر الرابع والعشرين فاسمه فارذامانا Vardhamana واشتهر بلقب ماهافيرا Maha Vira أى البطل الروحي العظيم .. ولد حوالي عام ٥٩٩ ق.م بعد موت بارشفاناتا بحوالى مائتين وخمسين عاما وقبل مولد بوذا بما يقرب من جيل أو يزيد قليلا (٧٦) في بلدة كونداجراما Kundagrama بالقرب من مدينة فاشالي Vaisali (حاليا مدينة بشاره) Basarh

Chakravorthy, A. : The Jaina Philosophy, (History of Ph. Eastern & Western) (٧٦)
op. cit.

Zimmer, H. : op. cit. (٧٧)

التي تحاكي البوذية وكل ذلك لان الكهانة الجينية كانت نغار من اندفاع الناس للالتفاف حول البوذية .. ولكن الذى لا شك فيه أن ماهافيرا وبوذا كانا متعاصرين وأن شهرة بوذا طغت على شهرة ماهافيرا .. وأن تعاليم بوذا اكتسحت تعاليم ماهافيرا .. وأن لم يهتم بوذا بتأسيس كهانة بوذية تحافظ على بقاء عقيدته في الهند لذلك انتشرت في خارج الهند أى في بلدان شرق آسيا وجنوبها الشرقي .. بينما استطاعت كهانة الجينية تدعيم عقائدها في الهند عن طريق الأساطير الشعبية والإضافات والتغيير والتبديل في تعاليم ماهافيرا التي أخذت تتناقل شفاهاً بعد أن تليت في اجتماع عام عقب وفاته وقسمت أشعاره الى اثني عشر جزءاً ولم تدون الا في القرن الخامس الميلادي باللغة البراكريتية الشعبية (٧٨) .

★ ★ ★

ان العقيدة الجينية لا تؤمن بغير الانسان ولا مكان لاله فيها .. فالكون يتكون من مقولتين اساسيتين وجدتا منذ الازل وخالدتين الى الابد .. لم تخلقا ولن تفنيا .. توجدان متلازمتين لا تفرقان .. هما الروح جيفا Jiva والارواح اجيفا Ajiva تربط بينهما الكارما ، وخلص الانسان من آلام الحياة وتوالى الولادات لا يمان الا بالقضاء على الكارما حتى تتمكن الروح من أن تتخلص من المادة ولا تعود الى الحياة وتصل الى مرتبة من الكمال يجعله الها .. فالانسان يمكنه ان يصير الها الا انه لا يوجد اله لم يكن انسانا .. فليست هناك هوة بين الانسان والاله ولذلك رفضت الجينية الالهة الفيدية المتعالية على الانسان ولم تعارض في نفس الوقت الاتجاهات الشعبية التي ترى امكانية تحول الانسان الى اله ، الا انها لم تقبل أن يتم هذا التحول عن طريق تجسد الاله في بشر وانما يتم عن طريق المجاهدة والمعرفة الحقبة التي تخلص الروح من أفعال الكارما التي تربطها بالمادة

فأصبح جينا الرابع والعشرين الذى تخلص من الكارما نهائياً ولن يعود الى الحياة وأصبح مع الارواح النى على قمة الكون (٧٨) .

أما التعاليم الجينية فترجعها الأساطير الى ابعد العصور في القدم لتشير الى اسبقيتها على تعاليم رجا - فيدا مما يشهد على اصالتها الهندية التي لم تنأثر بالآرية لانها تبعد في القدم بحوالي مائة ألف عام .. وتحيط هذه الأساطير أيضا بارشفا نانا الجينا العابر السالت والعشرين - الذى ترجع وجوده الى عصر الفزو الأرى - بهالة من القدسية تمجد التعاليم الجينية وتنبه الى أن تعاليم اليوبانيشاد ليست أسبق منها وأن مؤسسي العقيدة الجينية على مر العصور هم من قادة السكان الأصليين الذين حافظوا على اصالة جذورهم الهندية وأن ماهافيرا الذى أعطى العقيدة الجينية سعة الانتشار والشهرة ما هو الا مجدد لهذه العقيدة وليس مبدعها وباعثها بعد طول الرقاد الذى فرضه رجال الدين من البراهمة على غير العقائد الفيدية والبرهمانية وأن كانت الحرية الفكرية هي التي مكنت ماهافيرا من ان ينشر الجينية فان عمله على تكوين كهانة جينية لتبث الدعوة الى الجينية في كل مكان أدى الى طمس شخصيته الفردية وادمج افكاره الدينية في نطاق التفكير الديني الجماعي الذى عرف عن التفكير الفيدى حتى يضفى على الجينية هالة من القدم والقدسية تمكنها من مواجهة الاديان المتنافسة ..

وأحسب ان الأساطير الجينية لم تهتم فقط بتأصيل تعاليمها الى اقدم العصور لتعطيها جواً من القدم يدعو الى التعلق بها وانما حرصت كذلك على ان تحيط حياة أئمتها بكثير من الكرامات والمعجزات واتخذت من حياة بوذا نموذجاً مع التنويه بان ماهافيرا ولد قبل بوذا بحوالي جيل وأن مريديه هم الذين عاصروا بوذا حتى توهم الناس أن بوذا هو الذى يحاكي ماهافيرا وليست الجينية هي

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

ثانيا : المعرفة الصحيحة :

ان المعرفة يمكن أن يتوصل اليها عن طريق غير مباشر : عن طريق الحس الذي يقف عند المعرفة الحسية او عن طريق التراث الديني الذي لا يخلو من خرافات وادعاءات تحالف الحقيقة . . وهناك معرفة مباشرة بالبصيرة او بالحدس الذي يستشف أعماق الحقيقة بوعي روحي . . الا ان هذا الوعي الروحي لا يستكمل معرفته بكل شيء الا اذا تحرر من قيود الكارما لأن الكارما نشيع البلبلة في الفكر وتعوق تبصر الحقيقة وتدعو الى سيطرة الشهوة التي تحتل على طلب لذة بضع غشاة على البصيرة تحول دون ادراك المعرفة الصحيحة . .

ان المعرفة الصحيحة تقوم على أن الكون مكون من جسيمات حية متشابهة في منتهى الصغر ولا نهائية العدد موجودة في الأرض والبحر والهواء والنار ، وجدت منذ الأزل وباقية للأبد تدخل في تشكيلات مختلفة تكون ستي الكائنات من انسانية وحيوانية ونباتية تموت وتولد في سلسلة من الحيات المستمرة خلال دورات من الدهر ابدية بغير بداية ولا نهاية ، تعود كلما انتهت من الأزل الى الأبد . . وهذه الجسيمات الحية مكونة من جيفا اي المبدأ الحيوي أو الروح ومن آجيفا أي المادة وهما مرتبطان متلازمان يجمع بينهما الكارما أي الفعل ولا يمكن فصل جيفا عن آجيفا الا في حالة التخلص من الكارما والقضاء على فعلها وعندئذ تحرر جيفا من قيد آجيفا وترتفع الى عالم الآلهة بعد أن تمر بمراحل من التناسخ على كائنات حية عديدة تجاهد في ولادة جديدة من أجل القضاء على الكارما تدريجيا حتى يبلى ويصبح الانسان جيفا خالصة فلا يعود ليقاسي ويلات الحياة من جديد (٨٢) .

والأرض والحياة الدنيا وتجعلها صافية من كل الشوائب المادية ونعيش سعيدة في عالم الآلهة (٧٩) .

وطريق خلاص الروح من المادة يستلزم اتباع: أولا العقيدة الصحيحة . . وثانيا: المعرفة الصحيحة . . وثالثا : السلوك الصحيح . . ولا يجدي اتباع واحدة منها دون الأخرى ، لأن كلا منها ضروري ويجب اتباعها جميعا . . وما أشبه الانسان في هذه الحياة بالمرضى مثلا الذي يجب أولا أن يثق في الطبيب المعالج . . ويعرف بانبا طبيعة الدواء الذي يوصف له وان يتناول ثالثا الدواء حسب التعليمات حتى يتم له الشفاء (٨٠) .

أولا : العقيدة الصحيحة :

ان العقيدة الصحيحة هي العقيدة الجينية، الا ان الايمان بها يجب الا يكون ايمانا أعمى انما يجب ان يستند على الفهم . . فلا يجوز الايمان بالعقائد الخرافية كالاستحمام في الأنهار والطواف حول الاشجار على اعتبار انها مقدسة . . ولا ينبغي الايمان بأن اداء الشعائر وتقريب القرابين للآلهة يخلصنا من الامراض ويمنحنا طول العمر . . ويجب ان نميز بين الادعاء من رجال الدين ولا نستمع الا لتعاليم المستنيرين منهم . . بينما العقيدة الجينية تؤمن بأن الحياة أساسها الشقاء والالام وان على الانسان ان يتخلص من هذه الحياة ولا يعود اليها حتى يكون بعيدا عن آلامها ولا يمكن تحقيق ذلك ما لم يحط بالمعرفة الصحيحة احاطة كاملة لان الوقوف عند الايمان بالعقيدة الصحيحة لا يكفي ما لم تدعم هذه العقيدة بنور المعرفة الصحيحة التي يمكن ان يكتسبها على يد معلم قدير متمكن واسع الاطلاع على التعاليم الجينية (٨١) .

Hiriyanna, M.	: op. cit.	(٧٩)
Chakravarthy, A.	: op. cit.	(٨٠)
Guerinot, A.	: La Religion Djaina, Geuthner, Paris 1926.	(٨١)
Jacobi, H.	: Jaina Sutras, Oxford, 1885.	(٨٢)

كل شيء قيمته ويسود الخراب والانحطاط.. وما ان يصل الكون الى هذه المرحلة حتى يبدأ في المرحلة الثانية الى تتطور خلالها القيم والحقائق والفضائل تدريجيا نحو التقدم والرقى.. وكل مرحلة تنقسم الى ستة عصور متساوية، كل عصر يتميز بخصائص لا تتغير الى الابد وتختلط فيه السعادة والشقاء بنسب متفاوتة وتبدأ بالمرحلة التي تستهل بالسعادة المطلقة وتنتهي بالشقاء المطلق :-

- ١ - عصر السعادة المطلقة العظمى .
- ٢ - عصر السعادة .
- ٣ - عصر السعادة المشوبة ببعض الشقاء .
- ٤ - عصر الشقاء المشوب ببعض السعادة .
- ٥ - عصر الشقاء الذي نحياه حاليا .
- ٦ - عصر الشقاء المطلق (٨٤) .

وما دما قد عرفنا ان العقيدة السليمة في ترك الخرافات والباطيل الدينية وما تدعو اليه من شعائر وقرايين وعبادة الآلهة وما تسمح به من تفرقة بين الافراد حسب الطوائف.. وعرفنا ان الروح اسيرة المادة وشواغل المادة وما تأتبه الكارما من أفعال وان الكارما هي التي تربطها بالحياة الارضية التي يعمها الشقاء وان كمال الانسان لا يتحقق الا بخلاص الروح كلية من شواغل المادة وافعال الكارما ولا يمكن ان يتم ذلك حتى لو عرفنا العقيدة الصحيحة وتوصلنا الى المعرفة الصحيحة ما لم نتبع هدى السلوك الصحيح الذي يمكنه ان يخلص الروح من برائن المادة التي تستخدم الكارما في توثيق رباط الفرد بالحياة الأرضية.. وتتفاوت حالات سيطرة الكارما على الروح وتدرج كالآتي :

وتختلف مستويات الكائنات الحية حسب عدد حواسها.. فالثباتات والجسيمات العضوية المنتشرة في الماء والهواء ليس لها غير حاسة اللمس بينما الدودة الأرضية لها حاستا اللمس والدوق والحشرات لها ثلاث حواس اللمس والذوق والشم بينما الحيوانات من ذوات الخمس حواس في حين ان الانسان يمتاز عنها جميعا بالعقل علاوة على الحواس الخمس..

ورغم انه لا توجد جيغا منفصلة عن آجيفا في هذا العالم.. فان آجيفا هي المادة من دون حياة واحساس وفكر أو روح وتتكون من ذرات متشابهة تختلف من حيث العناصر والكيفيات والخواص وتوجد في مكان تحدث فيه الحركة أو في فراغ حيث الحركة غير ممكنة وتحدث كيفياتها في زمن ما.. والزمن غير محدود ويتكون من دورات ما تكاد تنتهي دورة حتى تبدأ أخرى هكذا على التوالي بلا بداية او نهاية.. فمقومات المقولة آجيفا هي المادة والمكان والزمان والحركة والسكون، اما عن المادة التي تدرك بالحواس فلها كيفيات وأحوال حسية.. ولكن المكان الذي يحدد امتداد المادة او انكماشها حسب الابعاد الطبيعية لكل جسم لا يمكن ان تدركه الحواس اذ ليس له ملمس أو مذاق أو رائحة أو صوت ولا يرى ولا يشعر به.. ومع ذلك فان الاشياء تتكيف حسب حجم المكان ولا يوجد شيء دون مكان يحدد مساحته وحجمه أو تحدث فيه حركاته وسكناته أو يعثرية تغير وتحول (٨٣) في أي لحظة زمنية تتشكل فيها احواله ومظاهره المختلفة.. ان الزمن مكون من لحظات زمنية وان كان لا بداية له او نهاية الا انه يتكون من دورات متتالية بلا انقطاع كل دورة بمرحلتين : مرحلة تضمحل فيها القيم والحقائق والفضائل تدريجيا الى ان يعم الكون الفساد والفوضى والضياع والاضطراب ويفقد

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

يتمشى مع الأهمسا .. فإذا كان قول الصدق يعرض الفير للآذى فيجب أن تمتنع عن قوله وإذا جلب السرور والخير فيجب قوله .

٣ - عدم السرقة : وهو يتطلب عدم أخذ ممتلكات الفير دون رضاه سواء أكان هذا الأخذ في الموازين والمكايل والمقاييس في المجالات التجارية أم في الاستيلاء على عفارات الفير وأموالهم بأساليب غير شريفة وبدون وجه حق أو استخدام ممتلكات الفير دون إذن أصحابها .

٤ - مبدأ براهما شاريا Brahmacharya وهو يقوم أساساً على تجنب الانغماس فى الملذات الجنسية وغيرها من اللذات الحسية .

٥ - اللاطمع الذى يحرص على تجنب أخذ أى شىء لا يحتاج اليه ولديه منه ما يكفيه وطلب المزيد منه سواء فى المأكول والمترب والملبس واقتناء الأشياء يجعله أسير نزعات من الجشع الشره (٨٦) .

★ ★ ★

وإذا كان ماهايرا قد طالب كل جيني بأن يتبع هدى هذه المبادئ الخمسة فى سلوكه إلا أنه لم يطالب باتباعها بأسلوب حرفى شكلي الزامى دون مراعاة ظروف كل فرد .. فالزارع مثلاً لا يمكنه اتباع الأهمسا بالنسبة للنباتات التى يقطعها ويقطعها ويدرسها ولكنه يستطيع أن يتبعها بالنسبة لفيرها من الكائنات الحية وكذلك رب البيت لا يستطيع أن يمتنع عن علاقاته الجنسية إلا أنه يجب أن يقصرها على زوجته وذلك بخلاف المريد والزاهد .. فإنه يجب عليهما الامتناع قطعياً عن مثل هذه العلاقات .. وإذا سمح لرب البيت بأن يقتني شيئاً فإنه محرم على الزاهد أن يقتني أى شىء من الحلوى

١ - حالة تسيطر فيها الكارما سيطرة تامة على الروح وتخضعها أخضاعاً كاملاً للشهوات .

٢ - حالة تسيطر فيها الكارما سيطرة جزئية على الروح وتخضعها أخضاعاً جزئياً للشهوات .

٣ - حالة تسيطر فيها الروح سيطره تامة على الكارما وتحرر جزئياً من سيطرة الشهوات .

٤ - حالة نقضي فيها الروح على الكارما وتحرر كلية من سيطره الشهوة .

٥ - حالة نهائية تتخلص فيها الروح من أسر المادة (٨٥) .

وأول طريق السلوك الصحيح للقضاء على الكارما تمهيداً لتحرير الروح من المادة يبدأ بالتحرر من القيود الأرضية من عائلية واجتماعية وهجرة الناس واعتزال الحياة لتصرف عن سواغل المادة وتجاهد وتعذب الجسد وتشغل الطعام وتتأمل العقيدة الصحيحة وتعمق فى فهم المعرفة الصحيحة .. والسلوك الصحيح يستند الى خمسة مبادئ يجب أن يتبعها كل جيني سواء أكان رب بيت أم مريداً :

١ - مبدأ الأهمسا Ahimsa أى اللاعنف الذى يتجنب إيذاء أى كائن حي بالفعل أو القول أو الفكر سواء بطريق مباشر أو غير مباشر .. والأهمسا ليست موقفاً سلبياً يقف عند الابتعاد عن كل ما يضر الفير وإنما هى موقف إيجابى كذلك لأنها تمتد الى عمل الخير مادام عدم تقدير هذا الخير يؤذى الفير .

٢ - الصدق : أى قول الصدق الذى

Guerinot, A. : op. cit.

(٨٥)

Chakravathy, A. : op. cit.

(٨٦)

في مختلف المذاهب الهندوكية ولعبت الأهمسا « اللاعنف » دوراً هاماً في جهاد غاندى السياسى .

أما البوذية الأكثر خطأً من الجينية والتي لقيت ترحيباً كبيراً من الشعب الهندى فلم تدع عرافة في القدم ولم تهتم بتكوين كهانة لتحافظ على طول بقاء الديانة البوذية في الهند انما ارسلت المبشرين بتعاليمها لا الى داخل الهند وانما الى خارجها كذلك ، فذاع صيتها في كل مكان وأقبل عليها الخاصة والعامة وحاولت أن تمتصها الديانات المحلية في بلدان شرق آسيا وجنوب شرقها الا أنه كان لها السيادة على الدوام وامتصت هي جميع الأديان المحلية .

ولد سد ذارنا Sidhartha مؤسس البوذية في منتصف القرن السادس قبل الميلاد أى حوالي عام ٥٦٣ ق.م في أسرة جوتاما Cotama من قبيلة ساكيا Sakya التي كانت تقيم على سفوح جبال الهيمالايا بالقرب من مدينة كابيلافاستو Kapilavastu عاصمة ولاية ماجادها Magadha ويجرى في سهولها نهر روهينى Rokiri وتبعد شمالاً بما يقرب من مائة وبلانين ميلاً عن مدينة بنارس . . كان والده الراجا سودهودانا Suddhodhana كшатريا يرأس قبيلة ساكيا ويحكم البلاد ووالدته مايا ابنة زعيم قبيلة « كولى » Koli التي كانت تعيش على الضفة الأخرى من نهر روهينى . . فشب سد ذارنا في ترف القصور وعزها (٨٨) كما تربى تربية كшатرية عسكرية . . ثم تزوج يزودارا Yasodhara وأنجب منها طفلاً باسم راهولا Rakula ومع ذلك فما كاد يقترب من سن الثلاثين حتى انتابته ميول دفعته للانصراف عن متع القصور

والملابس والأدوات او من العقار والمال - بل يجب أن يقطع كل علاقاته الأسرية ويصبح العالم كله أسرته وكل الكائنات الحية محل عطفه وحنانه ، كما أن كل فرد يستطيع أن يكون جينياً دون نظر الى أى نوع من التفرقة سواء أكان من الرجال أم من النساء . . وكل جيني يمكنه أن يبقى رب البيت أو يعتزل الحياة ويصبح زاهداً ما دام يتبع هدى المبادئ السلوكية الخمسة ويتصدق بالمعرفة والدواء والطعام والراحة والاستضافة على كل جيني يطرق بابه أو يمكنه تحمل عذاب الجهاد الجسدى والرياضات النفسية وتطهير روحه من أدران المادة . . ويمر المرید التارك للحياة الدنيا بخمس مراحل :

١ - مرحلة الزاهد الناسك الذى بصرف كل اهتمامه نحو اتباع طريق الخلاص بكل صدق وعزيمة فوية وإخلاص لا يفتر حتى يصبح سلوكه نموذجاً للناس يحتذونه دون أن يقوم بدور المعلم للعقيدة الجينية .

٢ - مرحلة المعلم الذى يجيد فهم التعاليم الجينية ويقدر على تلقينها للغير بتمكن وكفاية .

٣ - مرحلة الداعى الذى يبشر بالدعوة الجينية ويوجه الجينيين ويرشدهم الى كيفية أداء السلوك الصحيح .

٤ - مرحلة الكامل الذى نجح في القضاء على الكارما .

٥ - مرحلة الجينا الامام الذى تخلص من أدران المادة تخلصاً نهائياً ويعيش في عالم الالهة دون عودة الى الحياة الأرضية (٨٧) .

واذا لم تستطع الجينية أن تفرى الكثيرين من عامة الهنود فانها تمكنت من البقاء في الهند الى وقتنا الحاضر واثرت أسسها الفلسفية

Guerinot, A. : op. cit.

(٨٧)

Asvagosha Bodhisattva : The Life of Buddha (Sacred Books of the East)
Colonial Press, New York, 1900.

(٨٨)

نشأة الفكر الهندى وتطوره فى العصور القديمة

غارقا فى بحر من التأمل على الا يقوم الا بعد أن يصل الى الحقيقة أو يهلك دونها مهما تقلبت عليه الأجواء وراودته الانفعالات والرغبات . ومهما قاسى من آلام وطال عليه الرمن فان الهلاك أهون من أن يعيش حائرا بجهل الحقيقة . ولكن لم تكد تمضي ستة ايام وهو على هذه الحالة حتى استنار سدذارتا فى اليوم السابع وعرف الحقيقة وأصبح بوذا أى « المستنير » الذى تكشف له سر الألم فى الحياة واهتدى الى كيفية الخلاص منه (٩١) وبلوغ حالة من الكمال تنتفى فيها الآلام والمسرات .

أدرك بوذا أن طريق الخلاص يقوم على حقائق أربع هي :

أ - أن الحياة أساسها الألم . وانها سلسلة لا تنتهي من المخاوف والعذاب . لا يمكن التخلص منها الا بالبحث عن علة هذا الألم ومعرفة أسبابه الحقيقية .

ب - أن علة هذا الألم هو الجهل والشهوة . ذلك الجهل الذى يدفعنا الى حب الحياة والتعلق بمتعها . وتلك الشهوة التي تمنع فى طلب المزيد من اللذات . وكل هذا يسوق الى اقتراف الخطايا والآثام طمعا فى ارضاء نزوات وأهواء لا تعرف الرضا أو الاتباع .

ج - ولذلك يجب إزالة ذلك الجهل واستئصال تلك الشهوة لكي نتخلص مما يسببانه من آلام . أن المعرفة الحققة فيها قضاء على الجهل والقضاء على الجهل فيه استئصال لرغبة حب الحياة واستئصال رغبة حب الحياة فيه الخلاص من الألم . والخلاص من الألم فيه بلوغ النرفانا حيث

فتجنب مشاركة الشباب فى اللهو واخذ يطيل فى التفكير والتأمل . فاذا به ينفر من رؤية الشيخ الهرم العاجز . والمريض المتهاك الذى أنهكته العلل . وجثة الميت الذى فقد الروح ولم بعد يطبق هذه الحياة التي سبب مثل تلك الآلام للناس . فظن جريا على الاعتقاد السائد فى ذلك الوقت ان المثل الأعلى للانسان يكون فى اعتزال الحياة والنسك والاميل ومعاملة المجاهدات النفسية والرياضات النفسية أملا فى التحرر من معاناة هذه الآلام ومعرفة الحقيقة المطلقة التى بجانبه كل تلك الآلام (٨٩) . ولم يتورع عن أن يتخلى عن حياة القصور رغم معارضة والده وأغرائه بالتنازل له عن العرش اذا ما انصرف عن حبة الزهد . فلم يشنه ذلك عن الهجرة الى كهوف الغابة يوم ولادة ابنه راهولا حتى لا يصرفه تعلقه بهذا الابن عن الهدف الذى يريده . ورضي ان يعيش متنقلا بين كهوف الجبال ومغارات الأشجار متحملا شظف العيش يستجدى طعامه ويعذب جسده أشد العذاب . يناقش كل من يقابله من الزهاد طمعا فى ان يعرف منهم حقيقة الحياة وسبب ما يقاسمه الانسان فيها من آلام . فلم توصله العزلة والزهد والتقشف والتأمل والمناقشة الى بغيته . ولم يستطع معلومه من الزهاد على ما بلغوه من معرفة وشفافية ان يضعوه فى الطريق الذى يحقق السعادة (٩٠) .

فلا نعجب اذن اذا ما ضاق سدذارتا بحياة الزهد وتعاليم الزهاد بعد أن أدرك أن اساليب النساك وما يتوصلون اليه من معارف لا تمكنه من كشف الحقيقة المطلقة . وبعد ان أمضى نحو ست سنوات من الزهد والتجوال والحوار أى حوالى عام ٥٢٨ ق.م صمم سدذارتا على الجلوس تحت شجرة بين جلسة القرفصاء

- | | | | |
|-----------------|---|--|--------|
| Arnold, Sir E. | : | The Light of Asia (The Wisdom of India) op. cit. | (٨٩) |
| Lillie, A. | : | The Popular Life of Buddha, Kegan Paul & Trench
London, 1883. | (٩٠) |
| Jennings, J. G. | : | The Vedantic Buddhism of the Buddha, Oxford 1947 | (٩١) |

٦ - الجهد الصالح هو ذلك الجهد الذي لا يأبه باداء أى نوع من الطقوس والتعائير .. لا يهتم بطلب رحمة اله او معونة رب - يعتمد على أفعاله فقط لتحقيق مآربه (٩٤) وينصرف كلية نحو تطهير الفكر وتصفية الذهن من الشر وانساعة الخير في طياته ..

٧ - الوعي السليم : لا يتحقق الا اذا تم تطهير الإنسان للسانه وأفعاله وفكره وتحكم في انفعالاته الجامحة ومشاعره الملتهبة ورغباته الملحة وأفكاره الشريرة بفضل ما اكتسبه من خصال خلقية فاضلة ومن قوى ذهنية نبيلة مهدت لصفاء عقلي يقدر على تنقية العقيدة البوذية من الشكوك والريب وتقوية الأيمان بالحقائق البوذية الأربع ..

٨ - التأمل الصحيح : ان قوة الأيمان نتيج للذهن من الصفاء ما يمكنه من التأمل الهادى الواضح في الحقيقة المطلقة .. دون ان تعوقه رغبة أو تشوبه شهوة .. تيسر له سبل اتباع هدى الطريق ذات الثماني شعب حتى يقطع صلته بالوجود ولا يولد من جديد على الإطلاق لا في الأرض أو في السماء ويصل الى النرفانا حيث الهدوء المطلق والسكينة التامة والراحة الأبدية .. وحيث تبلى الشهوات وتنعدم الرغبات وتتلاشى الحواس ونصفو المشاعر وتستقر الافكار .. فلا يوجد هناك افراح أو اتراح انما يوجد سلام دائم ورضاء متواصل لا تعتريه سوائب الشقاء والحزن والخوف والشك والقلق (٩٥) .

ولكن طريق النرفانا طريق طويل شاق يحتاج لآلاف السنين يتردد خلالها الفرد على

الراحة الحقبة التي لا تتوالى عليها الآلام والمسرات ولا تعرف الولادة والموت لا في الأرض ولا في السماء .

د - ولا يمكن استئصال رغبة الحياة الا بعد اتباع هدى الطريق ذات الثماني شعب وهي : (٩٢)

١) العقيدة الصادقة التي تؤمن بطريق الخلاص البوذى طوعية دون الزام .

٢) السلوك الفاضل الذى ينطوى على النبهة الصادقة والطويلة الصافية التي لا تكن للغير أى شر او حقد او حسد وتتمنى الخير للجميع وتعمل لخير الغير على الدوام ..

٣) القول الطيب الذى يتجنب الكذب والنفاق والرياء والنميمة والغيبة . ويبتعد عن لفو الحديث .. ولا يسب أحداً بالفاظ جارحة نابية .. أو يخذش كرامته .. أو يشنع بسمعته .. ويتوخى دائماً قول الصدق (٩٣)

٤) الفعل الحسن .. فلا يأتي منكر الأفعال ولا يتعدى على حقوق الناس .. لا يقتل أى كائن حي .. لا يسرق .. لا يفش .. لا يتعاطى الخمر والمخدرات .. لا يزني .. بل يتبع هدى الفضائل الخلقية حتى تكسبه خصالاً حميدة تهيه له حياة سوية ..

٥ - الحياة السوية هي الحياة الوسط التي لا تنمادى في طلب الملذات الحسية ولا تفالي في تعذيب الجسد ..

Muller, F. M. : The Dhampada. (Sacred Books of the East) Oxford, 1924. (٩٢)

Thomas, E. J. : Early Buddhist Scriptures, Kegan Paul and Trench & Trubner (٩٢) London, 1935.

Ling Yutang : The Dhammapada (Wisdom of the East) op. cit. (٩٤)

Roy Davids, T. W. : Buddhism, (Non Christian Religious Systems) London, 1903. (٩٥)

نشأة الفكر الهندى وتطوره فى العصور القديمة

الذى يركب البعض .. وبذلك لا يوجد ما يدعو للعودة الى الأرض أو الى السماء ويخرج البوذى من نطاق الألم والسرور ويصبح فوق الأحزان والأفراح طليقاً من قيد الولادات حيث الهدوء النام فى الخبر المطلق والحكمة الأبدية .

وما أن توصل سدذارتا الى الاستنارة وأصبح بوذا حتى أدرك ان حياته الحالية هي الحلقة الأخيرة فى سلسلة الولادات الطويلة وانه لم يعد الى الحياة مرة أخرى الا ليحقق النرفانا .. ولكنه ما كاد يتوصل الى هذه المعرفة حتى تردد فى ما اذا كان عليه أن يحتفظ لنفسه بما توصل اليه من حقائق أو أن يخفيها عن عامة الهنود خشية الا يستجيب له أحد أو لا يجد من يقدر أن يشاركه فى فهم تعاليمه الجديدة .. الا ان ما يغمر الحياة من بؤس وشقاء حت بوذا على أن يعلن تعاليمه رغبة منه فى انقاذ اخوانه فى الانسانية من آلام العودة الى الحياة بعد كل موت .. وبدأ ينشر بوذا دعونه بين مريديه اثناء سنوات تنسكه وبين من سبق ان ناقشهم من الزهاد اثناء تجواله فى الغابات والجبال وبين حكام البلاد التى كان ينتقل فى أرجائها فاستطاع ان يقنع كبار الزهاد ومريديهم وحكام المدن ورعاياهم ثم توجه الى مسقط رأسه وادخل أباه وأخاه وزوجته وابنه وبقية أفراد أسرته وأصدقائه فى العقيدة البوذية .. وظل ينتقل من بلد الى بلد ويكون الجماعات هنا وهناك ويشرف على انشاء الاستراحات فى الأماكن النائية والتي يتبرع بقيمتها الحكام والاثرياء من أجل أن يقيم فيها البوذيون منصرفين الى بلوغ النرفانا . ولقد بلغت تنقلاته حوالي خمس وأربعين رحلة وضع خلالها شريعة كاملة للجماعات البوذية حتى واقته المنية حوالي عام ٤٨٣ ق.م (٩٧) بعد أن لاقت دعوته نجاحاً منقطع النظير فى تاريخ الدعوات الهندية على الإطلاق ..

مختلف الكائنات الحية .. وينتقل فيما بين الأرض والسماء حتى يتخلص نهائياً مما يربطه بالحياة من النواقص العشر وهي :

١ - الوهم ٢ - الشك ٣ - العمل من أجل القوت ٤ - الشهوة الجنسية ٥ - الكراهية والحد ٦ - حب الحياة الأرضية ٧ - الرغبة فى الحياة السماوية ٨ - الكبرياء ٩ - الفروور ١٠ - الجهل .

ويمكن للبوذى أن يتخلص من هذه النواقص على مراحل أربع هي :

أ - المرحلة الاولى تبدأ بهجرة الحياه وقطع الصلات بالمجتمع والامتناع عن العلاقات الجنسية حتى يمكن التخلص من أوهام الديانات الشائعة وما تدعو اليه من شعائر وقرابين وما قد تثيره من شك فى تعاليم بوذا .. وحتى يمتنع البوذى عن أداء أى عمل يتكسب منه ويكتفى باستجداء طعامه اليومي أو يقتني أى نوع من الممتلكات ..

ب - وفى المرحلة الثانية يجاهد البوذى من أجل قهر شهوانه الأرضية واضعاف رغباته فى التعلق بالحياة الأرضية ونصفية أقواله وأفعاله وأفكاره (٩٦) من الاحقاد والضفائن واتباع هدى الطريق المثمن حتى لا يعود الى الحياة الأرضية الا مرة واحدة ..

ج - وفى المرحلة الثالثة يقضى البوذى قضاء نهائياً على مختلف الشهوات خصوصاً الشهوة الجنسية وكذلك على شتى النزعات الشريرة وميول الانانية حتى تمتنع عودته الى الأرض ويعيش فى السماء .

د - وفى المرحلة الرابعة والأخيرة يتحرر البوذى من الرغبة فى الحياة بالقرب من الآلهة ويتخلص من عوائق الفروور والكبرياء والجهل

٩٦ - عبد العزيز محمد الزكي : قصة بوذا . مؤسسة المطبوعات الحديثة - الاسكندرية ١٩٥٩ .

Horner, I. B. : The Book of the Discipline (Vinaya Pitaka) Luzac, (٩٧) London, 1949.

الكارما هي حلقة الاتصال بين حياة وحياة وتشكل نوع كل ولاده جديدة وأن القضاء على هذه الحلقة يؤدي الى انقطاع الحياة والخلص من آلامها (٩٨) .

لم يجد بوذا في الانسان اذن غير صفات مادية ترجع الى العناصر الاربعة من تراب وماء ونار وهواء . . وانه يتكون من اعضاء الحواس الخمس . . وقوة التذكر . . والميول الفطرية من ذكاء وغباء أو غيرة أو أنانية أو من استقامة الارادة وقوتها وانحراف العزيمة وخورها . . نم القوة العاقلة الواعية ووظيفتها الفكر والتأمل . . أما عن الروح فليست الا وهمًا باطلا لا سند له من الواقع ومحاولة اثبات وجودها يوقننا في جدل ونقاش يلبل الفكر ولا ينتهي الى رأى وان ترك فكرتها تحوم حول العقل يعوق تحقيق النرفانا . . علاوة على أن الاعتقاد في الروح - سواء أكانت روح الفرد أو روح الاله - يدعو الى اداء الشعائر وتقريب القرابين طمعا في تحقيق حياة في السماء في صحبة آلهة لا وجود لهم الا في الخيال (٩٩) وان الحياة في صحبة الآلهة أن وجدت لا نخرج عن كونها مجرد حياة ينطبق عليها مبدأ التناسخ وتوالي الموت والولادة ولا نخلو من آلام يقاسي الانسان ويلاتها ولا توقف سلسلة الولادات عند نهاية وبالتالي لا تؤدي الى النرفانا . .

وجميع تعاليم بوذا جمعت وتليت عقب وفاته مباشرة مقسمة في ثلاثة كتب هي عبارة عن مناقشات بوذا مع مريديه وعامة البوذيين : أولها : كتاب فينايا بيتاكا Vinaya Pitaka وهو كتاب السلوك الذي ينظم حياة البوذيين داخل الجماعات البوذية في الاستراحات وخارجها . .

ويرجع هذا النجاح السريع الى انه كان يعيش أولا في عصر من الحرية الفكرية مكنته من أن يناقش الديانات المعاصرة له مناقشة حرة دون أن يطعن فيها وخلص الجماهير من سيطرة رجال الدين سواء من البراهمة أو الزهاد بالطريق الوسط الذي لم يتشدد في التمسك بالزهد الصارم ولم يحرم الناس من بعض المتع الضرورية دون افراط أو تفريط كما انه اهتم بانبا بنشر دعوته بين كبار الزهاد والحكام قبل أن ينشرها بين عامة الناس . ولما افنع الزهاد ورجال الدين والحكام وسادة القوم لم يتعرض لمعارضتهم ومقاومتهم بل لفي منهم كل عون ومساعدة مما دعا اتباع الزهاد ورعايا الحكام الى الدخول افواجا في البوذية . . هذا علاوة على أن تعاليم بوذا التي لا تغفل نظام الطبقات وترفض اقامة اى نوع من التفرقة على أساس من الجنس والأسرة والطائفة ترى ان لا تقبل فضلا لانسان على انسان الا بالافعال لا بالحسب والنسب وان ما يبقى من الانسان هو افعاله فان الفرد لا يتميز على آخر الا بمقدار ما يبذله من جهد من أجل تحقيق النرفانا . . وقد دعت هذه التعاليم الى شدة اقبال أفراد طبقة السودرا على البوذية . . ورغم أن هذه التعاليم رفضت كثيراً من الغيبيات كالارواح والآلهة والفت التسعائر والتعاويد والطلاسم والقرابين والسحر وكلها لها أثر كبير على عقول العامة فان ذلك لم يصد الجماهير عنها لان بوذا تمسك بالتناسخ واعتبره حقيقة بديهية لا تحتاج الى دليل أو برهان لا يستطيع ان ينكرها والا تقوضت كل الاسس الفلسفية للديانة البوذية . وما كان هناك طريق للخلص الذي يقوم على توالي الولادات وعقيدة التناسخ سوى عقيدة شعبية تستهوى عقول العامة فلم ينفروا من ديانته لم يعترف بوجود اله أو روح وترى أن ما يتناسخ هو الكارما أى مجموعة أفعال كل فرد وان

(٩٨) انظر كتابنا عن : قصة بوذا

(٩٩) : The Teachings of the Compassionate Buddha. Mentor Books, New York, 1955. Burt, E. A.

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

لها كذلك .. ولئن كان امعان الكارفاكية في المادية لم يجعل منها أرضاً خصبة لتكوين مذاهب جديدة فان الديانة الجينية - وان اقتصر انتشارها على نطاق ضيق - قد ساهمت بنظرياتها في الأهمسا والجسيمات الدقيقة الحية ونائية الوجود من روح ومادة التي لعبت دوراً هاماً في تكوين مذاهب هندوكية متطورة .. أما عن البوذية فان شخصية بوذا الفذة واخلاقياته النموذجية ونجاحه الكبير في نشر ديانته واسنجاية الجماهير لها جعل الديانات الهندوكية تهتم بأن تمتصه فاتخذت منه أحد تجسيدات الاله فشنو ... وبذلك أحدث اتجاهات التفكير الحر عند كارفاكا وماهاويرا وبوذا رجة فكرية ودينية جعلت الديانات الفيدية تتفاضى عن الآلهة الآرية ونمسخ المجال أمام الآلهة الهندية ورفعت ابطال الكشاتريين الذين يرمزون الى السكان الاصليين سواء كانوا مقاتلين أو زهادا الى مرتبة التجسد الالهي .. كما تركوا العنان للعبادات الشعبية لتنتقل واتخذت من النظريات الجينية دعامة لبناء مذاهب جديدة متطورة ..

رغم ذلك فان رجال الدين لم يقفوا من الفكر الحر موقفاً سليماً .. فان اغفل الفكر الحر الآلهة ولم تسلم الجينية الا بوجود الارواح الفردية وأنكرها الكارفاكية والبوذية .. وان تنكر الفكر الحر للكتب الفيدية والبرهمانية واليوبانيشادية الا ان كل ذلك كان له رد فعل ديني وفكري بين المؤمنين بالهندوكية جعل البراهمة يفكرون جدياً في كسب الارض الدينية التي فقدتها الفيدية دون تعصب او اضطهاد خصوصاً بعد أن خف تأييد الحكام والاترياء للاديان الجديدة .. فتعلم البراهمة الجدل والنقاش من الكارفاكيين وإذا بالديانة الفتنوية تجعل من بوذا أحد تجسيدات الاله المفضل فشنو وإذا بالمذاهب الهندوكية تذهب

ونالها : ابهيدهاما بتاكا Suttas Pitaka وهو كتاب العقائد الذي يعرض العقائد البوذية . ونالها : ابهيدهاما بيتاكا Abhidhamma Pitaka وهو كتاب فلسفة العقائد وأهم أجزائه سفر دهما بادا الذي يهتم بالاسس الفلسفية (١٠٠)

ولقد عقد اجتماع نان بعد مرور قرن أو يزيد على الاجتماع الأول في عيد الملك كالاشوكا لنصفية بعض الخلافات حول بعض التفاصيل البوذية .. وكذلك عقد اجتماع ثالث في عهد الملك آشوكا الذي أعجب بنعاليم بوذا وجعل منها الدين الرسمي للدولة في القرن الثالث قبل الميلاد فانتشرت بين الهندود على مدى واسع واعتبر عهده العصر الذهبي للبوذية في الهند . وفي الاجتماع الثالث نقح تعاليم بوذا من كل ما أدخل عليها ثم أقام آشوكا كثيراً من الأعمدة الصخرية ونقش عليها منشورات دينية يضم اركان الدين البوذي الرئيسية ووضع هذه الأعمدة في طول البلاد وعرضها حتى تكون تعاليم بوذا مانلة أمام الجميع مصونة من البدع .. وتعتبر النصوص البوذية المنقوشة على الأعمدة الصخرية أول نصوص مدونة عرفها تاريخ الكتابات الهندية وبعدها دونت نصوص فيدية وبدات الكتابة تعرف في الهند (١٠١) واهتم آشوكا كذلك بارسال البعثات التبشيرية للديانة البوذية خارج الهند : الى سيلان وبورما وسيام وكمبوديا وجاوة وبالي وسومطرة والى كشمير والتبت والصين ومنغوليا وكوريا واليابان والى مصر وسوريا مما اتاح للبوذية ذيوها شاملاً ..

★ ★ ★

لا جدال في أن مبادئ الحرية الفكرية والتسامح الديني والأحاساس بالمساواة بين الأفراد كانت من المبادئ الأساسية السائدة في القرن السادس قبل الميلاد وفي الأجيال التي تلتها وكان لها أكبر الأثر في انطلاق الأفكار الكارفاكية والجينية والبوذية والأفكار المعارضة

Thomas, E. J. : The History of Buddhist Thought, Kegan Paul, London 1933. (١٠٠)

Ward, C. H. S. : Outlines of Buddhism, Epworth, London, 1934. (١٠١)

صفات الاله الواحد من الوجدانية والدوام واللانهاية والنبات والصمود في كل شيء من دون الثالوث اليوبانيسادي (١٠٢) وله عشرة تجسيدات بشرية نذكر منها التجسد السابع في راما بطل الرامايانا الكثبانى المقابل للنسجاء الذى انتصر على الشياطين .. والتجسد الثامن في كريشنا حكيم الجيتا ومرشد أرجونا أحد أبطال المهاباراتا والذى نجاه من التردد ودفعه الى أداء الواجب العسكرى .. والتجسد التاسع في بودا المستنير الذى انتصر على الشهوة والجهل وحقق النرفانا بالقضاء على الرغبات وبالمعرفة والسلوك الفاضل .. أما التجسد العاشر والآخر فهو التجسد المنتظر الذى سيظهر في المستقبل لينقذ البشرية من الحشر والدمار (١٠٣) بينما وضعت الاله «سيفا» المدمر فوق كل الالهة وازافت اليه مختلف صفات الالهية والوجدانية .. وان قلده الاساطير قلادة من الجماجم واحاطته بالاشباح والشياطين والارواح الشريرة ولقت حوله التعابين ورمزت اليه بعضو الذكر وجعلت منه الراقص الاول والزاهد المتأمل الذى اخرج الكون من تأملاته وأغرته ابنه اله الهيمالايا حتى تزوجته لتنجب منه الها يقضى على الشيطان تاراكا الذى يعيث فساداً في الجبال (١٠٤) .. وكذلك نسب الى سيفا تجسيدات كثيرة حاربت الشياطين واختبرت صدق المقاتلين وفضائل الحكماء .. الا ان هذه التجسيدات لم يكن لها من الانتشار ما كان لتجسيدات فشنو .

ومهما يكن من شيء فقد استطاعت كل من الفشنوية والسيفية ان تنتشر بين الهنود بفضل احيائها لكثير من الاساطير الهندية القديمة واغفالها الالهة الفيدية الآرية

مذهب الجينية في الأهمسا وفي تعدد الأرواح وبنائية الوجود وتجارى الأديان الجديدة في تجاهلها لمكانة الالهة العليا ولم يربطها بالديانة الفيدية الا تمسكها بالكتب الفيدية والبرهمانية وعلى الخصوص اليوبانيسادية تلاوة ودراسة وفهما واتخذت من نصوصها سنداً تعول عليه في التصديق على صدق مبادئ هذا المذهب أو ذاك .. وبذلك جمعت المذاهب الهندوكية الستة بين الاتجاهات الدينية والاخلاقية والفكرية التى انارتها الكارفاكية والجينية البوذية والأفكار اليوبانيسادية وكونت افكاراً هندوكية متطورة حررت بها الأرض الدينية والفكرية التي فقدتها على أيدي كارفاكا وماهافيرا وبودا وعادت الى البراهمة السيادة الروحية والفكرية بعد أن غلب لفظ الهندوكية على لفظ الفيدية نظراً لأن لفظ الهندوك ينسب الى كلمة « هندو » التي كانت في الأصل « سندو » وكانت تطلق على سكان السند الذين يعتبرون سكان الهند الأصليين ..

٤ - الفكر الهندوكي

فاذا كان الأساس الشعبي للجينية والبوذية هو عقيدة التناسخ فان الكارفاكية والجينية والبوذية أنكرت وجود الالهة ولم تقبل الروح منها غير الجينية بينما الاعتقاد في الارواح والالهة له جذور شعبية دعمتها الاساطير على توالي العصور ، ولم يستطع الفكر الحر ان ينزعها من أعماق القلوب والعقول وظلت دائماً تطلب الارضاء مما اتاح الفرص لظهور عقيدتين اعتمدتا اساساً على آلهة اليوبانيساد من دون آلهة رج - فيدا - أولاهما عقيدة فشنو التي آمنت بالاله فشنو الذى عرف في اليوبانيساد بأنه الاله الحافظ وأسبغت عليه الفشنوية كل

- Banerjee, A. K. : The Visnu and The Bhagavata Puranas. (History of Ph., (١٠٢)
Eastern and Western) op. cit.
Kennedy, V. : Reserches into the Nature and Affinity of Ancient and (١٠٢)
Hindu Mythology. London, 1831.
Basham, A. L. : op. cit. (١٠٤)

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

الجينية . . فسامكيا ترى أن الوجود مكون من مبدئين أساسيين هما الروح « باروشا » purusa والمادة « براكرتي » prakrti وأن الأرواح لا نهائية العدد خالدة غير متغيرة وتتكون من وعي خالص . . بينما المادة خالدة أيضا وتتكون من جوهر متجانس يتألف في مختلف المظاهر الطبيعية وشتى الكائنات من ثلاثة عناصر أساسية هي :

١ - ساتفا Sattva وهي المسئولة عن خاصية نوازن الكائن وتماسك تكوينه ومبعث استنارته وخيره .

٢ - راجاس Rajas أي الحركة والانفعال وما يبعثانه من ألم وسرور .

٣ - تاماس Tamas أي الخمود والركود والتوقف التام عن الحركة .

والعناصر الثلاثة بطبيعة تكوينها متنافرة . . والمادة في حالة التوازن لا يظهر فيها هذا النفور الذي لا يظهر إلا عندما تحدث تغيرات وتتكون أشياء جديدة . . والحالة المثالية للروح أن تكون خالية من المادة ولكن حدث أي اختلطت المادة بالروح وقضت على توازن عناصرها فتسبب ذلك في وجود الحياة . . ويرجع أصل الكائنات إلى اختلاف مكونات العناصر المادية الثلاثة . . فان النباتات تتكون أساساً من تاماس خاملة بينما يغلب على تكوين الحيوانات راجاس منفعلة . . أما في الإنسان فعنصر ساتفا هو المسيطر (١٠٥) . . إلا أن حياة الإنسان الطبيعية خرجت كذلك من المادة ، فهي تتكون من « بوذي » أعظم عضو للفكر والذات والقوى الذهنية الخمس وأعضاء الحواس الخمس والأعضاء المحركة الخمسة والعناصر الدقيقة الخمسة والعناصر الثقيلة الخمسة والحالات العقلية حتى تستكمل ٢٤ تكويناً ترجع كلها إلى

وامتصاصها لمختلف الاتجاهات الجديدة في الديانات المعارضة للفيدية والبرهمانية ولذلك أصبح الهندي في الغالب إما فشنويا أو سيفياً . . وبذلك انعشت هذه الديانات الثقة في تعاليم اليوبانيشادية وأن أرجعت إليها الأول برهمان إلى الوراء واتاحت المجال لظهور مذاهب فكرية جديدة لا تتعارض مع أصول الفكر الفيدي وكتبه وتعاليمه وتتمسك بالمعتقدات الشعبية الأصلية وتحتضن في الوقت نفسه الأفكار المناهضة للفيدية ولا تجد غضاضة في أن تعرضها من جديد في قالب هندوكي يؤمن بالتناسخ والكارما ونظام الطبقات . .

ولقد ظهرت ستة مذاهب هندوكية فيما بين القرنين الخامس والثالث قبل الميلاد وأن كان ما نعلم عليه من كتب لمعرفتها يرجع إلى دائرة القرون الأولى الميلادية بعد أن تطورت . . ولقد لوحظ أن هذه المذاهب جميعاً تنسب إلى أفراد معينين على أنهم مؤسسون لها وأن لهم مريدين وأتباعاً راعوها وطوروها ولم يمتص رجال الدين جهودهم الفردية في نطاق من التفكير الجماعي واستعانوا بالجلد المنطقي في مناقشة أدلتهم ولم يسلموا بقبول العقائد بدون دليل . .

أقدم هذه المذاهب هو مذهب سامكيا Samkhya الذي تذكر الأساطير أن منشئه هو كابيلا Kapila . . إلا أن مؤلفاته هو وتلاميذه قد فقدت ولم يصل إلينا إلا مؤلف اشغارا كريشنا Isvarakrisna الذي وضعه سامكيا كاريكا Samkhya-Karika ويرجع عهده إلى حوالي القرن الرابع الميلادي . . ويذكر أن هناك جذوراً لمذهب سامكيا (بمعنى يحسب أو يعد) في اليوبانيشاد إلا أنها لم تتضح إلا في الجينا . . ومع ذلك لا يمكن أن ننكر أن أصول هذا المذهب مستمدة أساساً من ثنائية

ويرجع تأسيس المذهب اليوجي الى باتانجالي Patanjali مؤلف يوجا سوترا Yoga Sutra .. وتسير الأساطير الهندية الى أنه هو باتانجالي النحوي وقد ألف الأجزاء الثلاثة من يوجا سوترا حوالي القرن الثاني ق.م وان كان المؤلفون الفرييون يميلون للاعتقاد بان تاريخ يوجا سوترا لا يبعد كثيرا عن الفرون الميلادية الاولى وان كانت اليوجيه قديمة قدم الحضارات الهندية ..

ولا تختلف اليوجية في قليل او كثير عن السامكية الا من حيث التطبيق السلوكي .. فالبيوجية تؤكد ثنائية الوجود .. من روح ومادة وان تمييز الانسان بين الروح والمادة فيه خلاص الروح من المادة ، الا أن اليوجية تسن طريقا يمر بثمانى مراحل لتخليص الروح من المادة : (١٠٩)

١ - أن يكتسب اليوجي أولا الفضائل الخلقية ويدعمها بسلوكه فيتجنب العنف (الأهسا) ويتبع عن الفس والخداع والبخل والسلب والتبقي الجنسي .

٢ - ثم يعيش في زهد وتعبد يتلو أدعية الكتب الفيديا لتعينه الآلهة على كبح جماح شهواته .

٣ - بعد ذلك يأخذ في ترويض بدنه ويعده لتحمل أوضاع جسدية تعينه على التأمل الطويل .

٤ - يقوم بمجاهدات تمكنه من التحكم في عملية التنفس من شهيق وزفير .

٥ - يقوم كذلك بمجاهدات تصرف حواسه عن الأشياء الخارجية .

الظواهر الطبيعية المادية (١٠٦) ولكن الروح تزود الحياة الطبيعية بالشعور وتمكن المادة من أن تعرف ذاتها .. فلا تنوصل الى معرفة كاذبة مزيفة لأن معرفة المادة تحول دون معرفة الروح لخصائصها المميزة فلا تصل الى الاستنارة ولا تعرف الخير . وتقع في أسر المادة التي تخضعها للتناسخ وتجعلها تقاسي آلام الحياة .. ولكي تتحرر الروح من المادة يجب أن يصل الانسان أولا الى حالة « ساتفا » حتى يسود العضو « بوذى » بالحق والصواب ، فتحرير الروح يتم بمجرد أن تميز بين ذاتها والمادة .. والروح لا يمكن معرفتها في ذاتها لأن عضو المعرفة « بوذى » مكون أصلا من عنصر مادي .. وتحرير الروح لا يمكن ان يتم بالقربين أو بمحاولة تحقيق وحدانية الذات مع برهمن فليس هناك مكان لفكرة الاله في مذهب سامكيا .. ان لم ينكر فكرة الاله في ذاتها .. وان كل من يستطيع أن يميز بين الروح والمادة وتسود فكره قوة بوذى المستنيرة ويتخلص من المعرفة المادية المزيفة يمكنه أن يتحرر من التناسخ ومن الحياة سواء اكان من السودرا أم من البراهمة (١٠٧) ولكن الذى يتناسخ ليس الروح فقط حيث انها منتشرة انتشاراً كلياً في الجسم وغير منفصلة عنه ، انما الذى يتناسخ هو الأجسام الدقيقة وليست الأجسام الكثيفة التى ترتبط دائما بالروح ولا تنفك الا بالخلاص والتحرر .. وما الموت والحياة الا تفر في حالات كثافة الجسم (١٠٨) .

أما المذهب اليوجي فهو المكمل للمذهب « سامكيا » الذى يوقف « بوذى » عند مجرد ادراك التمييز بين المادة والروح بينما اليوجية تبين الطريق السلوكي الذى يمكن القوة الواعية من ادراك مثل هذا التمييز .

Smith, F. H.	: op. cit.	(١٠٦)
Hiriyanna, M.	: The Essentials of Indian Philosophy, op. cit.	(١٠٧)
Guenon, R.	: Man and his Becoming according to the Vendanta, Luzac, London, 1945.	(١٠٨)
Guenon, R.	: Introduction to the study of the Hindu Doctrines. Luzac, London, 1945.	(١٠٩)

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

الروح مكون من ارواح شاعنت في مختلف مكونات الطبيعة فكانت الكائنات الحية وعلى رأسها الانسان الذي يولد ويموت .. وعند موته يتحلل جسده الى ذرات ساكنة وتنتظر روحه ولادة جديدة تتحدد بافعال الكارما في الحياة السابقة (١١٠) .

ولم يصف المذهب الرابع ، مذهب « نيايا » Nyaya شيئاً كثيراً الى مذهب فياسيشيكا . . ومؤسسة هو « جوتاما » Gotama الذي ظهر في القرن الثالث قبل الميلاد . . وهو يعتنق نفس النظرية الذرية وثنائية الوجود من مادة وروح وتعدد العناصر وتعدد الأرواح . . وليس في كل من فياسيشيكا ونيايا مكان لاله وان كانتا تتخذان من الاقوال الفيدية سنداً للمعرفة الحقة . . الا ان « جوتاما » تعمق بعض الشيء في مصادر المعرفة والبحث المنطقي والاستدلال المقارن ورأى ان المعرفة غير الصحيحة هي المعرفة التي تعتمد على الذاكرة والظن والمناقشات الافتراضية وأن المعرفة الصحيحة هي التي تعتمد على تطابق المعرفة مع عالم الواقع واتفاقها مع طبائع الاشياء من ناحية وتبوت نجاح تطبيقها العملي من ناحية أخرى لأنه اذا لم تتفق المعرفة مع طبائع الاشياء ونؤدى الى نتائج غير فاشلة تكون معرفة غير صحيحة . .

بينما المذهب الخامس ، مذهب « بورفا ميمانسا » Purva-Mimansa الذي أسسه « جايمينى » Jaimini والف دستوره الاول « ميمانسا سوترا » Mimansa-Sutra حوالي القرن الرابع قبل الميلاد ، يذهب الى أن كلمات الفيدا لم تصدر عن اله أو انسان انما هي انبعثت من ذاتها ووجدت منذ الأزل وتبقى للابد . . حقيقتها مطلقة . . ينبغى معرفتها والامثال لأوامرها ونواهيها . . ويجب أداء فرائضها من صلوات يومية واستحمام عند

٦ - واذا ما تحقق كل ذلك يبدأ في مرحلة التأمل .

٧ - تعود التأمل المركز .

٨ - بلوغ مرحلة التأمل العميق المركز المجرد الذي لا يرتبط بالعالم الخارجي وهي نهاية جهاد الطريق اليوجي اذ يتحقق فيها خلاص الروح من المادة ، فالسامكية واليوجية مذهبان يميلان للواقع ويؤمنان بوجود المادة والروح وبان الأرواح كثيرة ولا يجعلان للالهة الا مكانة ثانوية ويحصرانها في الأدعية لتساعد على بلوغ الهدف الحقيقي . . ولذلك فانهما أقرب الى الجينية منهما الى الفيدية .

والمذهب الهندوكي الثالث هو مذهب فياسيشيكا Viaseshika وهو كذلك متأثر بالفلسفة الجينية ولا يكاد يختلف عنها الايمانته بالتعاليم الفيدية واعتباره اياها مصدراً من مصادر المعرفة . . ان مؤسسة « كانادا » Kanada يرجح انه ظهر في القرن الثالث قبل الميلاد وان كانت الاساطير نجعله من المعاصرين لبوذا . . ومؤلفه سوترا كانادا Sutra-karada يضم مذهباً واقعياً يرى أن عالم الطبيعة مكون اساساً من ذرات دقيقة غير مرئية ولانهاية العدد خالدة . . تنتشر فيها أرواح لانهاية العدد خالدة حبست في المادة بقوة خفية غير مرئية فقاست الآلام والعذاب ولا راحة لها الا بالتححرر من سجن المادة ، وسبيل ذلك هو المعرفة . .

وهناك معرفة صحيحة وأخرى مزيفة . . المعرفة الصحيحة نصل اليها عن طريق الاستدلال والتعاليم الفيدية وتقودنا هذه المعرفة الى أن الوجود مكون من تسعة جواهر . . فعالم الطبيعة مكون من مادة ذات خمسة عناصر هي التراب والماء والنار والهواء والاثير ومن زمان ومكان ومن الأعضاء الدهنية ، وعالم

وان ما نضمه من معارف هي حقائق مطلقة . . فتضع « برهمان » على قمة الوجود وتري أن سعادة الانسان في اتحاد روحه ببرهمان عن طريق المعرفة اليوبانيشادية (١١٢) ولكن علاقة برهمان الروح الكبرى بالروح الفردية من ناحية ومعالم الطبيعة من ناحية أخرى دعت الى تفسيرات فلسفية متنوعة أدت الى ظهور مذاهب أخرى حاول كل منها ان يحدد علاقة برهمان بالوجود اما على اساس من وحدة الكون او على اساس من امكانية اتحاد الروح بالمادة بصورة او بأخرى . الا أن هذه المذاهب جعلت للاله برهمان حقيقة كبرى لعبت دورا هاما واساسيا في تحقيق الكمال الدائمي للانسان وبذلك أوقف مذهب « أوتارا ميمانسا » الفكر الهندي القديم على حافة وحدة الوجود التي أصبحت فيما بعد نهاية مطاف التفكير الهندي وهي تحتاج الى بحث طويل مستقل .

خسوف القمر وتقريب القرابين للالهة حتى يتجنب الفرد متاعب الحياة من آلام واحزان ولا يقع في الاثم الذي يجلب التثر . . وبعد الموت تنفصل روحه عن جسده وتنتهي متاعب الحياة . ولم تهتم بورفا ميمانسا بالحقيقة الالهية ولم يعنها التناسخ في قليل او كثير . . وان الخلاص من الحياة يقوم أساسا على أداء الشعائر . . وان كانت تلزم الجميع باداء الواجب بالنسبة للأسرة والاهل والأصدقاء وجماهير الناس (١١١) .

الا ان مذهب « أوتارا ميمانسا » Uttara-Mimansa الذي وضع أساسه « باداريانا » Badarayana في مؤلفه « فيدانتا سوترا » Vedanta Sutra في فترة ما بين القرنين الخامس والناني قبل الميلاد . . يعتمد أساسا على كتب اليوبانيشاد ويرى أنها موحى بها من السماء



-
- Ramaswami, V. A. : The Purva Mimansa (History of Ph. Eastern & Western) (١١١)
op. cit.
Smith, F. H. : op. cit. (١١٢)

مازق الطبيب الحديثة

* بقلم : هنري ميلر

ترجمة : د. عبد الرزاق العدواني

يظن كل جيل انه فريد في نوعه .. ولكل جيل تظهر المشاكل فريدة صعبة الحل .. ومع ان التاريخ يزودنا بما قامت به الاجيال السابقة من محاولات لحل مشاكلها .. غير ان هذه المعلومات لاتفيدنا الا قليلا .. ولو انها - نظريا - يجب ان تكون المرشد الصالح ، ولكن المتغيرات في اى وضع اجتماعي كثيرة كما يستجد غيرها باستمرار ، مما يجعل اى محاولة لاستشفاف المستقبل اتجاها صعوبات لايمكن التغلب عليها .. وحتى في العاوم الطبيعية فقد مات اللورد رذرفورد (٢) وهو يعتقد ان تحطيم الذرة ليست له نتائج عملية ، وقبل سنة من ارسال اول « سبوتنك » في الفضاء فال الفلكي الملكي (٣) ان السفر في الفضاء « هراء » .

✶ كاتب المقال هو الدكتور هنري ميلر Henry Miller اخصائي امراض الاعصاب الانجليزى المعروف ، واستاذ امراض الاعصاب في جامعة نيوكاسل في شمال انجلترا . ويشغل حاليا منصب نائب رئيس الجامعة Vice-chancellor والمعروف عن الدكتور ميلر - فضلا عن خبرته في مجال اختصاصه - آراؤه الجريئة الحرة في مجال سياسة الخدمات الطبية عموما . (المترجم)

١ - نشر هذا المقال بمجلة En ounter العدد ٣ من المجلد ٣٧ مارس بعنوان New Doctors Dilemmas ويعيد هذا العنوان الى الازهان رواية جورج برنارد شو المعروفة The Doctor's Dilemma حيب ناقش فيها الرواى المشهور بعض مشاكل الطبيب في اوائل القرن العشرين . (المترجم)

(٢) اللورد رذرفورد عالم طبيعى انجليزى وهو اول من « حطم » الذرة في المختبر . (المترجم)

(٣) الفلكي الملكي : Astronomer Royal لقب لعالم فلكي انجليزى كبير يعين عادة مديرا لمركز جرينتش الشهير قرب لندن . (المترجم)

الفارق بين الطب والقانون صعب التحديد ، فهل نعتبر ان كل انحراف أخلاقي سببه انحراف في التفاعلات الكيماوية في جسم الانسان ؟

هل هناك طريق آخر لا يقف طاعوننا الحديث - وهو امراض شرايين القلب - غير طريق اختبارنا لابائنا واجدادنا . . ان المشكلة الفلسفية القديمة التي دارت حول ما اذا كان الانسان مخيراً أم مسيراً . . تظهر لنا من جديد بصورة حديثة .

ان تاريخ الطب - كتاريخ البشرية - سرد لمحاولة الانسان السيطرة على بيئته - والطب بوجه خاص هو قصة كفاح الانسان للسيطرة على منافسينا في عالم الحيوان ، ولكن المعرفة بأن تغير البيئة لا يتأتى بالصلوات والدعاء وانما بالتدخل المصمم لتغيير مكونات هذه البيئة - ان هذه المعرفة هي التي بشرت بطلوع عصر العلم المادى الحديث . . ولكن هناك من يقول اننا لم نستفد من العلم الحديث الا القليل . فمضاره أكثر من منافعه ، وأرى ان هذه دعوة اليأس وليست فكرة التعقل . . ان صعوباتنا ناجمة عن عدم قدرتنا السياسية وكفاءتنا الاجتماعية لأن نتقدم بنفس السرعة التي نتقدم بها علمياً وكذلك عن عدم قدرتنا على أن نضع قواعد مناسبة نستخدم في صحتها نتائج أبحاثنا .

هذه الصعوبات تبدو وكأنها عسيرة الحل ، ولكنها في الواقع من عمل الانسان ، أى أنها مؤقتة والتغلب عليها سهل . . والمنافع التي جنيناها حتى الآن عظيمة ففي حقل الطب مثلاً تمكنا من التغلب على كثير من الامراض البكتيرية . . وفي كثير من البلدان اصبح الموت نتيجة لالتهاب الرئة او حمى النفاس أمراً نادر الحدوث .

ان اطباء اليوم والمتساكن التي يواجهونها ليست بالفراغة التي نتصورها . . ان مشاكل علمنا الحديث تظهر بمظهر مخيف يجعلنا ننسى الماضي . . وننسى المنافع الكثيرة التي جنيناها من معلوماتنا الحديثة ، ونهتم أكثر بالصعوبات التي سببتها لنا هذه العلوم . . ومهما اعتدنا في انفسنا من تقدم ، فان اى بكيف مع الجديد ، أمر يشير القلق ويلاقي كثيراً من العوائق . . وفي اعتقادى ان مشاكل الاطباء لم تتغير في نوعيتها وانما تغير عددها والسرعة التي تراكم بها وتتطور .

ففي خلال السنوات الاخيرة الفلافل حل « الانقلاب التكنولوجي » محل « الانفلافل الصناعي » ومع أننا لانزال في خضم هذا الانقلاب الجديد الا اننا نجد انفسنا نعاصر « الانقلاب البيولوجي » . . ان الانقلابين الاولين غيرا في بيئتنا المادية وقللا من امراضنا ونسبة وفياتنا . . ولكن « الانقلاب البيولوجي » الذى لانزال ينتشر بسرعة سيؤثر على حياتنا وحياء أطفالنا بشكل جذرى لم تؤثره الآلة البخارية . . او حتى العقل الالكتروني Computer .

هذه التطورات تزيد من سرعة تراكم مآزقنا دون زيادة في نوعها ، او حتى في عظمها . . فللطبيب في القرن التاسع عشر مشاكل مشابهة . . فقد كان يواجه الاوبئة المنتشرة والفقر المدقع . . وفي الوقت نفسه يصارع مشكلة تحديد حرية حامل مرض التيفوئيد ، الذى اتضح خطره على المجتمع بعد اكتشاف جرثومة هذا المرض .

ولقد تمكن الطبيب المعاصر من اقناع المجتمع بأن المريض في عقله ليس مسئولاً عن ارتكاب أى عمل قد يعد اجرامياً . . ولكن هذا الطبيب لا يزال غير قادر على تحديد مسؤولية الشخص الذى يجرم نتيجة لضعف في الشخصية (٤) كما ان اكتشاف اسباب وراثية للاجرام ، يجعل

مارق الطبيب الحديثة

مرشد وقاعدة للطبيب . . وهو أقوى ضمان للمريض فان الطبيب الذي احاط بمشكلة مريض ما بكليتها هو الوحيد الذي يستطيع ان يقدر الموقف وان يأخذ في اعتباره اموراً قد لا تكون واضحة او مؤكدة . . هذا مايحيه يومياً كل طبيب يشرف على علاج اي مريض خطر ، وهذا ما يكون تفكير الطبيب لاشعوريا .

قلت ان مشاكل اليوم أكثر بروزاً لانها معاصرة وأكثر جدة نتيجة لسرعة التطور ولكن نوعها لم يتغير .

فلنر معاً اذن بعض هذه التفاصيل :

العلاج المركز « Intensive Treatment » :

من طبيعة هذا النوع من العلاج ان امكانيه تقييمه ومعرفة مدى صلاحيته تلاقى كثيراً من الصعوبات التي لم يحاول مساندوه تذليلها . ان الطريقة الوحيدة المؤكدة لمعرفة نفع طريقة علاجية ما ، هي ان يعطى العلاج لنفر من المرضى ويترك آخرون ، للمقارنة ، بدون هذا العلاج ، ثم بعد ذلك تفهم النتائج . . ولكن هذه الطريقة لاتستعمل في كثير من الحالات . . ففي أغلب الاحيان يعتمد بعض المتحمسين لموضوع ما الى طريقة معينة في العلاج دون التأكد من انها اكثر نفعاً من الطرق الاخرى المجربة . . وينتج عن هذا ان التقييم بعد حين يحاط بكثير من العراقيل وتدخل فيه العوامل الاخلاقية .

ولهذا نجد ان بعض الاطباء يصبح فريسة للشك في ان الطريقة التي يستعملها هل هي حقيقة مفيدة ام انها قد تضر ؟ فمثلاً ليس لدينا حتى الآن مقاس يوفق به لقياس الفرق في النتائج المستقبلية لعلاج انسداد تيرايين القلب في وحدة كاملة حديثة او في منزل المريض . . ومع هذا فان هناك فوائد لاتنكر في العلاج المركز . . ففي حالات ارتجاج المخ التي يبقى فيها المريض في غيبوبة مدة طويلة يمكن الإبقاء على حياة المريض حتى يصحو باستعمال

ان قفزة الانسان الى الامام نتيجة لتمكنه من السيطرة على بيئته حملت الطبيب مسؤوليات جديدة كما اعطته معدات ومهارات جديدة . ففي بداية القرن العشرين كانت مهمة الطبيب لاتعدو التخفيف عن المريض ولكن الاكتشافات الحديثة مكنت الطبيب من تغيير المجرى الطبيعي للمرض . . وهذا بالنسبة زاد من مسؤوليات الطبيب وحتم عليه كسب مهارات جديدة ، فقد اصبح من اهم الاسئلة الى يواجهها الطبيب هو « هل امالج ام لا ؟ » بعد ان كان السؤال التقليدي « هل الشخص مريض حقيقة ام لا ؟ » هو مشكلة الطبيب في حمل التشخيص ، ففي حالات امراض الرئة المزمنة « المتلفة لانسجة الرئة » متى يحق للطبيب ان يوقف الاجهزة الكهربائية التي قد تعطي المريض فترة وجيزة من حياة أصعب من الموت ؟ او متى يوقف الطبيب عمليات الانفاذ الصناعية بالاجهزة الحديثة بعدما تبين له ان دمار المخ لايمكن اصلاحه مثلاً ؟ او هل يشجع المريض بمرض خطر على ان يسمح باجراء عملية خطره مجهولة النتائج . . ام يترك الامر لصدفه الشفاء الطبيعي النادرة الحدوث ؟

كل هذه الاسئلة يواجهها الطبيب يومياً في أغلب المستشفيات ولكن نتيجة لوسائل الاعلام الحديثة ، اصبحت هذه المواضيع مجال النقاش في الصحف والمجلات والبيوت . . وفي ود القليل من الاطباء وبعض المشرعين لو ان هذه المسؤوليات رفعت عن كاهل الطبيب واعطيت الى بعض اللجان . فقد يخفف هذا من قلق الطبيب . لكن تجاربنا في اللجان لايشجع على الاعتقاد بان نوعية القرارات ستكون أحسن . . ان عقل الانسان المدرب ، لقادر ان يأخذ في اعتباره عوامل متغيرة أكثر من أي لجنة او Computer وان أصلح القرارات هو القرار الذي يتخذه الطبيب المشرف على علاج المريض نفسه . . فقد تعلم الطبيب من دون ان يعلم ، ان يضع نفسه دائماً موضع المريض وان يعمل للمريض ما يود هو ان يعمل له في مثل تلك الظروف . هذا الموقف هو أحسن

اكثر بقليل من نصف ما ينفق على العناية
بضعاف العقول .

ان « الديليزة » تحتاج الى امكنة في
المستشفيات والى اجهزة خاصة ولكن اهم
شيء تتطلبه هو اشخاص مدربون تدريباً عالياً،
ونحن نحتاج الى حوالي عشرة آلاف شخص في
مثل هذا المستوى . وليس لدينا الآن هذا
العدد . لذا فان أى مستشفى يهذى كلية
صناعية يقبلها وهو محرج . . والعمل على
الكلية الصناعية امر دقيق وشاق ولذا فانه
حتى اذا نمكنا من توفير المال فان توفر الرجال
للعمل سيكون امراً شاقاً . . وقد تجاهلت
الحكومات المعاقبة من كلا الحزبين توفير
الخدمات لتدريب الاطباء لكي نستطيع
مؤسسانا الصحية ان تجارى ما يقدمه العلم
الحديث من خدمات . . وحتى يومنا هذا فان
وزارة الصحة تعلق البطء الذى نسير به في سر
خدمات « الديليزة » في جميع انحاء البلاد ، بانه
لا يوجد لديها الاشخاص المدربون ولكنها فى نفس
الوقت تصرح ان التقدير الذى اقترحتة اللجنة
الملكية لعدد الاطباء « امر مبالغ فيه » . ان عدد
الاطباء الذين نحتاج اليهم يعتمد على مفردة
وزير الصحة على اقناع الشعب بنوع الخدمة
التي يعتقد انها مرضية . والخدمات التي
نقدمها لاتسجنا على تهنة أنفسنا اذا قورنت
بالمستويات العالمية . . وكلما ازدادت انتاجات
الطب الحديث انكشف بوضوح اكثر نقص
خدماتنا .

ان الشعب يرى وبحق انه متى ما وجد
علاج منقذ وفعال « كالدليزة » فانه يجب ان
يوضع في متناول كل من يحتاجه بسرعة رغم
وجود الصعوبات والمشاكل التي تحيط به .

واني لأعتقد باننا لم نتقدم في هذا المضمار
بالسرعة المطلوبة وبانه لن يكون هناك أى تقدم
الا بضغط شعبي مستمر . . واحب ان اؤكد

الاجهزة الحديثة . . مع ان مثل هذه الحالات
كانت تنتهي بالوفاد قبل سنوات قليلة خلت .
كما ان العلاج المركز بنفع في كثير من مضاعفات
انسداد شرايين القلب . او هبوط التنفس
الحاد المفاجئ نتيجة لبعض التهابات المخ التي
يمكن الشفاء منها .

ولكن لهذا النوع من العلاج مضار . . فانه
من سوء النصرف بل - ومن القسوة - ان
يعرض الرجل المسن المصاب بمرض مزمن
طويل الى مثل هذه التجربة الفاسية . واعر
تخصياً مرضى من الاطباء الذين رفضوا ان
يعالجوا بهذه الطريقة . . ان هذه الطرق في
المعالجة يجب ان تكون خادماً للطبيب وليست
سيلاً . . وان القرار بان ينقل المريض ام لا ،
يجب ان يؤخذ بحزم على أعلى المستويات . .
اذا كان الشفاء محتملاً فلا بد من اعطاء العلاج .
ولكن هناك حالات يكون فيها المخ قد اصاب
بتلف كبير لا يمكن اصلاحه واطالة حياة المريض
فيها صناعياً بالاجهزة الحديثة لا يفده مطلقاً . .
وكثيراً ما يقبل أهل المريض هذه الحقيقة المره
قبل ان يقبلها العائمون على نمريض المصاب .

الديليزة (٥) لمرض الكلى المزمن :

يموت في بريطانيا سنوياً ما يقارب السبعة
آلاف شخص نتيجة لامراض الكلى المزمنة -
وبعض منهم نتيجة لامراض عامة لا يمكن
علاجها . . اما حوالي الالفين ففى الامكان
انقاذهم اذا ما توفرت لدينا وسائل « الديليزة »
وكثير من هؤلاء ، سبان وآباء لاطفال صغار . .
وقد تكلف الحالة الواحدة ما يتراوح بين الالف
والثلاثة آلاف جنيه استرليني في السنة للعلاج
بالكلية الصناعية . . ولذا فاننا نقدر ما يمكن
ان ينفق على علاج جميع الحالات بحوالي ثلاثين
مليون جنيه في السنة . وهذا وان بدا لاول
وهلة وكأنه مبلغ ضخم الا انه في متناولنا وهو

مآرق الطيب الحديث

الناس على نظام لاحتل حياة الانسان فيه
المركز الاول .

زرع الاعضاء :

لم يتوقع التقدم الحديث في زرع الاعضاء
اي عالم بريطاني عدا « السير بيتر مداور » (١)
الذي نبأ به قبل حوالي عترة اعوام . .
والتقدم في عمليات زرع الكلية اصبح كبيرا
لدرجة ان « الديلزه » قد لانسعمل في المستقبل
الا لاعداد المريض للزرع . . ان ذا الكلية المروعة
يعيش براحة اكثر وفعالية اكثر ممن
« يدليز » . . بالاضافة الى ان ذا الكلية المزروعة
لا يحتاج الى كثير من المابعة المعقدة كالتي
يحتاجها الآخر . . ولذا فان الكسب في زرع
الكلية هو مادي واقتصادي بالاضافة الى الكسب
الاكلينيكي . . والاعتقاد الحالي هو ان زرع
الكلية يجب ان يصبح عملية روتينية في بعض
مستشفياتنا الكبيرة خلال سنة او سنتين . .
ومع ان زرع الكلية لا ينجح في كل حالة الا ان
نسبة النجاح هي ستون بالمائة ، وهذا نقم
كبير في علاج مرض كانت نتيجته الوفاة المحتملة .

وهناك بحوث لمحاولة زرع الكبد كما ان
زرعها في حالة بعض التتوه الخلفي في مجارى
الصفراء اصبح امرا محتملا . . وكذلك في بعض
حالات السرطان . . ولكن هذا الحقل يحتاج
الى مزيد من الابحاث . . وهناك ايضا محاولة
زرع الطحال لعلاج مرض النزيف الوراثي (٢)
« الهيموفيليا » - الناعورية - ان علاج هذا
المرض في الوقت الحاضر يكلف جهدا ومالا دون
نتيجة موبوق بها فاذا صدقت البحوث الجديدة
فان العلاج بعملية بسيطة كزرع الطحال يعد
انتصارا كبيرا .

ان الضغط لابد ان يكون شعبيا وليس من
الاطباء . ان الهوه بين التقدم العلمى والتطبيق
نظهر لنا بوضوح في هذا الموضوع . . وهذا
ما يضع على عاتق الطبيب مسؤولية كبيرة . .
لتقدير من يستحق الانقة . . وقد نكون للطبيب
العدر في حالة ما اذا كان العلاج جديدا وليس
له تأثير واضح بحجه انه في حاجة الى المزيد
من التأكد . . اما في حالة الديلزه الواضح
نفعها ، فان من الصعب على الطبيب ان ينتظر
قرار الاداريين الذي قد يتأخر سنوات طوالا
دون اى شعور بالحاجة الملحة ، ولذا فننا نجد
الاطباء المسؤولين عن هذا الامر يعانون يوميا في
اتخاذ قراراتهم . فانهم يقيمون الحالة
الاكلينيكية للمريض وامكانية انفعاله من
العلاج . . لان الطبيب لا يود ان يضع امكانياته
الضئيلة دون فائدة . . ولكن لنفرض ان هناك
اربعة اشخاص مؤهلين للعلاج . . فماذا يعمل
الطبيب ؟ هل يفضل القائد السياسى ؟ ام عالم
الذرة ؟ ام الموسيقار الكبير ؟ ام الام الشابه ؟
من من الممكن الاستغناء عنه من هؤلاء ؟

لقد عاصر الاطباء مثل هذه المشاكل منذ
قرون . . وقد كان الامر سهلا في السابق . .
« عاجل من يستطيع دفع تكاليف العلاج » . .
ومما كان يخفف من القلق وقتذاك ان العلاج
المرفوب فيه غالبا ما يكون اخطر من عدمه !!
اما اليوم فان القرار اكثر صعوبة . . وهناك من
خدم منا في الحرب العالمية الثانية وعاصر القلق
الذي احاط بتوزيع البنسلين النادر . . وهذا
الامر يحدث كلما قفر الطب الى الامام قفزة
مفاجئة . . ولكن من واجب الطبيب ان لا يقبل
بهذا الامر الا في حالة عدم وجود بديل . . وان
لا يقبل بالاعداد نتيجة لعدم المقدرة السياسية
او الاهمال . . ومن الخطأ ، كل الخطأ ان يصبر

عالم بيولوجي بريطاني منسهور من اصل لبناني

Sir Peter Medawar

(١) السير بيتر مداور

وحاصل على جائزة نوبل لابحائه في شئون المناعة . (المترجم)

(٢) « الهيموفيليا » - مرض يصيب الذكور ، وراثيا ويتعرض المصاب به الى نزيف خطر حتى من الجرح البسيط

او من عملية بسيطة كخلع السن مثلا . (المترجم)

المطلوبة وحنى في حالة تغلبنا على العقبات الفنية في امور زرع القلب فلن يكون لدينا ما بقي بحاجة حوالي الخمسة عشر ألفاً الذين يموتون سنوياً في بريطانيا نتيجة لتصلب شرايين القلب وهم تحت سن الخامسة والخمسين .

اما زرع الكلية فالمحظوظ منا من كان له نوأ ممانل Identical Twin ولكن تردد الجراحين في القيام بعملية لشخص في كامل صحته أمر مفهوم ويستحق التقدير . . اما مشكلة رفض العضو المزروع فانها في طريق الحل بالعلاج القمعي أو الكبتي : Suppressive Treatment فاذا ما تغلبنا على الاخطار الناتجة عن استعمال بعض العقاقير باستعمال مصل مضاد لكريات الدم اللمفاوية Anti-Lymphocytic Serum المستخرج من أصل حيواني سيزودنا بسلاح قوى يضاف الى مالدينا الآن من أسلحة . . واذا ما تأكد الناس من الفائدة الكبيرة في هذه العمليات فان المعارضة الحالية لاخذ بعض الاعضاء من الجثث قد يزول او تخف وطأتها . . كما ان المحاولات لزرع أعضاء من نوعين مختلفين من الفصيلة الواحدة : Cross-species Transplant ستكون حلاً لبعض هذه المشاكل وسينقذنا التسمبازنى من كثير من العوائق الاخلاقية .

أنا مادی Materialist بدرجة كبيرة ولذا فلا أشعر بأى عطف على من يفضلون قدسية جنهم على ما يمكن ان ينتفع به منها بعد الممات لضمان حياة الآخرين . لكن المخاوف الخيالية من دفن الشخص وهو لا يزال حياً لاتزال سائدة ، ومن هنا فان ازالة عضو كالقلب من جسم قد يكون حياً يجب ان تعامل بشيء من الجدية .

وقد يثار تساؤل تصعب الاجابة عليه واعنى به التساؤل عن «لحظة الوفاة» الذى قد يصبح

ان عمليه زرع القلب هي التى اسحوذت على اهتمام الناس لاسباب كثيره اهمها ان القلب بالاضافه الى انه متحرك نابض - ليس كالكلية او الكبد - فان له معنى رمزياً كبيراً . . الا ان الطلب على عمليات زرع القلب سيكون اقل بكثير من الطلب على عمليات زرع الاعضاء المذكورة آنفاً . . والسبب واضح ، لان اغلب حالات مرض القلب تكون نتيجة لاصابة اويعته الدموية بمرض عام منتشر - تصلب الشرايين - او : Atherosclerosis - يصيب عدداً من الاوعية الدموية ومن ضمنها واهمها اوعية الدم التى نعذى المخ ، ولذا فان من اجريه لهم بجارب زرع القلب ليسوا النوع الذى سينتفع من عمليات الزرع فى المستقبل لان من سنتفع هم السببان المصابون بمرض خلقي يصعب معالجته فى الوقت الحاضر .

وعندما قال « مداور » Medawar مند عترة اعوام ان زرع الاعضاء هو « فى الطريق » قبل كلامه بالهزء والتسكك . . ولكن نبت بعد ذلك صدقه . . فاذا ابلغنا هذا العالم الآن بان المشاكل التى يواجه عمليات زرع الاعضاء هي نتيجة لتفاعلات المناعة : Immunological ولذا فهي قابلة للحل . . فعلياً ان نصفى باهتمام الى ما يقول . . ان زرع الاطراف كاليد والرجل امر ممكن حدونه . . ولكنى لا استطيع ان اتخيل زرع (٧) المخ فى المستقبل القريب ، وهذا نتيجة للتعقيد المعروف فى الجهاز العصبي . . قد يكون فى الامكان محاولة الابقاء على عقل بادر نابه عن طريق تغذيته بالدم بمضخه صناعية ، ولكن تقدم السن ليس فقط امر نغديه المخ بالدم وانما هو نتيجة لضعف وموت الخلايا ولذا فقد لا يكون فى هذا الامر شيء من النفع .

ان المآزق التى يعاها الطبيب نتيجة لهذه العمليات ، كثيرة جداً . اولها امر توافر الاعضاء

(٧) بما ان المخ هو مركز المعرفة والذاكرة والاحساس . . الخ ، فان زرع المخ ينفى على الشخص صاحب المخ الاصلي فى شكل الشخص الذى زرع فيه المخ . . « المترجم » .

مأزق الطبيب الحديثة

ان التحقق من موت المريض امر مهم جدا . والطبيب الذى يتصرف على علاج المريض هو الذى يقرر متى يوقف الاجهزة الصناعية التى بعى على حياته اذا ما وبق ان لافائدة ترجى من الاستمرار فى هذه المجهودات المصطنعة . . . وهناك علامات للموت يجب التحقق منها يضاف اليها حديثا عدم وجود أى نشاط كهربائي ملحوظ فى نخطيط المخ ، خلال ٨ ساعة . . . وقد انخذت هذه العلامات فى فرنسا رسمياً دليلاً على الوفاة حتى ولو ان النشاط الاوتوماتيكي كنقبض القلب والتنفس لا يزال ملحوظا . . . ومن ملاحظاتي لمجهودات الجراحين فى محاولة انقاذ حياة المرضى . . . اجزم بان ليس هناك اى خوف من ان يهمل الجراح مريضاً من الممكن انقاذه بغية الحصول على بعض اعصائه للزرع (٨) !!

التشوهات الخلقية :

لابد ان القارئ قد لاحظ انى اسند بكل شدة ما وصل اليه العلم الحديث من تقدم فى سبيل اطالة حياة الانسان ، وكذلك فى سبيل تحسين نوع هذه الحياة . . . وانى لا اقبل اطلاقاً ما اعلنه بعض مسئولينا من انه يجب ان نوقف الابحاث ونوجه طاقانا الى تطبيق ما وصلنا اليه من علم ، ان تنفد العالم بالبحث قد صمد لمحاكم التفتيش الاسبانية ولن يكون ابقافه على يد بعض موظفي الدولة سهلاً . . . كما انى دهشت لراى السير ماكفرلين بارنت (٩) الفائل بان هناك معرفة أخطر من الجهل . . . ان الامر هو انه يستحيل على العالم الباحث ان يستشف نتائج تطبيق اية معلومات جديدة يكتشفها . . . وما هو اهم من منع البحوث ان يتعرف المسؤولون على تطبيق نتائج العلوم بما يعود على المجتمع بالخير .

موصوعاً لمناقشات عميمة بين عامة الناس فى السنوات الآتية . . . فان قدره القلب على الحركة حتى بعد فصله من الجسم وكذلك موت الخلايا النديجي الذى يتم بعد مدة طويلة يجعل من هذا النقاش موضوعاً علمياً اكاديمياً وليس عملياً .

ان تخوف الناس السائد حول هذا الموضوع غير صحيح ، ففى كل يوم وفى كنير من المستشفيات الكبرى نرى مرضى يسمون مجاراً « احياء » ولكنها حياة اصطنعها الطب لهم وابقاهم بهذا الوضع على امل فى انقاذهم . . . كالمريض الذى وقف بنفسه فجأة نتيجة لمرض حاد ، ان ابقائه هكذا قد يزيل الارمه ويعطيه فرصة للشفاء ، وكالمريض الذى لايعرف مرضه او نتائج هذا المرض . . . ان ابقائه صناعياً يترك العرصة امام اطباء لتحرى الامر والتأكد من الاسباب التى قد يمكن معالجتها وقد تؤدى بالتالى الى انقاذه . . . ولكن هناك من يقنن بهذا الوضع مع معرفة نتائج مرضهم ومدى اصاباتهم وعلم الاطباء بان لامجال لانقاذهم من موت محقق .

وفى اعتقادي ان لاداعي لابقاء هؤلاء فى حياة ، هي اقرب الى حياة النباتات . . . ومنهم من اصبوا باصابات دمرت امخاخهم ولكن ابدانهم صحيحة فيما عدا ذلك . . . وبين هؤلاء نجد اغلب الذين اعطوا اعضاء للزرع . . . ومما يتجبع على ان التخوف حول هذا الموضوع قد يزول ، ما قاله احد الاساقفة من انه مستعد للتبرع باعضائه اذا ما حان الوقت . . . لكن المعروف عن اعمار الاساقفة يجعل أخذ الامر عملياً غير محتمل . . . على ان الشعور الذى ابداه ينساركة فيه كنير من شباب بريطانيا .

(٨) من المخاوف التى تردت فى بعض بلدان اوربوا وامريكا ان الجراحين قد لا يتحرون الدقة فى اتيات وفاة المريض ، بغية استعمال اعضاءه للتمرن على زرع الاعضاء او لانقاذ حياة أخرى . . . « المترجم » .

(٩) Sir Macferlane Burnet هالم استرالي مشهور . . . وحائز على جائزة نوبل . (المترجم)

ببذل . . واعتقد انه لابد من اجراء الابحاث على نطاق ضيق وتحت ضبط علمي .

ان الامر الواقع في بريطانيا هو ان كل طبيب وصل الى مرتبة الاختصاصي في حقله له مطلق التصرف في علاج اي مريض تحت اشرافه وان هناك اخطاراً قد تنتج عن اي حد من هذه الخبرة، كتنبيط العزم وشل حركة الجذيد ، ولذا فان أية محاولة لتغيير الوضع القائم تقابل بكبير من المقاومة ، ولكني لا ارى اي حرج على اي مجسم ان هو رفض توفير التسهيلات لعلاج شامل يحمل معه مضاعفات مستقبلية خطيرة لا يعلم احد مداها .

ان الوضع في حالة الـ Spina bifida هو ان بعض التدخلات الجراحية قد انقذت حياة اطفال كانوا في السابق يموتون خلال سنة من الولادة . . وحوالي عشرين في المائة من هؤلاء الاطفال يعيشون دون تدخل جراحي وينج عن هذا الحاجة الى حوالي مكنين في الالف لهؤلاء في مدارس خاصة ، واذا اجريت العمليات الجراحية لكل مولود حي مصاب فان الحاجة الى الاماكن في المدارس الخاصة ستنصبح حوالي السبعة في الالف وذلك لان عدد المصابين الاحياء سيتضاعف ثلاث مرات . . وكثيرون من الجراحين لا يتدخلون الا اذا لم يكن الطفل مصاباً بشلل وهذا قد يسبب انخفاض عدد الاطفال المقعدين الى النصف، ومن هنا فان الحاجة الى الاماكن في المدارس الخاصة ستخفض الى النصف . . وفي الواقع ان احسن انواع الجراحة واكثرها خبرة لا تؤدي الا الى نجاح عدد قليل جداً من المصابين نجاحاً تاماً . . ولذا فان هناك مشاكل اجتماعية خطيرة قد نواجهها في المستقبل نتيجة لوجود عدد كبير من الاطفال المقعدين بيننا والذين

ولابد ان يكون هناك اولويات واسبقيات لكل امر ، ويكره كثير من النقاد ان يكونوا في مكان المسؤول الاداري الذي عليه ان يعين هذه الاولويات . . ان كل ما يوده المجتمع والاطباء هو ان يعلن هؤلاء المسؤولون عن الاسباب والدوافع التي تدفع الى مثل هذه الاولويات وان لا يحيطوا قرارهم بالغموض وان لا يلجأوا الى استعمال الكليشيهات اللفظية الخالية من المعاني .

ان الاولويات التي تخص علاج امراض السنوه الخلقي في حديثي الولادة او الاطفال تختلف عن المشاكل التي ذكرتها آنفاً . . واني استغرب ان هذا الامر لم يعط الاهمية التي يستحقها من الاطباء . . ففي الوقت الذي نجد ان ليس هناك اماكن في المستشفيات وفي غرف العمليات وان هناك عمليات ضرورية تؤجل نتيجة لهذا فاني لا اجد اي مبرر لاجراء عملية جراحية لتسوية خلفي في قلب طفل مصاب بالتخلف العقلي الشديد Mongolian Idiocy

وهناك نسووات حلفية تصيب على حدة عقلاً وجسماً صالحين وفي هذه الحالة فان العلاجات سينتج عنها طفل سليم حي بدلاً من طفل ميت ، وهذا ما سجل انتصاراً لجراح الاطفال ، ولكن الامر الذي اقصده قد يبدو بكل وضوح في حالة تسوية النخاع الشوكي Spina bifida ان مثل هذه المشاكل تحظى بكثير من البحوث والدراسات وهي تخلق للجراحين مشاكل كبيرة في التكنيك، ولكن المؤسف ان هؤلاء الجراحين لم يقوموا بدراسات علمية لتقييم العلاج وهم يستشهدون في الاغلب بحالات النجاح الفردية ، ونتيجة لهذا - فهم ليسوا قادرين على معرفة ما قد يحصل لاي مريض بعد اي جهد جراحي

مأرو الطبيب الحديث

لم يحل المشكلة كما نريد .. اما انا فاني اشارك في الرأي احد الفضاة البارزين الذي قال : يجب الا ترغم اى امرأة على ان تضع طفلاً رغم ارادتها .. واعتقد ان هذا الارغم الموحس سبفضى عليه في الاعوام التالية .. كما حدث لفانون انهاء الحمل ساء على أسس قانونية وطبيه .. ان التغير سيطراً على هذا القانون قليلاً قليلاً حتى يصبح الاجهاض حسب الطلب قانونياً .

لقد نوقش موضوع اليوناناسيا Euth na.ia أي - العمل رحمة بالمريض - كثيراً .. ولكنني اعتقد ان امره أقل اهمية ، كما اعتقد ان اقوى حجة ضد هذا العمل هو ان المصاب بمرض عضال سيصبح صريعاً للحوف والقلق في آخر ايامه اذا علم ان اليوناناسيا قانونيه ، ولكنني اعلم من خبرتي الشخصية ان هؤلاء المرضى يكونون في شبه غيبوبة في ايامهم الاخيرة ولا يستطيعون ان يقرروا تبناً ما .. ومع اني اساند من يقول بان مهمة الطبيب هي تخفيف آلام المريض واعطاؤه حياة أفضل وان لم تكن أطول .. الا اني اعتقد انه لا يوجد غير عدد قليل من الامراض لايسطيع الطبيب فيها ان يجعل ايام المريض الاخيره مريحة باستعمال المخدرات كالهروين والكوكائين التي هي بالاضافة الى ازالة الآلام تسهر المريض بالتحسن وتضعف وعيه .. هناك امور ممكن استثناؤها مثل مرض سرطان الحوض Pelvic Cancer. الذي يشعر المريض به انه عبء على نفسه وعلى الآخرين وهو عالم بالنهايه الحتميه لمرضه .. ان الجراح الذي يساعد على انهاء هذه الحالة المؤلمة بجرعة من المورفين لهو في

يحتاجون الى عناية خاصة بدون اى فائده تعود عليهم او على عائلاتهم .

ان مشاعر الطبيب في مثل هذه الحالات ، هي أحسن مرسد له بان يعمل للطفل المصاب ما يود ان يعمل لطفله .. في مثل هذه الحالة من الصعب ان يتم الاختيار أحياناً بالسرعة المطلوبة لانه لامجال للانتظار في كثير من الاحيان .. ولذا فاس اللجوء الى رأى الجراح أحياناً قد يفسر بانه رجاء للدخول الجراحي ، والآباء في حرة من امرهم فابهم رغم رغبتهم في ان يبدلوا كل جهدهم لانقاذ طفلهم الا انهم في نفس الوقت يظنون فلقين على مصر طفلهم في المستقبل .. وأرى انه ليس علينا ان نعمل المسنحيل للابفاء على حبة طفل مصاب بتسوه خلقى شديد لبس في الامكان اصلاحه جراحياً .. وهناك كثير من الاطباء وزوجاتهم يشاركونني في هذا الرأي .. ومنهم من هو شاكراً للطبيب الذي امتنع عن استعمال الامكانيات الجراحية التي كان من الممكن ان تترك طفلهم مفعداً ، كثير التسويه طول حياته .

هذا جزء قليل من المشاكل المهمة الكثيرة التي تواجه الاطباء والمجتمع عامه .. ولكن هناك اموراً أخرى ليسب أقل منها اهمية ، ان « قانون الاجهاض » الاخير يمثل انتصاراً على من حاول استغلال العواطف وهم أقلية من الاطباء وكذلك على الاقلية الدينية التي حاولت تطبيق قانونها على جماهير لا نبله (١٠) . ومع ان القانون الجديد ليس في الواقع اكثر من تنظيم قانوني لامور كانت تمارس في كثير من انحاء بريطانيا منذ زمن طويل فان الكثيرين يعتقدون ان المعركة لم تريح بعد وان القانون

(١٠) يفصد الكاتب بالاقلية الدينية - المسيحيين الكاثوليك في انجلترا الذين يحرم دينهم اى نوع من

الاجهاض .. « المترجم »

الطوعي ان لزم الامر وكثير من المرضى في مثل هذه الحالات يرغبون ويتشوقون لمثل هذه النصائح .

ولقد سبب وجود عدد من المدمنين على المخدرات كالهروين في العاصمة - وعددهم قليل - مناقشة موضوع المخدرات بشكل عام . . كما سبب انزعاجا للمسؤولين الذين اصدروا في شيء من الدعر قوانين كثيرة تحد من الحريات الشخصية وادت الى محاكمة من يسعمل الحشيش Cannabis Indica. الذي لانعرف عنه انه يسبب اخطاراً . ولا نعلم، ان كان يؤدي الى حالات الادمان . . ان منظر الكبار منا يطاردون شباننا الذين يتعاطون الحشيش منظر لا يدعو الى الاحترام خصوصاً وان هؤلاء الكبار يتعاطون ما هو بدون شك أخطر من الحشيش ، اعنى الكحول والسجائر . . واذا ما علمنا ايضاً ان الكثيرين يتعاطون الادوية للنوم او للفاقة او حتى لطرد السم . . فليس من المستغرب اذن ان رأينا كثيراً من الاطباء ورجال القانون يفضلون ازالة هذه الحواجز القانونية ضد الحشيش ، وينادون باتخاذ موقف متحرر ومعقول نحو المخدرات بوجه عام . . ان نجاح صناعة الادوية في تحضير كثير من العقاقير التي تستخدم بنجاح في علاج كثير من الامراض النفسية سيؤدي في المستقبل لانتشار استعمال هذه الادوية بين الناس الاصحاء وليس هناك في اعتقادي مانع من هذا ابداً . . فان تأثير بعض هذه الادوية لا يختلف عن تأثير الكحول ، الا ان الادوية اكثر فعالية واقل خطراً . . وليس هناك في رأيي دليل على ان استعمال الادوية للنوم او لليقظة يؤدي الى نتائج ضارة

رأبي متبع لانبيل الخطى في مهنته ، ولكن هذه حالة خاصة بين الطبيب ومريضه ولن يؤسر فيها اى قانون ، وهناك حالة اخرى مماثلة هي حالة المرأة التي تموت في نهاية حملها ، ويكون الجنين حياً ومن الممكن انقاذه بالعملية القيصرية . . وقد نتج عن بعض هذه الحالات ان رفض الاب قبول الطفل الذي اعتقد انه السبب في وفاة زوجته كما نسأل بعض اخصائيي امراض النساء عن الحكمة في مثل هذه العملية . . ان مناقشة مثل هذه المشكلة جدياً تشير الى وجود شعور انساني كبير بين الاطباء ولكنهم يجمعون على ان مصير مثل هذا الطفل لا يختلف عن مصير اى طفل آخر وان من الواجب انقاذه .

ان المشاكل التي تثيرها المعرفة الجديدة في علم الوراثة تحتاج الى مقال كامل لها وحدها . ولا يمكن ان اعالجها هنا . . ولكن هناك قلق بالنسبة الى ان نجاح علاج الامراض الوراثية قد يسبب انتشار كثير من الصفات الرديئة التي يعيش حاملوها ويتناسلون . . ومما لا شك فيه ان بعض الاورام الوراثية في الامعاء الغليظة والتي هي نذير بوجود السرطان ستكثر بين الناس نتيجة للعلاج الجراحي الناجح ، كما ان نجاح العمليات القيصرية لتوليد بعض الاقزام الوراثيين سيجعل عددهم يزداد بين الناس ثم ان انقاذ الطفل المصاب بمرض Pheylketonuria (١١) من التخلف العقلي بالعلاج المبكر سيزيد من هذا المرض في من ينجبون من الاطفال . . وحل مثل هذه المشاكل يتركز في وضع سياسة « عمدية » لاكتشاف مثل هذه الحالات مبكراً وينصح خبراء تحديد النسل للامهات والآباء بالاجهاض

(١١) Pheylketonuria مرض وراثي يتسبب عنه تخلف عقلي الا اذا اكتشف مبكراً وعولج في حينه. (المترجم)

مآرق الطبيب الحديثة

ليس من الاطباء من يعمل في انتاج قنابل ذرية انما منهم من يعمل في انتاج وسائل الحرب الجرثومية ، اما سفسطة السياسيين في ان عملنا دفاعي وان اعداءنا يستعدون للهجوم علينا فهي حجة انكتف ضعفها ولن يقبلها احد ، فاذا كانت مؤسسة الابحاث في بورنون Porton (١٢) ليست الا احدي مؤسسات الصحة العامة فلماذا لا تنشر ابحاثها ليستفيد منها الجميع ؟ لو ان احدا ما استكى الى المجلس الطبي العام (١٣) فاننا قد نستفيد كثيراً من سماع المناقشات حول ما اذا كان استعمال مثل هذه الوسائل يعد « عملاً شائناً » للطبيب ؟!

ان مما يؤسف له حقاً ان الطب والسياسة شريكان لايفترقان . فقد قال الطبيب الالماني المشهور رودلف فيركوف Rudolph Virchow في القرن التاسع عشر : « ان السياسة ليست الا طباً على نطاق واسع » . . وصدق هذا القول يظهر لنا واضحا في وقتنا الحالي . . فان كل ما ذكرته من المشاكل يعتمد على تقدير اولويانا الوطنية . . ولكننا لا نسمع عن هذه المشاكل في اى اجماع سياسي . . حيث يحاول ساستنا ان يفنوا باختيار احسن الطرق للحكم في المستقبل . . ولا نسمع عن هذا حتى في محاضر جلسات مجلس العموم البريطاني . . ان « محاسن » النظام البرلماني الانجليزي لا تتضمن مع الاسف اشراف الشعب في تقرير ما اذا كان يفضل غواصة ذرية أم مستشفى !! اننا نترك لاعضاء البرلمان تقرير مثل هذه

وهناك امر اخر، وهو يتعلق بحرب الجرثامين والسموم الكيماوية . . ان بعض الاطباء يجدون انفسهم في مأزق حقاً . . فلقد درب الطبيب طول حياته على الاهتمام بشفاء المرضى وحماية الصحة العامة . . ولكن هناك من يجد نفسه يعمل في حقل الحرب الجرثومية التي هدفها نشر السموم والامراض بين الناس . . وكثيرون يدعون ان هذا عمل دفاعي ، وانهم ساعون لحماية بنى وطنهم من مثل هذه السموم والامراض . . وان اى حكومة لا تعمل لهذا فهي بلا شك مهملة في حق سعيها . . وان استعمال الغازات السامة او نشر جربومة الطاعون مثلاً . . لا يعدو ان يكون عملاً حربياً وكأى عمل حربي الغرض منه قتل اكبر عدد من الاعداء . . ان الدين يعملون في هذا الحقل يرون ان عملهم على قدر كبير من الاهمية الوطنية . . اني لا اوجه اى نقاش للعلماء (غير الاطباء) الذى يعملون في هذا الحقل . . لانه لم يكن في برنامج تدريبهم اى اهتمام بالامور الاخلاقية Ethics وهم يحتجون غالباً بانهم ليسوا مسئولين عما ينتجون وانما هم يتركون الامر للمجتمع ليقدر ، ولكني لا اعتقد ان هذه حجة مقبولة للاطباء لان الطبيب - سواء أقسم قسم ابو قراط ام لا - قد جعل من جوهر هذا القسم هدى له في كل ما يعمل . . فالاطباء في الجيش البريطاني مثلاً ممنوعون من حمل السلاح . . كما انهم مطالبون ببذل الجهد لانفاذ اى جريح سواء كان عدواً او صديقاً ، وقد يقول البعض ان خطر الحرب الجرثومية لا يعدو خطر الحرب الذرية ؟! ولكن

(١٢) Porton مدينة صغيرة في إنجلترا يعتقد ان ابحاث وسائل الحرب الجرثومية تجرى فيها . . وكل من يعمل في معامل الابحاث فيها يخضع لرقابة شديدة من سلطات الامن . . (المترجم)

(١٣) General Medical Council المجلس الطبي العام هو الهيئة المسؤولة في إنجلترا عن تراخيص الاطباء وعن مراقبة اعمالهم ومحاكمتهم فيما اذا تخطوا في اعمالهم الطبية شروط المهنة الشريفة . . (المترجم)

انفاق ماله بتعقل في هذا المضمار . . واعتقد ان هذا سينتج عنه كرم في الانفاق اكثر مما مضى، واذا ما نظرنا الى المستقبل فائنا سنجد ان الاتجاه يجب ان ينصرف الى تحويل مواردنا البشرية وغيرها الى الخدمات العامة . . وفي اعتقادي ان الخدمات الطبية يجب ان تحتل مقام الصدارة في هذه الخدمات .

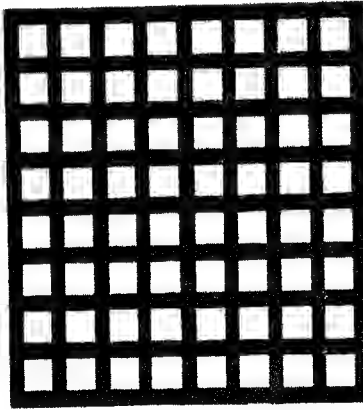
الامور حسب حكمتهم التي بدانا نشك فيها ، نتيجة لبعض المناقشات الحديثة في المجلس ، ومع هذا فان من واجب الطبيب ان يواجه الشعب ويبلغه عن اتجاهات الطب الحديث وعن مضارها . . وكذلك عما ستكلفه هذه النتائج فيما لو طبقت ، والمنافع التي قد نجنيها منها . . حتى يستطيع الشعب ان يقرر

★ ★ ★

عرض الكتب

POETAS PALESTINOS
DE
RESISTENCIA

POETAS PALESTINOS DE RESISTENCIA



شعراء المقاومة الفلسطينيون *

عرض وتحليل

دكتور حسين مؤنس

لعتنا على أنها لغة حية متجددة النشاط دائماً
النطور ، بخلاف أجال المستشرقين الماضية
التي كانت تدرس لغة العرب على أنها لغة
زاهية كاللينية واليونانية والكلدانية
والسريانية والعبرانية ، لغة نصوص ووثائق
قديمة وكتابات على الآثار وتواهد القبور .
ولقد قال ذلك بالفعل واحد من اعلام
الاستشراق في القرن الماضي وهو راينهاردت
Reinhardt. P A. Dozy
صاحب التاريخ المعروف لاسبانيا الاسلامية

Pedro Martinez Montavez
نموذج لطراز جديد من
المستشرقين الغربيين دخلوا ميدان الدراسات
العربية عن طريق الاتصال المباشر بشعوب
العروبة والعيش في بلادها والدراسة في
جامعاتها والاحساس بنض الحياة العربية
اليوم ومشاركة العرب آلام الحاضر وآمال
المستقبل .

وهؤلاء السبان من المستشرقين بدرسون

* نايف بدور مارتيث مونتابث ومحمود صبح ، نشر البيت الاسباني العربي ، مدريد ١٩٦٩ (بالاسبانية) .

Pedro Martinez Montavez & Mahmud Sobh: Poetas Palestinos de Resistencia, editada por la Casa Hispano-Arabe de Madrid, 1969

كتاباً كاملاً عن نزار قبّاني، تم اتجه الى شعراء الارض المحتلة واهتم اهتماماً خاصاً بمحمود درويش وتوفيق زياد .

واكتمالاً لهذا التقديم عن أول مؤلفي الكتاب الذي نقدمه في هذه السطور نقول انه نخرج في جامعة مدريد سنة ١٩٥٤ ثم ذهب الى مصر للدراسة، وهناك أصبح مديراً للمركز الاسباني للثقافة وانصل بالظاهرين من أدباء مصر المعاصرين ، ثم عاد الى مدريد حوالي ١٩٦٠ حيث التحق بجامعة مدريد استاذاً مساعداً ثم أصبح استاذاً مشاركاً ، وفي أوائل هذا العام (١٩٧٠) عين استاذاً لكرسي الدراسات العربية في جامعة اشبيلية ، وبهذا يعود الى الاندلس اذ هو اندلسي المولد من جيّان بلد جمال الدين بن مالك صاحب الالفية المشهورة .

والمؤلف الثاني للكتاب هو ، محمود صبح، ساب فلسطيني موهوب درس في جامعة دمشق - على ما اذكر - ثم وفد على اسبانيا ، حيث حصل على الدكتوراه في الادب العربي ، ثم التحق بنفس الجامعة مدرسا فاستاذاً مساعداً، وما زال يشغل هذه الوظيفة الى اليوم ، ويبدو انه عول على الهجرة النهائية الى اسبانيا واتخذها وطناً ثانياً له ، وآخر ما اذكر من مؤلفاته كتاب عن محمود درويش، شاعر المقاومة الفلسطينية ، كناقد . أعددناه للنشر ضمن مطبوعات معهد الدراسات الاسلامية في مدريد، وخلفته ورأى هناك ضمن ما خلفت من الأباريق التي تهشمت بعد ذهابي من هناك . وانه لمن الحزن ان المتنفل بالعلم في بلادنا ينظر وراءه ليرى ما قطع من الطريق فلا يرى الا أباريق مهشمة وآنية محطومة .

وما دمنا قد تحدثنا عن مؤلفي الكتاب الذي نتولاه الآن فلنقل كلمة عن الناشر وهو البيت الاسباني العربي في مدريد .

هذا اكثر من ابريق مهشم او آنية محطومة ، بل هو بيت يتهدم ، انشائه مجموعة من

وملحق القواميس العربية ومعجم أسماء الملابس عند العرب ، قالها ، على جلاله قدره - في نقد له مشهور للغاموس اللاتيني العربي الذي ألفه فرايتاج Freitag ، وقد أعجب بعبارته تلك معاصروه اعجاباً شديداً حتى كتب اليه صاحبه سلفستر دي ساسي Sylvestre de Sacy يقول : انت رجل لا يفوته شيء !

ولكن دوزي فاتته أشياء كثيرة ، واكاد أقول - فاته كل شيء ، فباستثناء فاموسه ومعجمه المشار اليهما آنفاً لم يبق له في المكتبات كتاب حي يلتمسه الناس . وهذا الذي فات دوزي واضرابه لايفوت اليوم يدرو مونتابث وجيله ، فالغالبية العظمى منهم درسوا في بلادهم ثم في بلادنا ، وقد تتلمذوا لشيوخنا واساتذتنا ، وهم انراب جبل اسانذتنا التسبان ، وهم مثلاً يعرفون شعراءنا القدامى معرفة جيدة ولكن الشعر العربي المفضل عندهم يبدأ عند شوقي وحافظ والزهاوي والرصافي، وهم وتلاميذهم يدرسون طه حسين والعقاد وتيمور والحكيم والمازني وميخائيل نعيمة وشعراء المهجر وشعراء الجيل الاوسط ابراهيم ناجي وعلي محمود طه واضرابهما ، ودراساتهم المحببة الى نفوسهم تدور على شعراء الغضب من امثال بدر شاكر السياب وعبد الوهاب البياتي والباحثين عن الطريق من امثال نزار قبّاني وصلاح عبد الصبّور ثم شعراء الوطن المحتل، وهؤلاء هم مركز الاهتمام الرئيسي اليوم ، لاسبب اهتمام الدنيا كلها بفلسطين ومأساتها فحسب ، بل لان شعرهم جديد جداً وحي متدفق ، وهاتان هما الخاصتان اللتان نستلفتان دهن الباحث الغربي في موضوعات الفكر والادب اليوم : الجودة والحياة .

ويدرو مونتابث من أشد الناس اهتماماً بهذه الاجيال الجديدة من شعرائنا ، ربما لانه من جيلهم ، وربما كان من أوائل من تنبهوا الى بدر شاكر السياب في أوروبا ، وقد قرأت له حوالي ١٩٦٥ ترجمات لشعار لعبد الوهاب البياتي وقدوى طوقان ونازك الملائكة، بل نشر

شعراء المقاومة الفلسطينية

لأدباء عرب معاصرين تترجم الى الاسبانية ويطبع طبعاً جميلاً وتوزع على أوسع نطاق ، ونشر ضمن هذه السلسلة نصوص محاضرات قيمة القيت في المواسم الثقافية في البيت العربي الاسباني .

والكتاب الذي نقدمه اليوم آخر ما صدر من كتب هذه السلسلة ، وهو اكبرها حجماً فان عدد صفحاته ١٩٢ صفحة غير الرسوم الجميلة التي زين بها الكتاب وكلها من عمل شاب عربي يدرس في مدريد يسمى فايق حسين .

كان لابد من تقديم الكتاب واصحاب الفضل في ظهوره على هذه الصورة المطولة بعض الشيء ، لان الكتب ليست صخوراً نائمة في الأرض لاهمنا ان نعرف كيف ومتى نشأت ، وانما هي مخلوقات حيه لها تاريخ ، فان قارئ مقدمة ابن خلدون مثلاً تعود ان يقرأها في أي من طبعاتها دون ان يفكر في المراحل التي تمت عليها كتابة هذا النص الفريد ، ولكن تقديره له وفهمه اياه يزدادان عندما يقرأ قصة هذا النص الذي ولد أول أمره في ظلال النخيل في واحة بسنكري في الجزائر الحالية ، وكان ابن خلدون قد لجأ اليها في وقت يهددته فيه المخاوف على حياته ، فاسرع في كتابته حتى تتم المقدمة قبل ان يصيبه القدر المحتوم ، ثم شاء ربك فانزاحت الفمة ، وخرج المؤرخ الكبير من مخبئه وليس معه من زاد الدنيا الا حشاشه نفسه ، والمقدمة ، وفي مصر اعاد كتابة المقدمة بعد سنوات ، ثم كتبها مرة تالته ، والنسخة الاخيرة التي وصلت اليها كتبت في تونس قبل وفاة ابن خلدون بأربع سنوات (توفي في ١٧ مارس ١٤٠٦) . وقد كتب ابن خلدون بيده تاريخ مراجعته لها وهي المخطوطة رقم ١٩٣٦ بمكتبة عاطف افندي في استانبول ، وهذه النسخة الاخيرة المراجعة من المقدمة لم ينشر النص عليها باحث عربي فكاننا لانقرأ في العربية الا مسودات للكتاب ، فما رأيك في هذا ؟

البلاد العربية في عاصمة اسبانيا حوالي سنة ١٩٦٠ ليكون مركزاً اجتماعياً للجالية العربية ومنتدى لشباب العرب الدارس في اسبانيا ، وكان عددهم قد بدأ يتزايد في ذلك ، وقد وصلوا الآن الى ما يربو على الاربعة آلاف متفرقين في كل جامعات اسبانيا .

وقد تعثر هذا البيت من يوم ميلاده ، شأنه في ذلك شأن مشروعنا الجماعية التي تصبح أيتاماً لكثرة الآباء المتزاحمين على حق الأبوة ، وكلما حاج اليتيم أحد انشأوا يتباحثون ويتحاورون ، وفي تلك الانشاء يزداد اليتيم ينماً .

وهذا هو الذي حدث للبيت العربي الاسباني في مدريد ، ظل يعيش على الكفاف وفتات الموائد ، لم تثبت على العون له الا دولة عربية واحدة ، واخيراً أعيد تشكيل مجلس ادارته ، وتولاه السيد بسكوال مسارين بيريث Pascual Marin Pérez الاستاذ بجامعة بلد وليد وعضو مجلس النواب الاسباني اذ ذاك ، وهو صديق للعرب كريم ، وقف الى جانبهم في اخرج الاوقات ، وعندما بدأت حرب يونيو ١٩٦٧ أعلن نطوعه للقتال في صفوف العرب . وقام بعمل نائب الرئيس رجل عربي عصامي هو الدكتور حافظ ابراهيم عميد الجالية العربية في اسبانيا ، وهو نونسي عصامي : طبيب وكيميائي ورجل صناعة ، كتب له الله التوفيق في عمله وبارك الله في ماله ، فأقبل لايدع مناسبة لخدمة قضايا العروبة الا ابندرها ، وما من بلد عربي كافح في سبيل استقلاله الا وللدكتور حافظ سهم في هذا الاستقلال ، فتولى أمر هذا البيت وانفق عليه من ماله سنة بعد سنة واصلح أرواقه، وتقدمت الجامعة العربية بقدر من العون فسار البيت في طريقه وازهر سنتي ١٩٦٨ و ١٩٦٩ .

هنا بدأ الدكتور حافظ ابراهيم ، متعاوناً مع پدرو مونتاث . في نشر سلسلة قيمة من الكتب ، هي مقالات او آثار أدبية صغيرة

من اهل نابلس ، ولم نحتل نابلس الا بعد حرب يونيو ١٩٦٧ . ويقول المؤلف ان الشعر الذي اخبراه لها في ذلك المجموع يرجع الى الستين الاخرين من حبانها الادبية ، وهي يعيش على ارض وطنها المحتل متمسكة بحقها فيه مناضلة عنه ، وشعرها في هذه الحفبة نابض بالحياة مدفوق وهي تعبر عن مشاعرهما كأم وزوجة وامرأة لا شك في نصر قضية بلادها وان بدت هذه القضية وكأنها ميلاد عسير .

تم يتحدث عن الشعراء الأربعة الباقين فيقول أنهم جميعاً في منعطف اللاتينات ، وقد دافوا مرة بعد مرة طعم الاضطهاد والسجن واخبط في كيانهم السياسة والادب ، ومعظم انتاجهم الشعري سرب من نفوسهم في السر سرباً . وهم يختلفون فيما بينهم اختلافاً سديداً في الآراء والمبادئ ، ولكنهم يعبرون عن قضية واحدة تعبيراً واحداً صادقاً ، وهو يصرب لذلك متلاً بأديانهم فان فيهم المسيحي والمسلم السني والتشييعي والدرزي ولكنهم يتكلمون بصوت واحد ، ويعبرون عن الأم وطن واحد .

ومن بين هؤلاء جميعاً يمتاز محمود درويش بوفرة انجابه ، ولكن هذه الوفرة لانغنى أنه أعظم شاعرية من الآخرين ، وقد يكون السبب في ذلك انه كان أوفر اصحابه حظاً في ناحية الشر ووصول اسعاده الى الناس ، ثم يقول : « ونعتقد ان محمود درويش نجلى لنا في شعره كما هو - ربما - لأنه في حقيقة نفسه : شاعر واضح الشخصية جداً يعيش بين الواقع والرمز ، بين حياة المصوف وحياة المجتمع ، وهو يعرض علينا عالماً خاصاً به يثير الحيرة بما يعرض له من موضوعات وما يكتشف من أشياء: المناديل والأسطح وداخل البيوت والسبف والسجن والفرس والفارس والصليب والمنشد والدم . . . » ويسرسل في الكلام عن محمود درويش مبدياً اعجاباً عظيماً به وبكل ما يقول ،

وتريد ان تعرف شيئاً آخر : ان الوحيدين الذين اعتمدوا هذه النسخة المصححة الاخيرة في اعمالهم هما فرانز روزنتال Franz Roenthal في الترجمة الانجليزية للمقدمة وقد نشرت سنة ١٩٥٨ وفنسان مونتاي Vincent Monteil في الترجمة الفرنسية التي نشرها سنة ١٩٦٧ وكل من الترجمتين نفع في ثلاثة اجزاء كبار .

★ ★ ★

الكتاب يتكون من مقدمة ثم خمسة فصول خصص كل منها لترجمات اسبانية لمختارات من اشعار واحد من شعراء الأرض المحتلة الآتين : توفيق زياد ، محمود درويش ، فدوى طوفان ، سمح القاسم وسليم جبران .

ونبدأ بالمقدمة ، وكاتبها يدرو موناب ، فنجدته يقول في مطلعها ان هذا الكتاب ليس رسالة صبيانية في هجاء اليهود ولا هو مديح اعمى للعرب وانما هو يريد فحسب ان يصور ظروفاً محزنة شخصية وجماعية واظهار فهم أدبية في نفس الوقت ، « فان الشعر الذي اختير وترجم الى الاسبانية هنا كتيب - او تفجير نفجراً بتعبير اصح - بأيدي شعراء فلسطينيين جميعهم - باستثناء واحد فحسب - لم يغادروا اوطانهم عندما قامت دولة اسرائيل ، وفضلوا المقام في أرض قام على زراعتها اجدادهم مند اجيال ، وهم كانوا في ذلك الحين اصحابها الشرعيين الوحيدين ، ظلوا يعيشون هناك الى جانب اشجار الزيتون وكروم العنب واشجار الرمان الطالعة على السفوح الرقبقة لتلال فلسطين على مقربة من كتبان رمال الصحراء الخوانة » .

ثم يفصل بعد ذلك لماذا استثنيت فدوى طوقان . والتفسير معروف لنا ؛ فان فدوى

شعراء المقاومة الفلسطينيين

انها عداء موروث بين اليهود والعرب . وهو يصف ذلك بأنه مخرج مصطنع تتجلى فيه مهارة الدعاية الصهيونية التي تتصرف عن علم وبدبر ، لان أبسط الناس يعرفون ان الشعبين العربي واليهودي لم يكونا قط عدوين دائمين ، لا تقليدا ولا وراثة ، ويقول ان هناك عداء حقيقة ولكن ليس بين العرب واليهود ، وانما بين الاسرائيليين المعاصرين والفلسطينيين المعاصرين ، وقد بدأ هذا العداء بالأمس فقط . عندما قررت الصهيونية انتزاع فلسطين من اصحابها .

ويتساءل بعد ذلك : « الا نستطيع أن ندع جانباً موضوع المصادر والسياسات ، وان نترك ولو لحين قصير النزعات الوطنية والمفاهيم القومية الملتبهة والتفسيرات الغبية - والذكية أحياناً - للتاريخ على أساس الاجناس ؟ الا نستطيع ان نخفف من ذلك برهة لنرى انه في آخر الامر - وينبغي أن نقول في أوله - نجد انفسنا امام الانسان فحسب ، الانسان ولا زيادة ، ذلك المخلوق الذي نرفعه فوق الخلق كله ، وبكيل له التناء . الانسان والآلام التي يحس بها في ظروف معينة ، الانسان حيثما كان وكيفما كان . اذا نظرنا للقضية على انها موضوع انساني صرف وجدنا ان المسألة ليست مسألة العرب وحدهم ، بل مسألة البشر جميعاً ، فهنا - في هذه القضية - يهان الانسان ويؤذى ويظلم ولا نسمع شكواه وينكر حقه ، وهناك ناس كثيرون يؤيدون هذا الظلم ، وتلك الاهانة ويرفضون السماع لصوت الحق ، وهذا الانسان المظلوم هو الانسان الفلسطيني على وجه التحديد ، وهذا الظلم الذي يجري عليه في صميم القرن العشرين .

وهؤلاء الشعراء هم صوت ذلك الانسان المظلوم . ان الظلم يتحداهم كشعراء ، كائنات ذوي حساسية وقدرة على التعبير عما يشعرون ، وهم يرون الظلم من حيث لا يراه غيرهم من الناس ، يرونه ممثلاً في عيون الاطفال الذين يلعبون في براءة الطفولة في بؤس المخيمات ،

وهو لم يختص ايّاً من الشعراء الآخرين بمثل هذا الإعجاب ، ونحن نسأل الآن : فيم كان التحفظ أولاً في الكلام عنه ؟

★ ★ ★

وهذا ينقل المؤلف للكلام عن قضية فلسطين فتبين لنا مشاعره كرجل يؤمن بالحق ولا يتردد في قوله ، وهو يرى ان الغرب يرتكب خطأ فادحاً عندما ينظر الى القضية الفلسطينية في صورتها الحالية فحسب ويتصورها نزاعاً بين شعبين - عربي ويهودي - دون ان يتكلف عناء البحث عن اصول النزاع . وهذا الاصول تقول انه كان في فلسطين في الاصل شعب فلسطيني هو صاحب الأرض وسيدها منذ اقدم العصور ، ثم جاءت جماعة سياسية عنصرية استعمارية وانتزعت الارض من اصحابها وهي تحاول الآن ان تمحو ذلك الماضي وتصور للعالم ان اليهود كانوا في هذه الارض منذ الزمن البعيد ، وكل الذي حدث انهم يحاولون تثبيت حقيقتهم الذي ينارعه العرب ويريدون القضاء عليهم ، وهو يرى ان وضع الأمر على هذا النحو فيه ظلم فادح وتضليل شرير . وهو يحمل على ذلك التضليل حملة بالغة العنف (ص ٦٥) وهو يقول : ان اسدما يؤلم النفس في تلك المأساة هو ان المظلوم لا يجد من يسمع اليه او من يفهمه . وهو اليوم يوصف بأنه ارهابي وسفك دماء وخارج على القانون ، وعدوه وفاسد ارضه يعتمد على سلاحين خطرين في تأييد باطله : المال والقوة الفاشية ، أو بعبارة موجزة « دافعا مالا أو دافعا في صدور الناس » . وقد استخدمت هذه العبارة لا قبل بها جناساً لفظياً بارعاً استخدمه عندما قال : Pagando . Pagando . والفرق في المعنى واضح بين Pagan (يدفع مالا) و Pegan (يضرب) .

ويقول ان اقلاماً جاهلة او مفرضة نحاول منذ حين تصوير المشكلة الفلسطينية على

« أمد لكم يدي » او « أبسط لكم يدي » في حين
ان توفيق زيادة يريد ان يقول :

Os aprieto las manos.

والمؤلفان على حق فيما ذهب اليه ، ولكنني
وقفت طويلا امام ترجمتهما للعبارة العربية :
« واقول : افديكم » بقولهما :

Os Seguiré : y digo وهي ترجمة فيما
أرى بعيدة عن الاصل ، وكان الاصح لو قال :
y digo : me Sacrifico Por Vasotros
او Os redimo por mi alma
او شيئا من هذا القبيل .

وقريب من ذلك ترجمة عبارة : « انا ما
هنت في وطني » بعبارة :

No le perdido mi sitio lu mi pais

لان توفيق زياد يريد ان يقول انه لم يكن
شيئا هينا ولا قليل العدر او لم يذق الهوان
في وطنه في حين ان الترجمة الاسبانية نقول :
انا لم افقد مكاني في وطني .

وقد اجاد المؤلفان ترجمة مقطوعتي « بأسناني »
و « ربح من الشرق » مع ان هذه الاخيرة
من أعسر مقطوعات توفيق زيادة على الفهم
فضلا عن الترجمة .

وكذلك الامر مع فصيدة « السكر المر »
فهى في الاسبانية تحمل نفس المراره والألم
والقوة التى نحس بها في تلك المقطوعة التى
وصل فيها زياد الى أجمل ما وصل اليه شعره
في هذا الديوان مثل قوله :

أعيش على حفيف الشوق

في غابات زيتونى

واكتب للصعاليك القصائد سكرًا مرًا

واكتب للمساكين ..

ولكن "خطا" في قراءة نص السطر الأخير جـر

فاذا نظرت الى عيونهم لم ترها كعيون غيرهم
من الاطفال ، ان فيها ظلما صارخا والماء دفيننا
لانعرفه عبون غيرهم من الاطفال ، فهم يتحملون
عبئا لا ذنب لهم فيه .

★ ★ ★

ونلى ذلك المحاربات واولها مختارات من
شعر توفيق زيادة . والمؤلفان يقدمانه بانه من
ابناء الناصرة وهو مسبحى ، وهو صاحب
ديوان شعر يسمى « اسند على أيديكم » وله
كذلك قصص ومسرحيات .

من شعر زيادة يختار الكتاب عشر قطع
اولاها تلك يقول فيها :

اناديكم

اسند على أياديكم

ابوس الارض تحت نعالكم

واقول افديكم ...

وهى واحدة من المجموعة الصغيرة من الاناشيد
الصارخة التى سماها « رجوعيات » في ديوانه
الآنف الذكر ، وهى مشهورة باربعة سطور
اعتقد انها ترجمت الى كل لغة حية :

حملت دمي على كفى

وما نكست اعلامي

وصنت العشب فوق قبور اسلافي

اناديكم ، اسند على أياديكم

الناصرة

وهنا نجد الترجمة تتابع المعنى نازكة اللفظ
أحيانا بعيدا بعض الشيء ، فان عبارة « اسند
على أياديكم » مثلا لا تقابل بالضبط الترجمة
الاسبانية المقترحة هنا .

لان هذه العبارة الاسبانية تقابل في العربية

شعراء المقاومة الفلسطينية

لايجوز ان تسمى معلقة ؟ بلى فان هذا
الشعر وأمثاله معلق في القلوب خاصة ولم
يثبت لنا تاريخيا ان الكعبة كانت تكسى باستار
في الجاهلية ، والثابت ان الاسلام هو الذي
كساها القدسية والديباج معا .

معلقة محمود درويش هذه تبدأ بعبارة التي
تصك القلوب :

سجل !

انا عربي

ورقم بطاقتي خمسون ألف

واطفالي ثمانية

وتاسعهم .. سيأتي بعد صيف

والترجمة الاسبانية رائعة حقا ، ففيها كل
وزن الابيات العربية وطعمها وعمقها ، وانا لن
اقف عند مفارقات الفاظ او تعبيرات ، ويكفي
تلك الاشارات السابقة في كلامنا عن توفيق
زياد ، فان الناقد ليس محاسبا ولا غريما وانما
هو رفيق طريق مع المؤلف ، اذا استدرك
شيئا فلكي يسير المسير لا لكي يوقف القافلة
مادأ انه وسط الطريق .

ومن هذا الطراز من الشعر الذي لا ينسى
قصيدة « القتل رقم ١٨ » (ديوان آخر
الليل) وهي من اقرب شعر المقاومة الى شعر
غرسية لوركا . ولوركا موضوع محبوب الى
شعراء الغضب عندنا ، ولكل من بدر شاكر
السبب ومحمود درويش قطعة عنوانها « لوركا »
وروحه تتخلل شعر الغضب كله بصورة
تستوقف النظر .

وهذه القصيدة من شعر محمود درويش ،
والتي تليها في الديوان وهي : « القتل رقم
٤٨ » تمنان عن روح لوركا حتى لو انك قلت
انهما له لما نازعك في ذلك أحد . والتشابه
لا يقتصر على الروح والقالب وانما الالفاظ

الى انحراف واضح في الترجمة ، فان توفيق
زياد يقول :

وان كسر الرّدى ظهري

وضعت مكانه صوّانه

من صخر حطين ..

والمعنى واضح فان الشاعر يريد ان يقول
ان ظهره لو انكسر في الصراع عوّض المكسور
بقطعة من صخر موقعة حطين اي بنفحة من
ريح نصر حطين ، تلك المعركة الخالدة التي
استعاد بعدها صلاح الدين بيت المقدس سنة
١١٨٧ .

ولكن المترجمين قراء السطر الاخير : من
صخر طحين وترجماه هكذا :

me pondré un pedernal de rocas trituradas

وندع توفيق زياد الى محمود درويش .
والمؤلفان يقدمانه بعبارة مختصرة تقول انه من
مواليد قرية البروة في الجليل ، وانه ولد سنة
١٩٤٢ ، ثم يذكران بعض دواوينه .

وللوهلة الاولى يحس القارئ انه امام شاعر
من طراز آخر ، من طراز أضخم واعمق وابعد
جدورا في الشاعرية ، وهذا تنطق به اول
مقطوعة اختارها له وهي « بطاقة هوية » التي
نشرت في ديوان « أوراق الزيتون » وقد
اصبحت هذه القصيدة من كلاسيكات الشعر
العربي . اي من عيونه الخالدة ، وربما جاز ان
تترجم لفظ a classic هنا بقولنا « معلقة »
لان المعلقة هي القصائد ذات القيمة الدائمة ،
وليس هناك ضرر في ان نستخرج اللفظ من
قوقعة الجاهلية ولا نقصر المعلقة على السبع
او العشر دون ان نعتذر لآخينا الزوزني ، ومن
يقول ان قصيدة شوقي ؟

أيامكم أم عهد اسماعيل

ام انت فرعون يسوس النيل

والترجمة الاسبانية هنا غاية في الابداع
لولا بعض الاتجاه الى التيسير دون داع ، فان
عبارة « ذراع نخلة » في البيت الاول واضحة
الجمال ، وترجمتها بلفظ palmas (نخلات)
لا داعي لها .

وكان الاقرب الى روح محمود درويش لو
قيل :

Portando la rama de una palma ra

ومن القصائد التي ترجمت لمحمود درويش:
« الموت مجانا » ، « سقوط القمر » (يوميات
جرح فلسطين) و « المناديل » و « اغنية حب
قديم » و « المستحيل » .

وهذه المختارات التي ترجمهاها لمحمود
درويش تعطى فكرة واضحة جدا عن شاعريته
ويستطيع من يقرأها ان يقيم على اساسها
دراسة بالاسبانية عن شعر محمود درويش .

ومن شعر فدوى طوقان اختار المؤلفان فوق
العشر قصائد ، ونذكر العدد دون تحديد ،
لأن بعض القصائد تتضمن عددا من المقطعات
تحمل ارقاما فرعية مثل قصيدة « اغان
للقدائيين » فهي وحدها مكونة من ست قطع
صغيرة .

والتقديم القصير لفدوى طوقان انها من مواليد
نابلس سنة ١٩١٤ . . وانها اخت ابراهيم
طوقان ، وكان شاعرا أيضا توفي في القدس
سنة ١٩٤١ . وهما يذكران لها دواوين
« وحدي مع الأيام » (بيروت ١٩٥٢) ،
و « وجدتها » (بيروت ١٩٥٧) و « اعطنا حبا »
(بيروت ١٩٦٠) و « امام الباب المغلق »
(بيروت ١٩٦٧) و « الفدائي والارض »
(بيروت ١٩٦٨) بالاضافة الى ترجمة حياة
اخوها ابراهيم ، وقد صدرت سنة ١٩٤٦ .

والتعبيرات نفسها ، وهل يمكن ان يجادل احد
في « لوركية » قول محمود درويش :

غابة الزيتون كانت مرة خضراء
كانت . . والسماء

غابة زرقاء . . كانت ياحبيبي
ما الذي غيرها هذا المساء ؟

وأوغل من ذلك في « اللوركية » مطلع قصيدة
« القنبل رقم ٤٨ » (آخر الليل) :

وجدوا في صدره قنديل ورد . . وقمر
وهو ملقى ، ميتا ، فوق حجر

وجدوا غلبة كبريت وتصريح سفر . .
وعلى ساعده الغض نقوش .

لهذا أجاد المترجمان نقل قصيدة « القنبل
رقم ١٨ »

وقد ترجم المؤلفان لمحمود درويش غير
ذلك قصائد : « خارج من الأسطورة » و « عاشق
فلسطين » و قصيدة « حب على الصليب » و
« القنبل رقم ٤٨ » و « عيون الموتى على الباب »
وهذه الأخيرة من الشعر الذي يعجب الدوق
العربي لا بداع الصور الشعرية التي تتضمنها
والحركة التي تتخللها . ومن عيوب الشعر
العربي عندهم قلة الحركة والحيوية فيه ،
فهو في الغالب صور ساكنة او « تابلوهات »
معلقة على الحائط ، ومهما يبلغ من جمالها فهي
تابلوهات داخل اطرار جامدة خد متلا مطلع
قصيدة محمود درويش هذه :

مروا على صحراء قلبي ، حاملين ذراع نخلة
مروا على زهر القرنفل ، تاركين أزيز نحلة
وعلى شبابيك القرى رسموا ، بأعينهم ، أهله
وتبادلوا بعض الكلام عن المحبة . . والمدة .

شعراء المقاومة الفلسطينية

١٤ منها تتضمن تشبيهات تبدأ بلفظ « مثلما »
والبيت الأخير هو المشبه :

مثلما تفرس في الصحراء نخلة

مثلما تطبع أمي في جيبني الجهم قبله

... الى آخره

مثلما تعرف صحراء خصوبة

هكذا تفيض في قلبي العروبة

وهنا أحب ان استأذن الصديقين المترجمين
فأقترح تعديل السطرين الآخرين هكذا :

Como en el desierto brota la Fertilidad
Asé pulsa en mi alma la aridez.

واعتذر لهما عن التقدم بهذا الاقتراح ، فما
انا في الاسبانية بالموضع الذي اقترح فيه على
بدرو مونتابت .

ومن اجمل ما ترجماه لسميح القاسم
قصيده « الى كل الرجال الأيقين في الأمم
المتحدة » (ديوان دمي على كفى) وقصيدة
« خطاب في سوق البطالة » وهي القطعة
المشهورة التي لا يزال الشاعر يردد في آخر
كل مقطع منها :

يا عدو الشمس .. لكن ، لن أساوم
الى آخر نبض في عروقي سأقاوم

ولا يتسع المقام لعرض ما ترجماه عن سليم
جبران، فقد استرسلنا مع الكلام حتى جاوزنا
الحد المناسب ، وهذا - آخر الأمر - نقد
وعرض وليس دراسة شاملة .

والمهم لدينا ان جانباً كبيراً من شعر المقاومة
الفلسطينية قد عبر محيط العروبة وصب

وقد اقتصرت المختارات على ما قالته فدوى
بعد ان احتل العدو بلدها نابلس، اى بعد يونيو
١٩٦٧ ، وهذا الشعر كله قومي خالص
يفيخ بالتمجيد للفدائيين والمجاهدين ، وهنا
نجد نظر الشاعرة مثبتاً في شيء واحد ،
وطنها ، وقلبها ينبض على وقع اقدام الفدائيين
الخافت في ظلام الليل ، وانت اذ تقرأه تشعر
وكأن أمومة الشاعرة قد احتوت اولئك التبان
المكافحين جميعاً وسرح خيالها كله معهم في
مواجهتهم للموت الابيض في ظلام ليالي
الاحتلال .

ويبدو ان هذه هي الفكرة التي سرت
المؤلفين في الاختيار من شعر فدوى طوقان ،
وقد أحسننا في ذلك وأحسننا كذلك في الترجمة
التي لاتحس معها بانك تقرأ ترجمة .

ومن شعر سميح القاسم اختار المترجمان
تسع قصائد ، اختارها من دواوينه الخمسة
التي صدرت فيما بين ١٩٥٨ و ١٩٦٨ ، وهما
يقدمانه على انه شاعر درزي العقيدة من مواليد
بلدة الزرقا سنة ١٩٣٩ .

وسميح القاسم اسن من محمود درويش
بثلاث سنوات ، ولكن شعره أصغر سناً وأبعد
مدى في التحرر من قوالب الشعر التقليدي ،
ولهذا فإن قارئه يشعر وهو يقرأه انه مع شعر
الفد وبعد الفد لولا هذا الفيد الفليظ الذي
يربط هؤلاء الشعراء جميعاً الى الواقع المرير
في فلسطين اليوم .

ومثال ذلك القصيدة الاولى التي اختارها
له وعنوانها « هكذا » وهي من اطرف الشعر
المربي الحديث قالها ، لانها تتكون من ١٥ بيتاً،

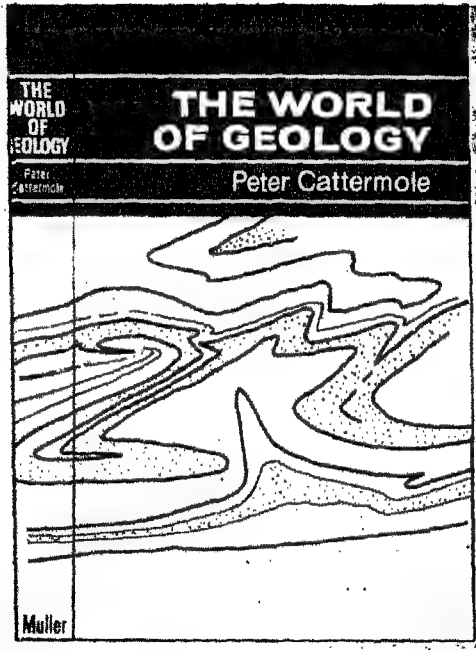
الفني سقوطا ذريعا ولكن كتاب اليهود ورجال
صحافتهم لا يزالون يشيدون بها حتى يتزاحم
الناس عليها بالآلوف .

وبالامس دعوا دعوة عريضة لاميل لودفيج
وستيفان زفايج وكلاهما يباع الفاظ وصاحب
حيل والاعيب ، حتى نحن خلدنا فيهما
ومضينا نترجم كتاب « النيل » للاول منهما
مع انه ليس فيه من النيل الا زبد مائه الذي
يتلاشى مع الامواج ، واما الثاني فما انت
بواجد فيه كلمة صدق ولا سطر الهام حقيقي،
انما هي دعاية وطنطنة والفاظ .

هذه الجهود التي تبذل لتعريف الناس
بنا وبأدبائنا جهود مباركة ، هي من اجل ما
يسدى الى العروبة من خدمات ، خاصة اذا
صدرت عن رجال يعرفوننا كما نحن ويحبوننا
كما نحن ، ولا يساورهم شك في اخوانهم
العرب أبدا . .

في تبار الادب العالمي بفضل ما قام به يدرو
مونتاث ومحمود صبح ، ولا ينبغي ان ننسى
هنا فضل حافظ ابراهيم ، فعن طريقه تم هذا
العمل ، وهو واحد من خدماته الكثيرة للعروبة
واهلها .

ان ادبنا المعاصر ضخم وغني ، وقد طالما
قصرنا نحن في حقه وتركنا ادباءنا يصارعون
وحدهم في يار خطر حافل بالعداوات ، ونحن
نعلم ما يعمل به خصومنا بالذات في اذاعة اعمال
كتابهم بكل سبيل . لانهم يعلمون ان كل كتاب
ليهودي في الاسواق انما هو تأييد لدعواهم
الضالة في فلسطين ، وان لديهم اليوم كاتب
يعلم الله انه لا يساوي حفنة تراب هو ليون
أوريس Leon Uris صاحب السخافة التي
يسمونها رواية « الخروج » او « الاكسودوس »
وهي رواية رديئة اسلوبا وموضوعا وروحا .
فانظر بربك كم باعوا له منها ! ولقد اخرجوها
فيلما كأنها تحفة فنية وسقطت في ميدان النقد



عالم الجيولوجيا

عرض وتحليل : الدكتور محمد عز الدين حلمي

النفط ، والتنبؤ بالزلازل ، والتوصل الى معلومات أكثر عن كوكبنا .

ان علم الأرض أو « الجيولوجيا » هو في الأساس موضوع عملي ، ولا بد من التركيز على ضرورة الخروج من الأبواب الى حيث ننظر الى الصخور والحفريات في الطبيعة ، ولكن هذا لا يعنى أن نهمل استخدام الميكروسكوب ، وإن تعريفاً باستخدام هذا الجهاز سوف يلقي ترحيباً من الباحث .

هكذا اشار المؤلف الى كتابه «عالم الجيولوجيا»

« لقد قدمت الزلازل المدمرة في السنوات الحديثة ، والأعداد المتزايدة من حفارات النفط والغاز ، الى أعين الناس صوراً جيولوجية متباينة ومتعددة . فبينما يمكن للعمليات الجيولوجية أن تؤدي الى دمار من ناحية ، فمن ناحية أخرى تمكن هذه العمليات « الانسان » من استخدام معلوماته عن صخور القشرة الأرضية لتحسين مستوى معيشته .

يقدم «عالم الجيولوجيا» في لغة سهلة القراءة خالية من التعقيد ، تعريفاً لهذا العلم الرائع ، وفكراً مفيداً في المسائل المتعلقة بالكشف عن

* Cattermole, P ; The World of Geology, Frederick Muller, London 1969.

- ١١ - دراسة المعادن والصخور
- ١٢ - دراسة الأحافير
- ١٣ - عمل الخرائط الجيولوجية
- ١٤ - الصخور وصورة الأرض
- ١٥ - الجيولوجيا والمستقبل

وملاحق الكتاب خمسة هي :

- ١ - الخواص الفيزيائية لأكثر المعادن انتشاراً وطرق التعرف عليها
- ٢ - الخواص البصرية للمعادن المكونة للصخور
- ٣ - تصنيف الصخور النارية
- ٤ - أحجام الحبيبات المكونة للصخور الرسوبية
- ٥ - العمود الاستراتيجي البريطاني .

ويختتم الكتاب بفائمة المراجع ، وهي قائمة مختصرة ، نضم فقط المراجع العامة ، وقد صنفت تحت الأفرع التالية لعلم الجيولوجيا : العامة ، الأرض والكواكب ، المعادن ، الصخور انترسيب ، الطبقات ، الجيولوجيا التركيبية والتحول ، البراكين والعمليات البركانية ، صورة الأرض ، أفرع أخرى .

لنستعرض معاً مقتطفات مما جاء في فصول الكتاب .

الجيولوجيا وأهدافها :

ما هي الجيولوجيا ؟

الجيولوجيا هي دراسة الأرض ، انها العلم الذي يبحث عن جوانب كيف ومتى تتكون الصخور ، منذ متى ولدت الأرض ، وكيف تطورت الأرض منذ ولادتها ، وما الذي يحدث فيها الآن ؟ .. قد يبدو لأول وهلة أن مثل هذه الاسئلة يكاد يستحيل الاجابة عليها ،

في غلالة الكتاب - ذات اللونين الأصفر والاسود - التي تغطي الغلاف . وهي اشارة سهلة واضحة تمهد للقارئ سبيل الافاق الرائعة التي تختلج في فكره وتمتد امام بصره عندما ينظر في الأرض ليستكشف أسرارها ، وعندما يفحص صخورها ليستفيد من معادنها وكنوزها .

مؤلف الكتاب هو الدكتور بيتر كاسمولى الذى ولد في ساسكس Sussex بإنجلترا ، وتعلم في مدارسها حتى حصل على درجة انكتوراه في الجيولوجيا من جامعة ويلز ، وهو يعمل الآن محاضراً في الجيولوجيا بكلية ويلز الجامعية في ابريستويث Aberystwyth ، وله ابحاث منشورة في المجلات الفلكية ، وكتب عديدة ، كما اشترك مع الدكتور بانريك مور Patrick Moore في تأليف كتاب « فوهات القمر » Crates of the Moon وهو كتاب عن سطح القمر في أسلوب جيولوجي .

يقع كتاب « عالم الجيولوجيا » في ١٧٤ صفحة ، ويحتوى على خمسة عشر فصلاً ، وخمسة ملاحق ، وفائمة بالمراجع ودليل (فهرس الموضوعات) .

أما فصول الكتاب فتلك رؤوس موضوعاتها :

- ١ - الجيولوجيا وأهدافها
- ٢ - الأرض في الفضاء
- ٣ - قشرة الأرض
- ٤ - الصخور
- ٥ - النحت والصخور الرسوبية
- ٦ - بقايا الأحافير
- ٧ - الطبقات
- ٨ - القشرة وانبعاجاتها
- ٩ - البراكين والنشاط الناري
- ١٠ - الميكروسكوب والجيولوجيا

هالم الجيولوجيا

تحليل مفصل لهدف معين من أهداف الجيولوجيا أو قراءة عامة لكل أفرعها .

يكون كوكب الأرض من قشرة في الخارج ولب في الداخل ، وبينهما جزء يعرف باسم غلاف اللب . تتكون القشرة من مواد صلبة (صخور ومعادن) تختلف في كثافتها وتركيبها الكيمياءى ولونها وصلادتها وطريقة نشأتها . وأسفل القشرة توجد كميات هائلة من الصخور بعضها صلد وذو كثافة عالية . أما لب الأرض الذى يقع تحت ضغط كبير ويتميز بحرارة مرفعة فان مادته أقرب الى السيولة منها الى الجمود ، ويحتمل أن تكون شيئاً مثل اللدائن عالية الكثافة .

ويعتمد الجزء الأكبر من علم الجيولوجيا على المشاهدة المباشرة وفحص الصخور . أما دراسة ما يلى القشرة الى أسفل فان ذلك يتم بالوسائل غير المباشرة ، أو ما يعرف بالوسائل الجيوفيزيائية . . ان علم الجيوفيزياء يسمح لنا أيضا بالتعرف على ما يقع أسفل المحيطات والبحار والبحيرات .

من الأمور المعروفة أن الأرض لم تتكون بهذا الشكل في لحظة معينة من الزمن ، وكذلك القارات والمحيطات . ان تطور الأرض كان عملية مطبئة جداً ومملئة بالنشاط ، ولا تزال هذه العملية مستمرة وسستمر حتى نهاية العالم . لقد قدر عمر الأرض بحوالى ٤٧٠٠ مليون سنة، ومن المرجح ان القشرة الخارجية للأرض لم تتكون الا بعد هذا الزمن . فلقد بينت الطرق الحديثة أن أقدم الصخور يصل عمرها الى حوالى ٤٠٠٠ مليون سنة . ومنذ ذلك التاريخ والكثير من الأحداث تحدث ، فلقد تغير وتمزق البناء والشكل الأصلى للقشرة مرات عديدة ، برزت الجبال وتناكلت ، ظهرت المحيطات واختفت . . ان علم الجيولوجيا يحتم علينا التفكير بلغة ملايين السنين وليس بلغة الايام والأشهر أو السنين كما اعتدنا ذلك . ان الزمن عامل أساسى في العمليات الجيولوجية .

الا أنه يوجد لدينا الآن اجابات لكثير من مثل هذه الأسئلة ، وكذلك نحن في الطريق الى التعرف على حلول لمسائل اكثر تعقيدا . ولم يكن تجمع كل المعلومات الرائعة المتوفرة لدينا الآن - والتي نسلم بها - الا نتيجة للجهد المضنى والمدقق الذى قام به المحصلون من أنجيولوجيين - الهواة منهم والمحرفون والكثير منهم ان نعرفهم أبدا معرفة جيدة .

ما هى فائدة الجيولوجيا ؟

بتسائل كثير من الناس ، وقد يكون سبب ذلك ما ينفق من المال العام على البحث الجيولوجى ، ما هى الفائدة التى تعود علينا هذه الأيام التى نزر بالاختراعات التكنولوجية المتقدمة وأبحاث الفضاء والفكر العالمى ، ولماذا لا تستثمر هذه الأموال في محاولات أخرى فتعود بربح أوفر ؟ يقول المؤلف ان الأمر لا يتطلب منا للاجابة على هذه الأسئلة أكثر من القاء نظرة سطحية على المؤسسات التى تستخدم جيولوجيين حتى نرى أن لأفرع هذه المؤسسات أهمية كبرى في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والاكاديمية . ومن بين المؤسسات التى تعتبر الخبرة الجيولوجية ضرورة لازمة فيها ذكر الأمثلة التالية : شركات النفط ، صناعة الفحم ، استكشاف المعادن ، شركات الطرق والفلزات ، صناعة الاسمنت ، مختبرات أبحاث الخزف ، ادارات الامدادات المائية ، مخططى المدن والدول ، والأعمال الهندسية . أضف الى ذلك الاعداد المتزايدة من الجيولوجيين الذين يعملون في الجامعات وفي الادارات الحكومية ، مثل المساحة الجيولوجية والمتحف الجيولوجي .

وسوف نتضح لنا الأهمية الاقتصادية للجيولوجيا كلما ناقشنا أهدافها المختلفة . وبجانب هذه الفوائد المادية أو الأدبية فان هناك نروة من الروعة واليقظة الذهنية التى يمكن الحصول عليها من دراسة الجيولوجيا ، حتى ولو كانت مثل هذه الدراسة محدودة فى

والشمس واحدة من نجوم المجرة البيضاء التي نراها نعبّر السماء في الليل ونعرف باسم درب (أو سكة) النبانة (أو درب اللبن) ، والشمس تقع عند أحد أطرافها .

والمسافات بين النجوم صعبة الاسيعاب شأنها في ذلك شأن الزمن الجولوجي . وقياس هذه المسافات بالكيلومترات ليس بالأمر المريح ، إنما تقاس هذه المسافات بالسنوات الضوئية . والسنة الضوئية هي المسافة التي يقطعها الضوء في مدة عام واحد ، وتقدر بحوالى ٩٤٠٠ ألف مليون كيلومتر . وإذا كنا نعتقد لأول وهله أن المسافة بين الشمس وأبعد كوكب عنها (بلوتو) عظيمة جدا ، فإن هذا الرقم يكون منواضعاً جداً إذا قورنت هذه المسافة بين الشمس وأقرب نجم اليها (ألفا سنتوري) لنجد أن النسبة بين المسافتين كنسبة ١ : ١٣٠٠٠٠ ، أو بمعنى آخر يبعد هذا النجم عن الشمس بمقدار ١٣٠٠٠ سنة ضوئية (أى حوالى ٤٠ مليون مليون كيلومتر) . فإذا أردنا أن نعرف طول قطر المجرة التي نضم الشمس في أحد أطرافها فإن الرقم يصل الى مائة الف سنة ضوئية .

وقد كان يظن أن المجرة الى توجد فيها . . مجرة كبيرة فوق العادة بالنسبة للمجرات الأخرى الموجودة في الكون . ولكننا نعلم الآن أن هناك الآلاف من المجموعات النجمية (المجرات) منها ما يشبه مجرتنا ومنها ما هو أكبر منها موجودة في الكون ، وإذا كان هناك شيء غير عادي بالنسبة لمجرتنا فهو كونها صغيرة .

وهناك في الفضاء أيضاً على مسافات بعيدة جداً ما يعرف بأشباه النجوم أو « الكوازرات » quasars أقربها الى الأرض يقع على بعد ١٥٠٠ مليون سنة ضوئية ، وله نور يقابل ما تستطيع من نور ١٠٠ مجرد ضمت الى بعضها البعض .

الآن وقد بدأ الانسان يهبط على سطح القمر ، ويرسل بأقماره الصناعية لتهبط على سطح كوكب الزهرة ، ويبعث بأقمار أخرى الى كوكب المريخ ، فإننا نقرب من الوقت الذي سوف يبدأ فيه التنقيب الجيولوجي لهذه العوالم المثيرة الأخرى . وسوف يكون الجيولوجيون بين الرواد الأوائل الذين سيختبرون أسطح هؤلاء الافراد في الاسرة الشمسية . ومن الأمور المؤكدة أن المعلومات التي حصلنا عليها من دراستنا لصخور العشرة الأرضية سوف تكون ذات أهمية رئيسية في الكشف عن الاسرار الجيولوجية للقمر والمريخ . ومن أجل ذلك يقدم المؤلف على صفحات كتابه التاريخ الرائع لعالمنا نحن ، وصخوره وعملياته المستولة عن حالته الحاضرة .

الأرض في الفضاء :

تعتبر الأرض بالنسبة لنا مكاناً في غاية الأهمية ، ولكن الأرض بالنسبة للفضاء تعتبر كوكباً لا قيمة له يدور حول نجم عادي جداً (الشمس) لا هو بالأصغر أو بالأكبر من العديد من ملايين النجوم المتشابهة المنتشرة في الفضاء . وإذا كانت هناك حياة ذكية على أي من الكواكب خارج المجموعة الشمسية فإن علماء الفلك على ذلك الكوكب لن يكون في استطاعتهم بالطرق البصريه أن يكتشفوا أي مظهر من مظاهر حياتنا ، وبالتالي فلا عجب إذا لم تتمكن نحن حتى الآن من اكتشاف أي أثر للحياة في أي مكان من ذلك الجزء من الفضاء القريب إلينا .

يبلغ قطر الأرض حوالى ١٢٥٠٠ كيلومتر عند خط الاستواء ، ولكن هذا القطر يقل قليلاً إذا قيس بين القطبين ، بينما يبلغ قطر الشمس - التي تتوسط المجموعة الشمسية - ٩٠٠.٠٠٠ كيلومتر . وتدور كواكب ثمانية أخرى حول الشمس وفي مدارات تقع تقريباً في مستوى واحد وذات شكل بيضاوي تقريباً .

عالم الجيولوجيا

كما أن عنصري الأكسجين والسليكون هما أكثر العناصر انتشاراً . ولهذا السبب نجد أن الجيولوجي أكثر اهتماماً بالمركبات السليكاتية للعناصر الستة الأخرى وغيرها من المركبات الأكسجينية عند دراسته للصخور . أن قشرة الأرض هي أساساً طبقة من السليكات .

وتخبرنا الدراسات الجيوفيزيائية أن أقدم سخور قشرة الأرض تبلغ من العمر ما يقدر بحوالي ٤٠٠٠ مليون سنة . فإذا كان تكون القشرة الأرضية لابد وقد استغرق ملايين السنين ، إذن فلا بد أن مولد الأرض حدث قبل ذلك ، أي أن عمر كوكب الأرض يبلغ حوالي ٤٧٠٠ مليون سنة . ولقد بدأت الجيولوجيا عملها عندما تكونت قشرة الأرض . ويمكن للجيولوجيا أن تدرس سخوراً تصل في عمرها إلى ٤٠٠٠ مليون سنة .

ولقد مرت بالأرض حوادث عدة ومتباينة منذ ذلك التاريخ القديم ، ويمكن اقتفاء أثر هذه الحوادث في المعادن والصخور والأحافير التي تكون قشرة الأرض .

الصخور :

إن الاعتقاد الشائع بين الناس أن الصخر مادة صلبة متماسكة مثل الجرانيت ، ولكن ليست كل الصخور مثل هذا النوع . ويضم الجيولوجي إلى أصناف صخوره أنواعاً أخرى مثل رمل الشاطئ ذى الحبيبات السائبة ،

ومما سبق يتبين لنا بوضوح أن الأرض لا تعدو أن تكون أقل من حبه من الرمل في أرجاء الفضاء الفسيح . ولكنها بالنسبة لنا ونحن سكانها تعتبر في غابة الأهمية ، وكان لزاماً علينا أن نعرف كل ما يمكن معرفته عنها وعما يقع بالقرب منها .

إن أقرب الأجسام الطبيعية في الفضاء هو القمر ، وهو تابع الأرض الوحيدة ، يبلغ قطره ٣٤٥٠ كيلومتراً تقريباً ويقع على بعد ٣٨٢٤٠٠ كيلومتر . والقمر عالم صخري خال من الجو وسطحه جبال وسهول أشبه ما يكون إلى حد ما بسطح الأرض . ولا يوجد ماء على سطح القمر .

ويعتقد الآن أن القمر يمثل كوكباً صغيراً أسرته الأرض في وقت ما ، ويكون الاثنان مجموعة من كوكبين . ومن المحتمل أن الأرض نشأت من سحابة من غاز وتراب جمعتها الشمس إليها عندما مرت خلال مادة « بين نجمية » .

قشرة الأرض :

تختلف قشرة الأرض في السمك ما بين ٦ ، ١٠ كيلومترات أسفل المحيطات ، وما بين ٥ ، ٨٠ كيلومتراً أسفل المناطق القارية .

وقد أظهرت التحاليل الكيميائية أن بمانية عناصر فقط (من بين نيف وتسعين عنصراً معروفاً) تكون ٩٨٪ من وزن القشرة الأرضية كما يلي :

العنصر :	أكسجين	سليكون	ألومنيوم	حديد
النسبة المئوية للوزن :	٤٦.٦٠	٢٧.٧٢	٨.١٣	٥.٠٠
العنصر :	ماغنسيوم	كالكسيوم	صوديوم	بوتاسيوم
النسبة المئوية للوزن :	٢.٠٩	٣.٦٣	٢.٨٣	٢.٥٩

النارية . والصخور النارية اما ان تكون جوفية (متداخلة) او سطحية (بركانية) .

ونظراً لأن الصخور النارية قد بردت من magma التي نشأت داخل الأرض فانها نعرف باسم الصخور الأولية . وهناك صخور أخرى لم تأت من داخل الأرض ، ولكنها نشأت من صخور موجودة قبلها ، وتعرف هذه الصخور باسم الصخور الثانوية . ويطلق اسم الصخور الرسوبية على تلك التي نشأت من صخور كانت موجودة من قبل بفعل عوامل النحت . وترسب الصخور الرسوبية في هيئة طبقات . والصخور الرسوبية التي تترسب تحت البحر يكون لها مظهر طبقي ، أى توجد في هيئة طبقات والمعادن المكونة للصخور الرسوبية أبسط في مجموعها من تلك المكونة للصخور النارية . وغلب في الصخور الرسوبية معدن الكوارتز (أكثرها انتشاراً) والكاليسيت والدولوميت والفلسبار .

وقد تتعرض الصخور النارية والرسوبية للتغيرات التي تغير من أنسجتها ومعادنها وتركيبها الكيميائي . وتعرف هذه التغيرات باسم التحول ، أى العمليات التي تؤدي إلى تكوين الصخور المتحولة ، وهذه العمليات تتم بفعل الحرارة والغازات الجمائية والضغط المختلفة .

النحت والصخور الرسوبية :

تتآكل الصخور القائمة على سطح الأرض سواء ما كان منها قائماً على السواطيء ، أو مرتفعاً في الجبال ، أو منبسطة في الصحارى أو مختبئاً تحت الثلج ، وذلك بفعل عوامل الطبيعة وجبرونها ، الأمواج المتلاطمة على ربي السواطيء ، الجاذبية الجبارة على

وطبقات الحصى والصلصال وغيرها . وبعبارة عام تعنى كلمة صخر في الجيولوجيا كل خليط مكون من بلورات المعادن أو فتاتها تكون بفعل عوامل طبيعية .

ان المعادن هي المكونات الأساسية للصخور . والمعادن اما أن تكون سليكات أو أكاسيد أو كربونات للعناصر العلوية والقلوية الأكثر انتشاراً في القشرة الأرضية . فمثلاً الكوارتز (المرو) - وهو معدن معروف - يتكون من باني أكسيد السليكون ، والكاليسيت يتكون من كربونات الكالسيوم ، والبيريت يتكون من كبريتيد الحديد . ولو أنه من المعلوم أن هناك عدداً كبيراً من المعادن في الأرض ، إلا أن عدداً قليلاً من المعادن يكثر وجودها في الصخور ، وهذه القلة نعرف باسم « المعادن المكونة للصخور » .

وتختلف المعادن عن بعضها البعض في خواصها الفيزيائية (اللون والصلادة الخ . .) وتركيبها الكيميائي (أكاسيد ، كربونات ، سليكات ، الخ) وبنائها الذري (الشكل الهندسي لبلوراتها) .

ان الجرانيت صخر شائع معروف . وإذا فحصنا عينة منه نجد أنها تتكون من أصناف مختلفة لمعادن متبلورة ، منها الكوارتز وصخر هو الأكثر ، والفلسبار (أبيض أو وردي) والميكا (سوداء) وإذا كان بإمكاننا أن نفحص مقطعاً رقيقاً في الجرانيت ، باستعمال الميكروسكوب ، فإننا سوف نلاحظ ان بلورات المعادن لها أحجام مختلفة ، وكذلك فان أشكالها متنوعة . كما ان نداخل بلوراتها وتشابكها يدل على ان الصخر تبلور من مادة صخرية منصهرة ساخنة تعرف باسم « magma » وقد جاءت من أعماق الأرض لتتداخل بين صخور القشرة . وتعرف الصخور التي تكونت من magma باسم الصخور

عالم الجيولوجيا

الا وهو العلاقة بين بقايا الأحافير والصخور التي تحتويها ، وكذلك المضاهاة أو التوفيق بين الطبقات الجيولوجية وتكوين صورة عن البيئة القديمة لكوكبنا .

ولا يكتفى الآن بدراسة طوابع وقوالب واحلالات الأجزاء الصلبة من الأحافير بل تعدت الدراسة الى حبوب اللقاح وبذور النباتات القديمة التي لا يسنى للعين المجردة رؤيتها .

علم الطبقات أو الاستراتيجرافيا أو تاريخ الأرض

Stratigraphy

من دراستنا الحالية للمناطق القارية نعلم ان عمليات جيولوجية مختلفة تقوم بعملها بصفة مستمرة . الصخور تتاكل بالعوامل المختلفة ، أهمها الأمطار ، الثلج ، الرياح ، الحرارة ، البحر . تعبر الأنهار المساحات الأرضية ، ونضج هذه الأنهار كلما ازداد عمرها ، وتحمل الرواسب الى البحار ، وترك الحيوانات والنباتات ، بعد أن تزدهر في بيئات معينة تم نموت ، بقاياها موزعة في الأرض .

ان معلوماتنا عن الظروف الحاضرة على انفارات نمكننا من البدء في قراءة الأرض ، وذلك بدراسة الطبقات التي تكون المساحات الأرضية للكرة الأرضية ، ومحتوياتها ، الأحفورية ، وتوزيعها وأهميتها . ان الحاضر هو مفتاح الماضي .

ان هذه الدراسة او ما يعرف بعلم الاستراتيجرافيا من الفروع الهامة في التفكير الجيولوجي وهي دراسة متكاملة ترتبط اساسا بأفرع الأحافير والصخور وعمليات الترسيب والبيئة والدراسات الحقلية .

سفوح الجبال ، الرياح العاصفة على سطح الصحارى ، الثلجات الصلبة الثقيلة المتحركة على أوجه الصخور . والنتيجة تفتت الصخور وتآكلها وتكوينها للرواسب المخلفة من صلصال ورمال وحصى وغيرها .

بقايا الأحافير « الحفريات »

ان الكائنات الحية التي تعيش اليوم على سطح الأرض لى نتيجة للتطور عبر ملايين السنين ، تلك العملية التي أمكننا دراستها من طريق بقايا الأحافير . ان الأحافير هى البقايا المحفوظة للحيوانات او النباتات التي كانت تحيا في وقت من الاوقات ثم اندفنت مع الرواسب تحت الماء ، وفي بعض الاحيان احتوتها الصخور وأصبحت تكون جزءاً من الصخر الرسوبي الذي يتكون من الرواسب والأحافير . ان هذه العملية بدأت في الزمن الجيولوجي منذ العصر الكمبري ، أى منذ حوالى ٦٠٠ مليون سنة تقريبا .

وهذا يعنى ان الحياة كانت مزدهرة في ذلك العصر ، ولكن لا يعنى ذلك ان الحياة بدأت منذ ذلك الوقت ، فكثرة هذه المخلوقات التي كانت تعيش في ذلك الوقت واختلاف أنواعها يجعلنا نعتقد أن الحياة نشأت في زمن سابق . ولكن نظراً لأن الصخور القديمة قد انتابها التغير الكثير والتحول الشديد فليس مستغرباً الا يتوفر لدينا أي دليل عن هذه الحياة ان كانت قد وجدت .

تعرف دراسة الأحافير بعلم الأحافير (علم الحفريات) او الباليونتولوجيا ، ومعناها «مناقشة عن الاحياء القديمة » وقد يلزم علماء الأحافير أنفسهم بدراسة النواحي البيولوجية للحفريات،ولكن هناك تطبيق هام لعلم الأحافير

القشرة في عمليات الارتفاع والانخفاض

تتكون سلاسل جبال الألب والهمالايا العظيمة الى حد كبير من تتابعات سميكة من الصخور الرسوبية ، وقد يكون ذلك مبعث دهشة عند أول نظرة ، ذلك لأننا نعلم ان الصخور الرسوبية قد تجمعت وترسبت تحت البحر . فاذا ارتفعت الصخور التي كانت مدفونة في وقت ما من تحت المياه ، واستمرت في الارتفاع حتى كونت الجبال الشاهقة ، فانه يمكننا ان نتخيل أن هناك قوة جبارة كانت وراء هذه العمليات . فاذا افترضنا ان عميق البحر الذي تجمعت تحته رواسب الألب كان ٢٠٠٠ قدم (نصف كيلو متر تقريبا) وأن متوسط ارتفاع جبال الألب نفسها يبلغ ١٠٠٠٠ قدم ، فيكون من الواضح أن ما ارتفعته الألب الى أعلى يبلغ على الأقل ١٢٠٠٠ قدم (حوالي أربعة كيلومترات) وفي حالة الهمالايا نجد ان الارتفاع اكبر .

وتترسب الكميات الهائلة من الرواسب في أحواض بحرية تحت البحر ، والتي تستمر في الانثناء الى أسفل فيما تحت القشرة ، ويستمر الانثناء الى أسفل أكثر فأكثر حتى تجد الرواسب في الحوض نفسها محاطة - بمادة ذات كثافة أعلى - أي بمادة غلاف اللب . مثل هذا الوضع هو في الحقيقة وضع غير مستقر حيث توجد رواسب الطية المقعرة (جيوسينكلالين) في غير بيئتها . ونتيجة لعدم الاستقرار تتفاعل القشرة مع غلاف اللب مما يؤدي الى تمزيق كومة الرواسب والقشرة القريبة منها وتحرك مادة غلاف اللب في الصخور المدفونة ، وفي النهاية يصعد الجسم كله ليكون الجبال .

ويتناول المؤلف وصف الأنواع المختلفة من

الطيات والصدوع (الفوالق) وتفسير تكوينها مدعماً ذلك بالصور الموضحة . ويختتم المؤلف هذا الموضوع بقوله : ان الأرض بكل تأكيد ليست جسماً استكاثيكياً هادئاً ، فالحركات دائبة ومستمرة في أعماقها ، ومن سجلات الصخور نعلم أن هذه الحركات قد استمرت طوال الزمن الماضي .

البراكين والنشاط الناري

قد يكون البراكين - من بين التراكيب الجيولوجية جميعها - أكثر غموضاً وإثارة وقوة نوصّل البراكين بين باطن الأرض وسطحها ، وتلفظ في فترات من الزمن مادة صخرية منصهرة ، أو ما يعرف باسم الحمم أو اللابة ، والتي قدّمت من الأعماق .

والبراكين على أشكال عدة ، منها التسقوية التي تخرج حممها عبر شقوق في قشرة الأرض ومنها المخروطية وأصنافها الدرعية والطبقية وغيرها . ويعنبر بركان فيزوف في إيطاليا ممثلاً للشكل المخروطي التقليدي في البراكين .

ويتوقف شكل البركان على لزوجة magma التي تصاحبه من جهة ، وعلى شكل القبة أو الوصلة التي تصعد عن طريقها المادة المنصهرة من أسفل الى السطح . ويكون الصهير القاعدي مثل البازلت وهو الفقير في السليكا ، على درجة عالية من السيولة ، ونتيجة لذلك فان هذا الصهير ينساب عند خروجه من البركان ليفط مساحات كبيرة من الأرض مكوناً اجساماً (صفائح) مسطحة رقيقة نسبياً . ومن ناحية فان الصهير الحمضي الغني بالسليكا مثل الرابوليت والداسيت يكون ذا لزوجة عالية ، وغالباً لا ينساب من قبة البركان ، ولكن يبقى متجمداً حيث يسد الطرفين على الصهير

عالم الجيولوجيا

وفي الفصل قبل الأخير يحدثنا المؤلف عن «الصخور وصورة الأرض». ان الطبيعة العملية . تعلم الجيولوجيا تحتم الانتقال في مساحات واسعة مما حولنا من أرض . وتعرف دراسة أشكال الأرض باسم الجيومورفولوجيا .

الجيولوجيا في المستقبل

ان الابحاث العلمية لم ولن تتوقف . وفي الوقت الحاضر نجد الجامعات متسحونة بالعديد من الأجهزة ، ومن أهمها أجهزة الأشعة السينية والأجهزة الأليكترونية المختلفة . ولكن هذه لم تقلل من شأن الدراسات الجيولوجية العقلية حيث يحتمل أن يكون عدد الجيولوجيين الذين يعملون حيث الآن في الغابات والصحاري والمناطق الجليدية أكثر من أي وقت مضى .

ومنذ عدة سنوات كانت هناك محاولات لحفر ثقب في القشرة الأرضية ليصل الى المستوى العلوي للغلاف اللب الذي يوجد أسفل القشرة (أي يمتد الثقب لعمق أكثر من ثلاثين كيلومتراً) - مشروع موهول Mohole project ولكن لسوء الحظ صادفت هذا المشروع عقبات كثيرة مرتبطة بالنواحي الهندسية والتكاليف الباهظة مما أدى الى توقف المشروع .

والتفت الإنسان الى الفضاء فهناك الجانب الجيولوجي في استكشاف الفضاء ، وها قد بدأت عينات من القمر تأخذ طريقها الى مختبرات التحليل ، ونقدم لنا النتائج فكرة عن نوع صخور القمر وانها تفرب من صخر البازلت . وسواء اطلال الوقت أم قصر فسوف يحصل الإنسان على عينات من سطح القمر ، وسوف يمشى على سطحه ، وفي كلتا الحالتين سوف تفتح آفاق جديدة في عالم الجيولوجيا . وهناك خطط بدأ تنفيذها لاستكشاف المريخ والزهرة

القادم من بعده والصاعد الى أعلى . وينتج عن ذلك أن ينولد ضغط كبير أسفل هذه السدادة المتجمدة لا بلبت ان يؤدي الى انفجار ذي قوة كبيرة ينسف السدادة وما حولها ، يتبعه اندفاع لصهير غازي ساخن .

ومن مظاهر النشاط البركاني نذكر أيضا الينابيع الحارة والجييزات التي يكثر وجودها في نيوزيلنده وايسلنده .

الميكروسكوب والجيولوجيا

يعتبر الميكروسكوب بالنسبة للجيولوجي من الأجهزة التي لا غنى عنها ، بل انه أكثرها فائدة له ، فبوساطته يمكن تكبير وتحليل الملامح الصغيرة مثل المعادن والأحافير الدقيقة وانسجة الصخور . ويتطلب الأمر في دراسة الصخور (علم البترولوجيا) ودراسة الأحافير (علم الباليونتولوجيا Paleontology) مشاهدة المقاطع الرقيقة في الصخور والأحافير وكذلك أحافير باطنها . وهناك نوعان من الميكروسكوبات ، أحدهما الميكروسكوب المستقطب Polarised الذى يستعمل في دراسة المقاطع الرقيقة في المعادن والصخور (والأحافير في بعض الاحيان) ، وميكروسكوب الحفريات (أو البايونوكيلور binocular) .

وينتقل المؤلف بعد ذلك ليقدم لنا في فصلين مسابغين مبادئ الطرق العلمية في دراسة المعادن والصخور والأحافير .

نم يقدم فصلاً عن رسم الخريطة الجيولوجية وتعتبر الخريطة الجيولوجية جوهر العمل الجيولوجي ، اذ توضع على الخريطة جميع التفاصيل والتي منها يمكن التأكد من التاريخ الجيولوجي لمنطقة ما وبناؤها .

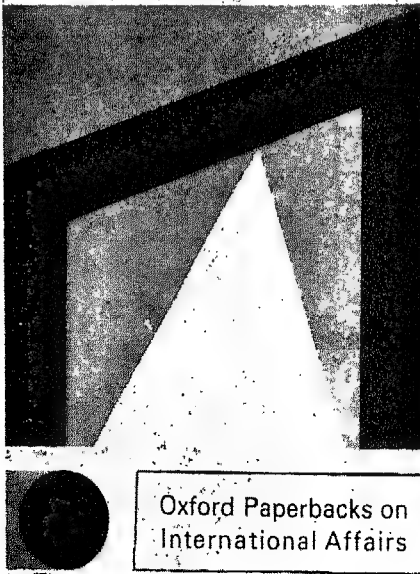
المعادن (ملحق ٢) مبسطة كثيراً . كذلك لم يتعرض المؤلف بشيء من التفصيل الى فوائد علم الجيولوجيا وتطبيقاته ، والجيولوجيا في خدمة الإنسان، والمعادن وحضارة الإنسان. ويبدو أن المؤلف كان يحرص دائماً ان يلتزم بداخل حدود علم الجيولوجيا البحث والتقيد بعدد محدود من الصفحات وبذلك لم يحاول التعرض للنفاصيل الدقيقة او التطبيقية التي بشملها عالم الجيولوجيا . ولكن هذا لا يمنع من القول بأن الكتاب متعة في قراءته ، مفيد في معلوماته ، يسهل على القارئ غير المتخصص في الجيولوجيا أن يقرأه دون عناء كبير ، وأن يلم بمعلوماته دون سابق خبرة او تخصص .

وغيرهما من الكواكب وباختصار فلن يكون هناك نهاية للمعلومات والمعرفة والروعة التي نحصل عليها من دراستنا لهذا العلم الرائع « علم الجيولوجيا » .

وفي آينا أن الكتاب يحتوي على المبادئ الأولية في علم الجيولوجيا في لغة واضحة ومادة علمية سليمة ومتكاملة . ولو انه يلاحظ الاستعانة بكثير من الأمثلة من بيئة المؤلف في انجلترا بصفة عامة وحول وبلز بصفة خاصة . كما أن المعلومات الخاصة بالخواص البصرية

MODERN CAPITALISM

The Changing Balance of Public & Private Power



* الرأسمالية الحديثة *

تغير ميزان السلطة
بين القطاعين العام والخاص

عرض وتحليل : دكتور برهان الدين الشطي

تأليف : اندرو شونفيلد

الناشر : جامعة أكسفورد ١٩٦٩

منصب مدير الدراسات في المعهد الملكي البريطاني للشؤون الخارجية ، وقد عمل سابقا محررا اقتصاديا في جريدة الاوبزيرفر Observer البريطانية وقام بتأليف كتابين هما «السياسة الاقتصادية البريطانية منذ الحرب» وقد نشر في عام ١٩٥٩ و «مكافحة الفقر العالمي» الذي نشر في عام ١٩٦٠ .

لعل من اول واجبات من يحاول مراجعة كتاب ظهر حديثا أو التعليق على مقال أو بحث نشر في إحدى المجلات أو النشرات الدورية أن يعمد الى التعريف بالمؤلف قبل المؤلف وذلك لكي تكتمل الصورة في ذهن القارئ والمطالع ويتسنى لهما الربط بين ما حواه المؤلف من أفكار وبين شخصية المؤلف وتكوينه الفكري .

أما المؤلف فموضوعه «الرأسمالية الحديثة».

المؤلف هو اندور شونفيلد ويشغل حاليا

Shonfield, A. ; Modern Capitalism : The Changing Balance of Public & Private Power *
O.U.P. 1969.

في زمرة كتب التاريخ الاقتصادي لا في زمرة كتب النظريات الاقتصادية .

ولعله يحسن بنا قبل ان نسئرسل في اسئراض محتويات الكتاب وما نضمنه من افكار وآراء أن نتوقف قليلا لتتعرّف بشكل مختصر على مفهوم النظام الراسمالي التقليدي . ويطلق هذا المصطلح على النظام الاقتصادي الذي ساد العالم الغربي منذ انهيار النظام الاقطاعي . والظاهرة الجوهرية لهذا النظام هي العلاقة القائمة بين مالكي وسائل الانتاج او ما يعبر عنها برأس المال والعمال الذين يتمتعون بحرية بيع خدماتهم الى الغير . وفي النظام الراسمالي تتخذ القرارات المتعلقة بالانتاج من قبل اصحاب الاعمال الذين يعملون في سبيل الحصول على اكبر قدر ممكن من الربح . وفي ظل هذا النظام يتمتع العمال بخيار العمل بمعنى انه لا يمكن اجبارهم قانونا على العمل في خدمة مالكي وسائل الانتاج . على أنه لما كان العمال لا يملكون وسائل الانتاج اللازمة لممارستهم العمل فانهم مجبرون بحكم الضرورات الاقتصادية ان يعرضوا خدماتهم على مالكي وسائل الانتاج ضمن شروط محددة . واجرة العمل التي يتم الوصول اليها بنتيجة المساومات بين العمال وأرباب العمل تحدد النسب التي يتم بموجبها توزيع الناتج القومي بين طبقة العمال وطبقة ارباب العمل الراسماليين . وقد اتخذ النظام الراسمالي شكله التقليدي في القرن التاسع عشر بعد ان تغفل تدريجيا في البنيان الاقتصادي الذي قام على انقاض النظام الاقطاعي في البلاد الغربية . وعلى أيدي علماء الاقتصاد الكلاسيكيين اتخذ هذا النظام اطاره النظري واتجاهه المذهبي الذي يتسم بشكل ظاهر بدعوته لصيانة الملكية الفردية وحرية العمل وامتناع الحكومة عن التدخل في نشاط القطاع

ويتصدى المؤلف فيه الى بيان ما طرا على النظام الاقتصادي الراسمالي في معظم الدول الغربية من تغيرات منذ الثلاثينات . وهو يبتنى من سرد الوقائع الاقتصادية وتحليل التغيرات الطارئة في الاوضاع والمؤسسات الاقتصادية والانتاجية في العالم الغربي ان يخلص الى نتيجة يود من صميم قلبه لو تتحقق كاملا الا وهي رسوخ اساليب التخطيط الاقتصادي واتباع سياسات تنمية اقتصادية بعيدة المدى في سبيل تحقيق اهداف محددة تعتمد عليها السلطات العليا في الدولة لتكون نبراسا لها وهاديا . ويجهد المؤلف في اعطاء صورة واضحة وكاملة عن مختلف البواع السياسية والاقتصادية التي عملت عملها في تكوين السياسات في الدول الغربية الكبرى خلال العشرين سنة التي تلت الحرب العالمية الثانية . ويحاول ان يبرهن على انه رغم الاختلافات الكبيرة في ردود الفعل لدى كل من الدول الغربية المذكورة بالنسبة للاوضاع المسجدة - والتي تتراوح بين تبنى اسلوب التخطيط الاقتصادي المركزى من قبل فرنسا الى رفض كل ماله صلة بأى نظام تخطيطى من قبل المانيا الغربية - فان هناك دلالات واضحة على وجود نمط مشترك من السلوك الاقتصادي لدى المجتمع الاوروبى الغربى وفي أمريكا الشمالية الى حد ما .

ويعمل المؤلف على افهام قارئه منذ البداية بأنه لا يسعى في هذا الكتاب الى ابتكار نظرية اقتصادية جديدة وانما كل همه ينصب على ان يستخلص من الاحداث والوقائع الاقتصادية في بعض دول أوروبا الغربية والولايات المتحدة بعض الاتجاهات المتشابهة والتي تشكل فيما بينها منطلقا متطورا في النظام الراسمالي المتعارف عليه . ولذلك فان كتابه يقع من حيث التصنيف

الراسمالية الحديثة

وأوائل الستينات بفترة ازدهار اقتصادى مواصلة لم يسبق لها متبل . وكان وراء هذا الازدهار الفريد من نوعه عوامل ثلاثة هى الآتية :

أولا : كان النمو الاقتصادى خلال الفترة المبحوث عنها أكثر اطرادا منه فى الماضى .

وعلى الرغم من حدوث بعض التموجات من رواج وركود إلا أن حدة هذه التموجات كانت أخف بكثير بالمقارنة مع الانماط التاريخية لهذه التموجات .

ثانيا : أن نمو الانماج خلال الفترة ذاتها كان نموا سريعا كل السرعة في بلاد أوروبا الغربية . ومع أن الاقتصاد الأمريكى حقق معدلات أسرع ولا سيما خلال الحقبة من ١٩٠٠ الى ١٩١٣ إلا أن هذا النمو كان مصحوبا بتقلبات اقتصادية كان لها تأثيرها المباشر على حجم الاستخدام ومسئوى الاستثمار الخاص . أما في البلدان الأوروبية الغربية فإن نمو الانماج لم يعترضه ما كان اعترض معدلات النمو في اقتصاد الولايات المتحدة .

ثالثا : ارتفاع متوسط الاجور بمعدلات فاقت معدلات زيادة الناتج القومى في معظم بلدان أوروبا الغربية . وهذا مما يدل دلالة فاطمة على أن المنافع المتحصلة عن زيادة الإنتاج وزيادة معدلات النمو الاقتصادى بشكل عام قد دعمت مختلف الطبقات ولا سيما طبقة العمال . ومما يميز الموقف في دول أوروبا الغربية بشكل خاص هو ارتفاع أصحاب المعاشات التقاعدية أيضا عن طريق توسيع خدمات الرفاهية العامة والمشروعات المماثلة بنية اتاحة الفرصة لهؤلاء الأفراد للتمتع بالخيرات المتزايدة في أوطانهم .

الخاص والمناداة بحرية التبادل التجارى في الداخل والخارج .

هذا هو النظام الراسمالي التقليدى الذى يحاول الأستاذ أندرو شونفيلد أن يظهر من خلال تحليله للواقع الاقتصادية كيف تطور وكيف تحول من اتجاهه نحو الفشل الدريع في أعقاب الحرب العالمية الأولى الى أن أصبح محركا عظيما للازدهار الاقتصادى في البلاد الغربية منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية . وتتجلى محاولته هذه في أسلوب تنظيم مؤلفه وسلسلة افكاره فيه . فقد قسم الكتاب بجملته الى أربعة أقسام رئيسية عرض في القسم الأول منها الاتجاهات الاقتصادية خلال الخمسينات وحتى منتصف الستينات . وخصص القسم الثانى لتحليل الأساليب التخطيطية التى اتبعتها بعض الدول الغربية بدءا من فرنسا والمملكة المتحدة ومرورا بإيطاليا والنمسا وهولندا والسويد . وعكف في القسم الثالث على طرح الموقف في الدول الغربية التى يبدو أنها لازال تؤمن بعقيدة السوق الحر وعلى رأسها ألمانيا الغربية والولايات المتحدة . أما في القسم الرابع والأخير فيتعرض المؤلف الى موضوع النتائج السياسية للحكومات النشيطة وتحليل التأثيرات المتبادلة ما بين المؤسسات السياسية والدستورية التقليدية وما بين اتجاهات السياسة الاقتصادية الجديدة المتطورة التى تجعل من الدولة عاملا فعالا وأساسيا في توجيه النشاط الاقتصادى ودفعه قدما الى الأمام مع السعى في الوقت نفسه لتأمين الحدود الدنيا من العدالة الاجتماعية والرفاهية الجماعية ضمن إطار الأركان الأساسية للنظام الراسمالي .

تتلخص وجهة نظر المؤلف بالنسبة للقسم الأول من كتابه بأن الدول الصناعية المتقدمة في العالم الغربى تمتعت خلال الخمسينات

وعندما ننتقل مع المؤلف الى القسم الثاني من كتابه نجده يسعى لايضاح الأساليب المتنوعة التي انبعتها معظم الدول الأوروبية الغربية في سبيل دعم النمو الاقتصادي والتخفيف من حدة الدورات الاقتصادية وشدها . ومن خلال تحليله للوقائع الاقتصادية وتفنيد السياسات المتبعة يحاول المؤلف ايضا ان يبرز بشكل خاص النقاط التي تدعم وجهة نظره وهي أن النظام الرأسمالي التقليدي وليّ وانقضى زمانه وأن الرأسمالية الحديثة المسؤولة عن بعث الاقتصاد الأوروبي وانطلاقه قدما الى الامام تتميز بتدخل الدولة بشكل او بآخر حسب ظروف كل مجتمع من مجتمعات أوروبا الغربية وباتباع أساليب الادارة الاقتصادية الرشيدة في تسيير عجلة الانتاج القومي وتوزيع خبرات هذا الانتاج على افراد المجتمع كافة . فالنظام الرأسمالي التقليدي أو الكلاسيكي الذي يعتبر الى حد كبير ولبد الفكر البريطاني والذي كان يدعو رواده وعلى رأسهم آدم سميث واتباعه الى عزل الحكومة عن النشاط الاقتصادي وتضييق مسؤولياتها الى أدنى الحدود باعتبار أن هناك يدا خفية نحقق الانسجام الكامل في نشاط الأفراد والجماعات وتجعل من القرارات الاقتصادية التي يتخذها كل فرد في سبيل تحقيق أعلى قدر من الربح لنفسه تتوافق مجتمعة على تحقيق الخير والرفاهية للمجتمع برمته ، اصبح يعتبر بالنسبة للتفكير المعاصر من الانظمة الميتافيزيقية التي لا يمكن ان يقبل بها انسان النصف الثاني من القرن العشرين .

وتدخل الدولة في تسيير عجلة النشاط الاقتصادي يختلف من حيث المدى والتنوع باختلاف تجارب دول أوروبا الغربية كل على انفراد . على ان الظاهرة المشتركة بين هذه التجارب جميعها هي ان الاسلوب الذي اتبعته كل دولة من مجموعة دول النظام الرأسمالي في أوروبا

هذه العوامل الثلاثة الهامة التي أدت مجتمعة الى اطراد النمو الاقتصادي في بلدان العالم الغربي أمكن تحقيقها نتيجة لما كان لبعض القوى الاقتصادية من دور هام في انعاش الاقتصاد الغربي . وتمثل هذه القوى بتوسع التجارة الخارجية توسعا مستمرا وبالفورة العمرانية خلال الخمسينات . ومن السهولة بمكان الاقتناع بأهمية الدور الذي أدته هذه القوى المذكورة نظرا لما حل ببلدان أوروبا الغربية من دمار خلال الحرب العالمية الثانية وما خلقه ذلك من طلب متزايد على السلع والخدمات لتلبية حاجات جمهرة المستهلكين ولا سيما في حقل البناء والتشييد وفي مستلزمات المعيشة بشكل عام . وقد يبدو للوهلة الأولى ان الوضع الاقتصادي في بلدان العالم الغربي خلال الفترة المبحوث عنها كان وضعاً استثنائياً وكان نتيجة لدمار وحرمان أوجبتها الحرب العالمية الثانية . ولذلك فعندما يحصل نوع من الاكتفاء لدى جمهرة المستهلكين فان معدلات النمو العالمية والمطرّدة قد تتجه نحو التدني والتباطؤ . الا أن المؤلف الاسناد شونفيلد يأخذ على عاتقه في مؤلفه أن يدحض هذه الفكرة وأن يبرهن على أنه بالامكان المحافظة على معدلات النمو الاقتصادي المرتفعة والمطرّدة ، وحجته في ذلك هي أن محور السياسات الاقتصادية في الدول الغربية يركز على محاولة تحقيق هدف الاستخدام الكامل . والسك بمثل هذه السياسة من شأنه أن يعمل على اطراد التجارة الخارجية ويزاد معدلها . وتزداد هذه الحجة قوة عندما نذكر بأن مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية تميزت بسارع التقدم التكنولوجي وهذا من شأنه أن يعمل على تدعيم التجارة الدولية ويؤمن لها التوسع والاطراد . الا ان الاستاذ شونفيلد يحب ان يؤكد بأن ما يحاول اثباته مرهون الى حد بعيد باستمرار حكومات العالم الغربي على اتباع سياسات نمو اقتصادي واعية وعلى تطوير المؤسسات والنظم الاقتصادية المختلفة بما يتلاءم ومتطلبات اطراد النمو الاقتصادي .

الراسمالية الحديثة

الخطيطة في بريطانيا سوى هيئة لا تعدو كونها مركز أبحاث ليس له تأثير يذكر فيما يتخذ من قرارات اقتصادية على المستوى القومي . بل أن الهيئة التخطيطية في بريطانيا رالى حملت اسم « المجلس الوطنى للتنمية الاقتصادية » لم تكن في الواقع أكثر من حلبة للمساومات بين أصحاب المصالح . فاحادان أصحاب الاعمال من جهة واتحادات العمال من جهة نانية كانت تتصارع فيما بينها على تغليب وجهة النظر الخاصة بكل منهما ولم يكن لمثلى الحكومة من دور سوى الأخذ بالقرار الذى تسفر عنه المساومات بين الاطراف ذوات المصالح . لكن مجيء حكومه العمال في أواسط الستينيات قد غير نوعا ما من وضع الهيئة التخطيطية في بريطانيا وتم اتخاذ بعض الاجراءات التى تعطى هذه الهيئة بعض القوة والنفوذ اللذين يتمتع بهما الجهاز التخطيطي في فرنسا .

ويتنقل بنا المؤلف بعد ذلك بين بعض دول أوروبا الغربية الأخرى ليعرض علينا كيف تمكنت من إعادة بناء اقتصادها وشقت طريقها في ميدان التقدم الاقتصادي والمنافسة الدولية فيما يتعلق بمبادلاتها مع العالم الخارجى . ويلقى المؤلف الضوء من خلال تحليله لمواقف هذه الدول وتقويمه للسياسات الاقتصادية التى انبعتها كل منها على الترابط القائم بين هذه المواقف والسياسات وبين الأوضاع المؤسسية التى كانت قائمة فيها قبل الحرب العالمية الثانية . فإيطاليا والنمسا يصنفهما المؤلف كنموذج لراسمالية الدولة ضمن إطار النظام الرأسمالى السليدى . وعلى الرغم من أن الأغراض الاجتماعية التى تستهدفها هاتان الدولتان لا تختلف في جوهرها عما تستهدفه معظم دول أوروبا الغربية بما فيها بريطانيا وفرنسا إلا أن الأساليب التى استخدمت في كل منهما تختلف في مداها وتأثيراتها عما تم استخدامه في بقية دول أوروبا الغربية .

الغربية كان ينماشى الى حد كبير مع المخلفات الاقتصادية والتقاليد الموروثة في ميدان العلاقات المتبادلة بين الدولة والأفراد في كل منها . وهذا ما يفسر الاختلاف البين بين التجربة البريطانية والتجربة الفرنسية . فالتجربة الفرنسية تتميز بأنها امتداد للتفكير الفرنسي التقليدى الذى يدعو الى تركيز سلطة اتخاذ القرارات الاقتصادية في أيدي عدد محدود من الأفراد من ذوى الكفاءة النادرة وممن يتحلون ببعض النظر والحكم السليم . وبالإضافة الى ذلك فإن المواطن الفرنسي اعتاد منذ زمن طويل على هذا الطرار من الإدارة الاقتصادية . فنظم النقابات الحرفية وسياسات كولير النميزية في سبيل دفع عجلة الصنيع في فرنسا إنما هي زوايا متينة في بنيان النظام المؤسس الفرنسي فيما يتعلق بالتشؤون الانتاجية والامور الاقتصادية . ولذلك فليس من المستغرب أن نرى كيف نجح الأسلوب التخطيطي الشامل في فرنسا بعد أن جرى العمل به في أعقاب الحرب العالمية الثانية وكيف يقبله الناس على اختلاف نزعاتهم سواء في القطاع العام او في القطاع الخاص بكل ما يستحقه من احترام وتقدير .

أما في بريطانيا فإن جميع الجهود التى بذلت في سبيل تدعيم الأسلوب التخطيطي لمعالجة المشكلات الاقتصادية التى كانت تجتاح الاقتصاد البريطانى في أعقاب الحرب العالمية الثانية ولتحقيق هدف الاستخدام الكامل الذى تبنته جميع الحكومات التى تتالت على الحكم في بريطانيا منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية لم تصب كثيرا من النجاح ، وذلك لتأصل مبادئ النظام الرأسمالى الكلاسيكى القائلة بأن الحكومة الصالحة هي الحكومة التى تترك الناس وشأنهم في نعطهم لاعمالهم وفي ممارستهم لنشاطهم الانتاجي . ويركز المؤلف شونفيلد على اظهار الفرق الكبير بين الجهاز التخطيطي في فرنسا ومثيله في بريطانيا من حيث ما يتمتع به الاول من قوة ونفوذ واحترام بينما لم يكن الجهاز

في نوعه في النمسا يقضى بأن تمثل الاحزاب السياسية بشكل متناسب في جميع المؤسسات المملوكة من قبل الدولة على أساس ما حصل عليه كل حزب سياسى من أصوات أثناء الانتخابات العامة . وقد يترأى لأول وهلة أن مثل هذا الترتيب في ادارة المؤسسات الصناعية والانتاجية من شأنه أن يعرفل اعمالها وينقص بالتالى من كفاءتها الانتاجية . الا ان طبيعة النمساويين وميلهم الفطرى الى الاخذ بنظام المشاركة من قبل جميع الهيئات والفئات ذات المصالح الذاتية كاتحادات العمال واتحادات ارباب العمل وحتى الهيئات الدينية في ادارة شؤونهم العامة تفسر لنا كيف امكن لهذه الصيغة الفريدة في ادارة المؤسسات الانتاجية ان ييسر لها النجاح وان تجعل الاقتصاد النمساوى اقتصادا يتمتع بالحركة والنمو والتقدم المطرد .

وعلى الطرف الآخر من العالم الغربي نجد السويد وقد حققت مسنويات عالية من النمو الاقتصادى ضمن اطار النظام الرأسمالى وفي ظل حكم اشتراكى واع . والصيغة التي اختارها السويد لنفسها لم تكن من نوع رأسمالية الدولة كما هو الحال في ايطاليا والنمسا وليس بينها وبين التجربة الفرنسية او الانجليزية شبه كبير . بالنسبة للسويد كانت النقطة الحساسة قوة العمل والاجور والانتاجية . والجهاز المشرف على اتخاذ القرارات التي تشكل بمجموعها السياسة الاقتصادية للبلاد هو « مجلس سوق العمل » . ونقطة الانطلاق بالنسبة لهذا الجهاز هى تثبيت سوق العمل عن طريق التحكم بتموجات الطلب على العمل الناجمة عن الدورات الاقتصادية . وكلما قلّت هذه التموجات في سوق العمل كلما ارتفع معدل النمو في الانتاج القومى . وتستخدم السلطات المسئولة وسيلتين هامتين من وسائل الرقابة الاقتصادية والتحكم بتقلبات العرض والطلب في سوق العمل وهما الاشراف المباشر

فايطاليا والنمسا تعتبران بين بلدان اوربا الغربية فريدتين في مواقفهما من حيث ان نجاحهما في ميدان التقدم الاقتصادى تم الى حد ما عن طريق تدخل القطاع العام وسيطرته على الاستثمارات الاقتصادية . في اعقاب الحرب العالمية النانبة وجدت ايطاليا في حيازتها تركة ضخمة من المشروعات الاقتصادية خلفها النظام الفاشيستي المنقرض . وعن طريق اعادة تنظيم هذه التركة تنظيما عقلانيا رشيدا نحى اسم « مؤسسة الانعاس الصناعى » (IRI) وباستخدام الائتمان المصرفي كوسيلة فعالة من وسائل تشجيع الاستثمار وتوجيهه الوجهة التي تتوافق مع اغراض الدولة الاقتصادية الهادفة الى بعجيل خطى النمو الاقتصادي والتحكم بالتموجات والدورات الاقتصادية استطاعت ايطاليا تحويل تلك التركة الهمة الى قوة فعالة دافعة تحت اشراف الدولة ورقابتها المباشرة . وعندما انشئت مؤسسة « اينى » في عام ١٩٥٣ كتركة حكومية لتعاطى اعمال النفط والغاز حققت الدولة في ايطاليا اتجاها جديدا ضمن اطار النظام الرأسمالى التقليدى وهو رأسمالية الدولة . والظاهرة التي سترعى النظر فيما حققته الدولة من نجاح اقتصادى في ايطاليا هى اعتبار هذه المؤسسات الحكومية وكأنها مؤسسات خاصة تعمل في جو من الاستقلال النام والمبادرة المباشرة .

وكذلك كان الحال في النمسا . اذ هنا ايضا تسلمت الدولة مخلفات العهد النازى التي أصبحت مؤسسات مؤمنة وكذلك المشروعات التي كانت قوات الاحتلال الروسى قد وضع اليد عليها . وتساهم المؤسسات المؤمنة الصناعية بحوالى ٢٤٪ من مجموع الناتج الصناعى و ٢٧٪ من مجموع الصادرات . واذا كان الوضع في كل من النمسا وايطاليا متمتلا من حيث حجم المؤسسات المؤمنة الا ان اسلوب الادارة الاقتصادية لهذه المؤسسات يختلف اختلافا بينا . فقد تم تبنى نظام فريد

الرماسالية الحديثة

والدخول . الا أنها تختلف عنها من ناحية التطبيق العملي . فبينما نرى أن تحديد الاجور في السويد يتم عن طريق التساوم والتفاوض وحاول كل فئة خلال ذلك استخدام كل ما لديهم من وسائل النفوذ والاقتناع لتحقيق رغباتها ، نجد ان المسؤولين عن تحديد الاجور في هولندا قد منحوا سلطات قانونية لهذا الغرض يدعمهم في ذلك تحكم مباشر من قبل الدولة في تحديد الأسعار . ومما هو جدير بالاعجاب في هذا الخصوص هو أن احادات العمال تعاونت مع السلطات المسؤولة الى أبعد الحدود في ابقاء الاجور ضمن مستويات تنخفض عن متيلاتها في دول اوربا الغربية . وقد ساعد هذا الاجراء على تمكين الاقتصاد الهولندي الذي خرج بعد الحرب العالمية الثانية وهو مهيض الجناح من الصمود في وجه المنافسة الدولية واحلال مركزه المرموق في ميدان التجارة الدولية . فعوضا عن أن تعمد السلطات المسؤولة في هولندا الى اتخاذ اجراءات الحماية التقليدية للحفاظ على صناعاتها ودعمها اختارت طريق تخفيض تكاليف الانتاج عن طريق تحديد الاجور والاسعار ، وقد أتاح ذلك في الوقت نفسه الفرصة لاستيعاب فائض قوة العمل نتيجة لتوسع فرص العمل الناجمة عن تزايد معدلات النمو الاقتصادي . على ان هذا السلاح الذي استخدمته السلطات المسؤولة في هولندا بغية التحكم بالاجور والاسعار واستهدافا لتوطيد مركزها في ميدان التجارة الدولية كان من الممكن ان يكون غير ذي فاعلية او حتى كان من الممكن ان يكون له نتائج سلبية لو لم يستند استنادا قويا على جهاز التخطيط المركزي الذي كان له فضل توجيه السلطات نحو اتباع استراتيجية اقتصادية محددة .

والتخطيط الاقتصادي في هولندا بدأ كمثيلة في السويد بمعالجة مشكلات الامد القصير .

في حقل البناء والرفابة المالية على الاستثمارات الاقتصادية . وبما ان الاهتمام الرئيسى في السويد يركز على قوة العمل والاستخدام الكامل وما يتبع ذلك من سياسات الاجور وارتباطها بالانتاجية فان مجموعة التدابير والاجراءات الاقتصادية المنخذه للمس في الواقع معالجة المشكلات القصيرة المدى . غير أن معالجة هذه المشكلات قد لا تعي بالغرض الذي هو حجر الاساس بالنسبة للمجتمع السويدي وهو المحافظة على ببات سوق العمل وتزايد الاجور مع تزايد الناتج القومي والانتاجية . ولا بد اذن من استقراء المستقبل البعيد ودراسة جميع الاحتمالات الاقتصادية استدراكا لما قد ينجم من مشكلات تهدد ببات سوق العمل وبالتالي تتجه بالاقتصاد القومي نحو الهبوط والنباط . وهذا ما دعا السلطات المسؤولة في السويد الى احداث « مجلس التخطيط الاقتصادي في عام ١٩٦٢ ضم في عضوية خبراء اقتصاديين نم اختيارهم من خارج القطاع الحكومي . وربط هذا المجلس بالجهاز الحكومي عن طريق تعيين وزير المالية رئيسا له واعتبار الادارة الاقتصادية في وزارة المالية سكرتارية فنية له . وهنا يبدو وجه الاختلاف بين التجربة السويدية والتجربة الفرنسية . فهذه الاخيرة ركزت اهتمامها منذ البدء على التخطيط الطويل الاجل على اعتبار أن ما يطرأ من مشكلات في الاجل القصير يمكن معالجته ضمن اطار السياسة الاقتصادية الطويلة الاجل . اما في السويد فان الاهتمام بالتخطيط الطويل الاجل جاء كرديف للسياسة الاقتصادية التي تركز على معالجة مشكلات الامد القصير .

وتأتي التجربة الهولندية متشابهة الى حد ما مع التجربة السويدية . اذ ان المراكز الاساسية للسياسة الاقتصادية في هولندا في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية هو التحكم بالاجور

رسم الاطار العام للنشاط الاقتصادى وتحفظ في الوقت نفسه بحرية المبادرة الفردية .

الا ان مثل هذا الادراك لما لتدخل الدولة المباشر في تنظيم السلوك الاقتصادى في المجتمع من شأن وخطورة لا يزال يعتبر خروجاً عن عبدة آلية السوق من قبل دولتين من أهم دول العالم الغربى وهما الولايات المتحدة والمانيا الغربية . وتحليل الموقف في هاتين الدولتين يشكل موضوع القسم الثالث من مؤلف الاستاذ شونفيلد .

في أعقاب الحرب العالمية الثانية تركزت السياسة الرسمية في المانيا الغربية حول مهمة الاقلال من سلطة الدولة في ادارة الاقتصاد الوطنى . وأخذ الدكتور إيرهارد على عاتقه تنفيذ هذه السياسة عندما أصبح وزيراً للاقتصاد . الا أن إيرهارد نفسه عمل عندما أصبح مستشاراً على اقامة مجلس الخبراء الاقتصاديين كهيئة مستقلة في عام ١٩٦٤ وذلك لاعداد دراسات خاصة عن الاقتصاد القومى رغبة في التعرف على الاتجاهات الاقتصادية والعوامل الكامنة وراء هذه الاتجاهات . وكما فعل المؤلف شونفيلد بالنسبة الى اقسام كتابه التى اينما على عرض افكارها فانه يؤكد هنا أيضاً بأن السلوك الاقتصادى في المانيا الغربية في أعقاب الحرب العالمية الثانية سار بشكل عام على الوتيرة ذاتها التى كانت قائمة في المانيا ما قبل الحرب . فتركز السلطة الاقتصادية في أيدي عدد قليل من كبريات الشركات وخلق المصالح المترابطة بين الشركات والمصارف من شأنه أن يذكرنا بما كان عليه الحال إبان الحكم النازى . الا ان هذه الظاهرة لم تمنع كبريات الشركات والمصارف الالمانية من الاخذ بالاساليب الاقتصادية الحديثة القاضية بضرورة اعداد نبؤات اقتصادية طويلة الامد ولا سيما فيما يتعلق بالاتجاهات المقبلة للارباح والانتاج والاستثمار والمخزون . وجميع هذه الشركات

فكان جهاز التخطيط المركزى يوفر البيانات والتوقعات والاحتمالات الاقتصادية لفترة سنة قادمة فقط . غير أن الوضع تبدل في عام ١٩٦٣ وتقرر أن يعمل الجهاز المذكور على تحضير تنبؤات اقتصادية لمراحل متوسطة المدى حددت فتراتها بخمس سنوات . اذ ادركت السلطات المسؤولة ان استخدام سلاح تحديد الاجور والاسعار بمعزل عن التيارات الاقتصادية والعوامل الانتاجية المتنوعة لم يعد يؤدي الغاية التى تنوخواها السياسة الاقتصادية في البلاد ، ألا وهي الحفاظ على معدلات مرتفعة من النمو الاقتصادى وتعديل الدخول بما يتناسب وتزايد هذه المعدلات . ولذلك كان لابد من ربط جميع المتغيرات الاقتصادية بخطة شاملة للتنمية الاقتصادية تعمل على تسهيل مهمة اتخاذ القرارات الاقتصادية بالشكل المناسب .

وينهى المؤلف القسم الثانى من كتابه بملخص الموقف العام تجاه موضوع التخطيط الاقتصادى ويصل الى النتيجة التالية وهي أن تجارب هذه الدول وإن اختلفت في مظاهرها وأساليبها الا أنها تشترك جميعاً بسمة واحدة وهي معازم دور الدولة في تسيير عجلة الادارة الاقتصادية في البلاد والتوصل الى صيغ عمل تتناسب مع المعطيات الاقتصادية والمؤسسية والسريخية في كل دولة من دول اوربا الغربية . وبعبارة أخرى فإن ما شهدناه من خلال جولتنا بين هذه الدول هو سعى حثيث من قبل كل من الدولة ومن أرباب المصالح الخاصة سواء اكانوا من أصحاب العمل أم من العمال نحو تحقيق تقدم اقتصادى مطرد وبلوغ مستويات راقية من الرفاهية الاجتماعية والاستقرار المعاشي . ولاشك في أن مثل هذه السمة تعتبر تحولاً جوهرياً في النظام الرأسمالي الكلاسيكى ومنطلقاً جيداً نحو اقامة صرح النظام الرأسمالية الحديثة التى نعترف بضرورة تدخل الدولة في

الراسمالية الحديثة

أما في الولايات المتحدة فإن النظام الراسمالي هو عبارة عن شعور فطري لدى عامة الناس ، وإذا تدخلت الدولة في أي شأن من شئون الناس فما ذلك إلا لفيايات تنظيمية فقط ولمساعدة السوق على الاحتفاظ بآليته وتلقائيته . ولو قورنت التنظيمات الدقيقة والاجراءات العديدة المتنوعة التي يفرضها الحكومة الاتحادية وحكومات الولايات والحكومات المحلية في ميدان الفاعليات الخاصة مع متيلاتها في بلدان أوروبا الغربية لتملك الانسان العجب من ان تكون الولايات المتحدة معقل الراسمالية وحصنها الحصين ، ولكن هذا العجب يزول حالا عندما نكشف حقيقة هذه التنظيمات والاجراءات واهدافها الفعلية . الاصل في الاقتصاد الاميركي هو المنافسة الحرة واحترام المبادرة الفردية . وهذا هو عماد فلسفة النظام الراسمالي التقليدي . ولذلك فكل ما من شأنه دعم هذا النظام وتوطيد اركانه يحظى بقبول الناس واحترامهم له . وتدخل الدولة على هذه الشاكلة هو تدخل ايجابي ويتقبله الناس بالترحيب . اما اذا حاولت الدولة منافسة الافراد في اعمالهم فان ذلك يعتبر تدخلا سلبيا ولا مكان له في كيان الولايات المتحدة . وعلى الرغم من ان مجموعة التدابير والاجراءات التي تم اتخاذها اناء ولاية الرئيس روزفلت والمعروفة باسم « سياسات العهد الجديد NEW DEAL » كان يمكن ان يعتبر خروجاً عن خط سير النظام الراسمالي التقليدي الا ان الكيان الاميركي استوعب تلك السياسات واخذها على انها بوثيق لفكرة السوق الحرة والمنافسة المتروعة وتدعيم لها . ولقد ظن بعض غلاة سياسات العهد الجديد بانها اوجدت علاقات جديدة بين الدولة والقطاع الخاص يتعاونان بموجبها تعاوناً ايجابياً على تحقيق اهداف اقتصادية متفق عليها . حتى ان مبدأ المشروع الخاص المستهدف تحقيق اكبر قدر ممكن من الربح في ظل المنافسة الحرة شرع هؤلاء الغلاة

نستند في تنبؤاتها الحسابية على الارقام الرسمية للدخل القومي المعدة من قبل الاجهزة المختصة في الحكومة الفدرالية . وتعتبر هذه المبادرة من قبل الشركات والمصارف الالمانية الكبرى بالنسبة للمؤلف شونفيلد دلالة واضحة على اتجاه ارباب الاعمال نحو تبنى بعض اساليب التخطيط الاقتصادي مما لا يأتلف ظاهرياً - على الاقل - مع الموقف المعلن في المانيا الغربية من حيث التمسك الشديد بعقيدة السوق الحرة .

ومما لا يأتلف أيضاً مع عقيدة السوق الحرة وآليتها التلقائية ان تمارس الدولة بعض الضغوط التمييزية لدفع بعض انواع النشاط الانتاجي ودعمه او لكبح جماحه . ففي المانيا الغربية ، كما هو الحال في فرنسا ، تمنح الدولة بعض المزايا عن طريق المساعدات المالية أو القروض الرخيصة أو عن طريق التمييز الضريبي الى بعض انواع النشاط الذي ترى وجوب دعمه ومساعدته . ولو قورن ماتدفعه الدولة في المانيا الاتحادية مع ما تدفعه الخزينة البريطانية في هذا المجال لوجد ان مبالغ الدعم في المانيا الاتحادية تزيد بحدود الثلث عن المبالغ المدفوعة في بريطانيا . هذا مع العلم بأن بريطانيا تعتبر من الدول التي تبنت اساليب التخطيط الاقتصادي ومن المفروض بالتالي ان تتدخل تدخلا اكثر فاعلية في ميدان النشاط الاقتصادي للعمل على تحقيق الاهداف البعيدة المدى مما هو عليه الحال في دولة مثل المانيا الاتحادية تدعى بأنها من اتباع عقيدة آلية السوق وامتناع الدولة عن التدخل في شئون النشاط الخاص . وبعبارة اخرى فان ما يرغب المؤلف شونفيلد في ايضاحه هنا هو ان بعض عناصر التخطيط الاقتصادي والسعي لتحقيق الاهداف طويلة الاجل هي قائمة بالفعل في المانيا الاتحادية رغم ان التصريحات الرسمية تنفي ذلك نفياً قاطعاً .

ان هذه الموارد هي محدودة خلال فترة رمنية محددة . ولما كان الوضع في الولايات المتحدة يميز دون سواه بتوافر فائض في الموارد الاقتصادية فان الشعور بالحاجة الى التخطيط الاقتصادي على الصعيد القومي ما يزال ضعيفا ان لم يكن معدوما .

واخيرا نختم طوافنا عبر مؤلف الاستاذ سونفيلد بوقفة قصيرة مع قسمه الرابع والاخير . هنا يتصدى المؤلف لتحليل مدى تواءم الاساليب الحديثة في ادارة شئون الاقتصاد القومي ادارة فعالة وفقا لمفاهيم الرأسمالية الحديثة مع افكار الديمقراطية البرلمانية التقليدية وتطبيقاتها العلمية . وي طرح المؤلف في سبيل ذلك سؤالين اساسيين : ماهي الطرق التي اتبعت في البلاد الرأسمالية المختلفة لتكييف انماطها الديمقراطية القومية مع متطلبات الرأسمالية الحديثة ؟ والى اى مدى يمكن التمسك بالاغراض الاصلية للحكومات الديمقراطية المنتخبة من قبل الشعب في ظل نظام توسع فيه نطاق الحكومة توسعا كبيرا ومن المحتمل ان يزداد توسعا في المستقبل ؟

فمن المعلوم ان المؤسسات السياسية المعمول بها حاليا في المجتمع الغربى جرى تصميمها في الاصل لمعالجة ظروف واوضاع هي بعيدة كل البعد عما هو حاصل الآن . والوضع الآن في معظم الدول الغربية يتسم بوجود حكومات ذات سلطات واسعة ومتنوعة في الميدان الاقتصادي تتدخل في السلوك الاقتصادي للقطاع الخاص وتميز بين فرد وآخر من حيث مد يد المساعدة او حجبها وفقا لما تقتضيه المطالب القومية ليس في الآن الحاضر فقط ولكن ربما لعشرين سنة قادمة . فكيف يمكن اخضاع مثل هذه التصرفات الحكومية لرقابة المجالس النيابية التي لا تألف نوعية تكوينها مع ممارستها لمثل هذه الرقابة الديمقراطية ؟ المؤسسات الديمقراطية وعلى رأسها المجالس

ينظرون اليه على انه لم يعد يألف مع الاوضاع الجديدة ولا بد من ان يحل محله ترتيب آخر تتقاسم الصناعات المنظمة في ظله العوائد والارباح وفق اسس عقلانية . الا ان الغلبة كانت في جانب التقليديين الذين كانوا يرون في الحفاظ على روح المنافسة الحرة والمبادرة انفرادية حفاظا على التراث الامريكى والكيان الامريكى نفسه . على انه يجب الاعتراف بان سياسات العهد الجديد تركت اثرا اصبح جزءا لا يتجزأ من فلسفة السياسة الاقتصادية في الولايات المتحدة . فلقد اخذت الحكومة على عاتقها مباشرة حق الرقابة على اعمال القطاع الخاص لضمان اعمال مبدأ المنافسة الحرة ولحماية المشروع الصغير من سيطره المشروعات العملاقة . كما ان مشروعات الرفاهية العامة أصبحت عنصرا جوهريا من عناصر سياسة الحكومة ولم يعد ينظر اليها وكأنها افتئات على حقوق القطاع الخاص او بدخل في شؤونه الذاتية . يضاف الى ذلك كله الاعتراف بفاعلية ادوات الرقابة الاقتصادية غير المباشرة كالسياسة النقدية والسياسة المالية . فعن طريق استخدام سلطة التحكم بالكتلة النقدية واستخدام وسيلة احداث وفر أو عجز في ميزانية الدولة تتمكن السلطات العامة من معالجة الموجات الاقتصادية ومن رفع نسبة البطالة في الاقتصاد الوطنى او خفضها .

ويعتقد المؤلف سونفيلد بان اساليب التخطيط الاقتصادي الهادفة الى استقرار المستقبل والسعى لتحقيق اهداف اقتصادية - اجتماعية معتمدة على الصعيد القومى ما زالت بعيدة عن اذهان الناس في الولايات المتحدة وذلك بالرغم من ان كبريات الشركات وبعض المؤسسات الحكومية تضع برامج عملها على اساس استقرار الاوضاع في الامد الطويل . والسبب في ذلك هو ان اساليب التخطيط الاقتصادي صممت في الاصل لمعالجة موضوع توزيع الموارد الاقتصادية توزيعا امثلا باعتبار

الراسمالية الحديثة

من يعنيه الامر . والضمانة السياسية الثانية هي ان تعمل المجالس النيابية على تجهيز نفسها من جديد بالخبراء والمهارات اللازمة لمناقشة الموضوعات المتشعبة التي تطرحها الراسمالية الحديثة . ولعل من احسن الحلول العلمية في هذا المجال تنمية التخصص والتعمق لدى لجان برلمانية صغيرة ودعمها بخبراء متخصصين بالموضوعات التي تناقش من قبلها وبذلك تتطور مناقشة الموضوعات الفومية وتحول من صعيد سياسى بحت الى صعيد سياسى - تكنولوجي .

اما الضمانة الثالثة فهي جعل العلاقات القائمة بين السلطات الحكومية والمجموعات ذوات المصالح الخاصة علاقات قائمة على الوضوح والانفتاح . اى ان تحقيق المصالح الخاصة بفئات معينة من المجتمع كاتحادات العمال واتحادات ارباب العمل والنفابات المهنية المختلفة يجب ان لا يتم عن طريق استخدام وسائل الضغط والمساومات الخفية وانما يجب ان يتم عن طريق حوار مفتوح يتجلى فيه الوضوح والعلنية .



وختاما ، وبعد ان انهينا جولتنا مع الاستاذ شونفيلد في مؤلفه الراسمالية الحديثة وقمنا بالطواف عبر اقسام هذا المؤلف وفصوله ، وبعد ان تعرضنا لاهم ما تضمنه من افكار واخضعناها للشرح والتحليل لابد من ان نسأل انفسنا السؤال التالي :

هل وفق الاستاذ شونفيلد الى بلوغ ما اخذ على نفسه اتبانه وهو ان العالم الغربي في ظل الراسمالية الحديثة قد توصل الى وضع اقتصادى تقل فيه حدة الهزات الاقتصادية عما كان يحصل في الماضي نتيجة لتدخل الدولة تدخلا ايجابيا في تسيير عجلة النشاط الاقتصادى واتباعها سياسات اقتصادية تعتمد بالدرجة

النيابية جاءت وليدة صراع طويل ومزير استهدف تحديد علاقات المواطن بالدولة تحديدا يضمن له الحرية الكاملة ويعطيه ملء الحق في تحقيق مطالبه وامانيه عن طريق ممثلين ينتخبهم وينوبون عنه في الحفاظ على مصالحه والدفاع عن مطالبه . اما الراسمالية الحديثة فقد جاءت بحمل لواء ضرورة تدخل الدولة في نشاط الفرد وفاعلياته بغية المواءمة بينها وبين الاهداف المثلى للمجتمع . وبمعنى آخر فان النظام الاقتصادى الجديد من شأنه الحد الى درجة ما من حريات المواطنين في سبيل تحقيق النفع العام .

ولقد عملت دول العالم الغربي في الماضي على تطوير مؤسساتها وتنظيماتها الحكومية لتأتي متجاوبة مع متطلبات النظام الراسمالي التقليدي . وقد نجحت كل من بريطانيا والولايات المتحدة الى حد كبير في احداث التطوير المطلوب بينما تعثرت فرنسا وتخلفت بعض الشيء . ومع مجيء الراسمالية الحديثة انعكس الموقف فنقدمت فرنسا تقدما ملحوظا في تبني الاجراءات والتدابير التي تتطلبها الراسمالية الحديثة بينما تعثرت كل من بريطانيا والولايات المتحدة . ويمكن القول بشكل عام ان الدول الغربية التي احتفظت الى حد ما بمؤسسات نظم الحكم السائدة في عهد ما قبل الراسمالية التقليدية لم تلاق صعوبة كبيرة في التوفيق بين مطالب الراسمالية الحديثة والاوزاع المؤسسية القائمة .

ولدى البحث في تطوير المؤسسات الديمقراطية في سبيل تبني اساليب الراسمالية الحديثة وتحقيق مطالبها لابد من الالتزام ببعض ضمانات سياسية اساسية . فيتوجب اولا جعل النطاق المتوسع للادارة الحكومية في مبدان النشاط الاقتصادى والتنمية العامة مرئيا ومسموعا على اوسع مدى من قبل كل

وعظيم الفائدة . وعلى الرغم من عنف هذا التعليق فانه اعتراف صريح في الوقت نفسه بما تتسم به افكار الاستاذ شونفيلد من فائدة ومتمعة واثارة . والحقيقة ان هذا المؤلف قد اسهم اسهاما ايجابيا في ايضاح جوانب جديدة من التاريخ الاقتصادي المعاصر لدول اوروبا افريقية بشكل خاص ودول العالم الرأسمالي بشكل عام . ولعل ما توصل اليه من استنتاجات حول حتمية الاخذ بأساليب التخطيط الاقتصادي في دول العالم الغربي كبديل للسياسات الاقتصادية المتخبطة والتي غالبا ما تأتي نالية للاحداث الاقتصادية عوضا عن ان تكون سابقة لها هو الذي سيعطي المؤلف شونفيلد ومؤلفه « الرأسمالية الحديثة » ما يستحقانه من تقدير واستحسان .

الاولى على استقراء المستقبل في سبيل ايجاد الحلول السليمة للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية الراهنة والمقبلة ؟ بعض من علق على هذا المؤلف من الاساتذة الاقتصاديين يعتقد بأن الاستاذ شونفيلد قد بالغ في ما توصل اليه من استنتاجات في سبيل التدليل على وجهة نظره باعتبار ان الوقائع الاقتصادية في بلاد اوروبا الغربية خلال النصف الثاني من العقد الستيني - وهي الفترة التي لم يشملها مؤلف الاستاذ شونفيلد - جاءت على غير ما توقع المؤلف من نمو اقتصادي متوازن منزعه عن الهزات الاقتصادية الحادة . فالاستاذ تشارلز كيندلبرجر علق على هذا الكتاب بقوله : الآن وقد شارفت فترة النمو الكبرى على نهايتها فان من اول ضحاياها هو هذا الكتاب المثير

من الكتب الجديدة

كتب وصلت لادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتفصيل في الأعداد القادمة

- Bottomore, T.B., *Critics of Society*, George Allen & Unwin, London 1969.
- Charbonnier, G. , *Conversations with Claude Lévi—Strauss*, Cape Editions, London 1969.
- Downing, A. B., (ed.); *Euthanasia and the Right to Death*, Peter Owen, London 1969.
- Freeman, Gillian, *The Undergrowth of Literature*, Panther, London 1969.
- Goldmann, L., *The Human Sciences and Philosophy*, Cape Editions, London 1969.
- Greenberg, D.S., *The Politics of American Science*, Pelican, London 1969.
- Henriques, F., *Modern Sexuality*, Panther, London 1969.
- International Institute for Labour Studies, *Bulletin 1970*, Geneva 1970.
- Livingstone, A., *Social Policy in Developing Countries*, Routledge & Kegan Paul, London 1969.
- Nagel, J., (ed.); *Student Power*, Merlin Press, London 1969.
- Pirie, N.W., *Food Resources: Conventional and Novel*, Pelican, London 1969.
- Porter, A., *Cybernetics Simplified*, Unibooks, London 1969.
- Postage, J., *Microbe And Man*, Pelican, London 1969.
- Williams, L., *Man and Monkey*, Panther Science, London 1969.
- Wolff, Moore & Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Cape Editions, London 1969.

★ ★ ★



في الاعداد التالية من المجلة

العدد الرابع - المجلد الاول

يناير - فبراير - مارس ١٩٧١

قسم خاص عن حقوق الانسان :

- | | |
|---------------------------------------|--------------------------|
| ١ - تطور مفهوم حقوق الانسان | للدكتور عثمان خليل عثمان |
| ٢ - العلم والحرية الشخصية | للدكتور فؤاد زكريا |
| ٣ - الاسلام وحقوق الانسان | للاستاذ زكريا البري |
| ٤ - مضمون الحرية في المذاهب السياسية | للدكتور يحيى الجمل |
| ٥ - حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق | للدكتور احمد ابو زيد |

غير الابواب الثابتة

العدد الاول - المجلد الثاني

ابريل - مايو - يونيو ١٩٧١

الفكر واللغة

الشمّن

الخليج العربي	٤	ريالات	٢٠٠	قرش
السعودية	٤	ريالات	٢٠	قرشا
البحرين	٤٠٠	فلس	٢٠	قرشا
الليمن	٧	شلتات	٣٠	قرشا
العراق	٢٤٠	فلسا	٤٠٠	مليم
لبنان	٢٠٠	قرش	٤٠٠	مليم
الاردن	٢٠٠	فلس	٤	دراهم
سوريا				
ج.ع.م				
السودان				
ليبيا				
تونس				
الجزائر				
المغرب				

مطبعة حكومة الكويت

الشمّن
٢٠٠
فلس

عالم الفكر

المجلد الاول - العدد الرابع - يناير - فبراير - مارس ١٩٧١

حقوق الانسان

- حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق
- تطور مفهوم حقوق الانسان
- العلم والحرية الشخصية
- الاسلام وحقوق الانسان
- الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم

حقوق الإنسان

حيث توجد حرية يوجد وطني « فرنكلين »

حيث لا توجد حرية يوجد وطني « توماس بين »

تمهيد

حين قامت الثورة الفرنسية وأصدرت « الجمعية الوطنية » بيانها المشهور عن حقوق الإنسان الذي ينص على مبادئ الحرية والاعاء والمساواة ويعلن بالتالي ان جميع الناس ولدوا احرارا ومتساوين في الحقوق والواجبات ، لم يرض فريق من رجال السياسة والفكر خارج فرنسا ذاتها عن تلك المبادئ ولا عن الأوضاع التي نجمت عنها، ووقف بعضهم منها موقف العداء السافر على زعم أنها تحمل بين طياتها بدور الشر وبوادى الخطر والتهديد للقيم القديمة المتوارثة ولكيان المجتمع الانساني بأسره . وربما كان السياسي والكاتب البريطاني الشهير ادموند بيرك Edmund Burke أشد هؤلاء المعارضين عنفاً وشراسة ووحشية في هجومه على ذلك البيان وعلى الثورة كلها . فقد ندد بالبيان تنديداً شديداً أمام البرلمان الانجليزي ، ثم أصدر عنه كتاباً (١) طويلاً ملاء بالفاظ السباب والنقد المرير المستهجن ممدافع المفكر الأمريكي البريطاني المولد توماس بين Thomas Paine الى ان يتصدى له ويجيب عليه بكتاب آخر بعنوان « حقوق الإنسان » ، وهو رد على هجوم مستر بيرك على الثورة الفرنسية (٢) . وقد استهل بين كتابه بقوله : « من بين كل البداءات

(١) Burke, E; Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that event, 1790.

(٢) Paine, T; Rights of Man: Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution, 1791 (Waits, London 1937)

والوقاحات التي تلجأ الأمم والأفراد لاستفزاز بعضهم بعضاً يحتل الكتاب الذي أصدره مستر بيرك عن الثورة الفرنسية مكاناً فريداً . فلم يكن الشعب الفرنسي ولا الجمعية الوطنية يشغلان أنفسهما بشئون إنجلترا أو البرلمان الانجليزي ، ولذا فإن قيام مستر بيرك - دون سابق استفزاز من جانبهما - بهجومه عليهما في البرلمان وبين عامة الشعب يعتبر تهجماً لا يفتقر على قواعد الأخلاق، واعتداء لا يمكن تبريره على مبادئ السياسة» (٣) .

والغريب في الأمر أن آدموند بيرك نفسه كانت له قبل ذلك مواقف مشرفة تتسم بالجرأة في التأييد الكامل لبعض الحركات التحررية والثورية. فقد كان شديد الإعجاب بما يعرف باسم الثورة الانجليزية التي قامت قبل الثورة الفرنسية بقرن كامل (١٦٨٨) كما كان من أكبر المدافعين عن ثورة التحرر أو الاستقلال الأمريكية ، ولو أنه كان ينمي في الوقت ذاته على السياسة البريطانية غبائها الذي دفع الأمريكيين دفعاً إلى الانفصال عن بريطانيا . ولكن الظاهر أن المبادئ التي قامت عليها الثورة الفرنسية كانت تتعارض تماماً مع بعض القيم القديمة التي كان يؤمن بها بيرك والارستقراطية البريطانية على العموم . فبينما أدت الثورة الانجليزية إلى تثبيت أقدام الارستقراطية في الحكم السياسي ، أو على الأقل أبررت تلك الارستقراطية كقوة سياسية فعالة كانت الثورة الفرنسية تهدد الارستقراطية ذاتها وتعمل على تقويضها من أساسها وحرمانها من كل ما كانت تتمتع به من مكاسب وامتيازات . وكان بيرك - كغيره من المحافظين الذين كانوا يعرفون حينذاك باسم Whigs - يعتبر أن المجتمع الذي يخلو من وجود طبقة ارستقراطية حاكمة فيه هو مجتمع فاسد يعيش في فوضى شاملة، وأن الارستقراطية والكنيسة هما العمادان اللذان ترتكز عليهما الأخلاق الفاضلة والتقاليد الاجتماعية القوية التي تعطي المجتمع تماسكه وتضامنه ووحدته . فالارستقراطية - في نظره - هي حارسة التقاليد والأعراف ، وهذه بدورها هي أساس الدولة ، وبناء على ذلك يكون من الخطأ الظن بإمكان إقامة دولة متماسكة قوية عن طريق التفكير النظري البحت وعن طريق التخطيط ورسم المبادئ والسياسات التي تهدف إلى قيام مثل هذه الدولة . فالدول والمجتمعات تنشأ وتنمو - على ما يقول الاستاذ كول J.D.H Cole - وهو يلخص آراء بيرك - بطريقة طبيعية ولا تُصنع عمداً أو حسب خطة دقيقة مرسومة ، وأن من الخطأ ، بل ومن الجرم أن يحاول المرء التعرض للدولة أو المجتمع أو أن يعمل على تغييرهما في ضوء ما يشرب به العقل والتفكير ، ولذا فإن من أقدم الواجبات الملقاة على كل جيل أن يتسلم هذه التقاليد من الأجيال التي سبقتة فيحافظ عليها ثم ينقل هذا التراث الاجتماعي كله إلى الأجيال التي ستأتي من بعده. والارستقراطية هي وحدها التي تستطيع أن تضمن بقاء هذا التراث واستمراره . (٤)

وواضح أن هذه الأفكار والمعتقدات التي كان يؤمن بها بيرك لا تتفق بحال مع الأسس التي قامت عليها الثورة الفرنسية والتي كان يؤمن بها المفكرون الفرنسيون الأحرار وعامة الشعب الفرنسي من الفقراء الذين يشار إليهم في العادة باسم « Les Sans-Culottes » والذين كانوا يتوقون على العموم إلى بناء مجتمع فرنسي جديد يقوم على أسس جديدة من العدالة والحرية والمساواة . فمن أجل هؤلاء جميعاً ومن أجل المبادئ التي يدبنون بها كتب توماس بين كتابه عن « حقوق الإنسان » . ولم يلبث الكتاب أن صادف نجاحاً هائلاً ثم دخل في عداد الكتب الكلاسيكية الهامة ، وأن كان يبدو أنه لم يعد معروفاً لدى معظم القراء بعكس ما كان عليه الحال

(٣) Ibid, P. 1

Cole, J.D.H; «Introduction», Paine, op. cit, PP VI - VII

(٤)

حقوق الانسان

حتى سنوات قليلة مضت ، كما أن كلمة « حقوق الانسان » ذاتها أصبحت مرتبطة الآن في اذهان الغالبية العظمى من الناس بالاعلان العالمى لحقوق الانسان الذى اصدرته هيئة الامم المتحدة في ١٠ ديسمبر عام ١٩٤٨ .

ولقد جاء هذا الاعلان العالمى لحقوق الانسان كتعبير صادق عن الاماني والامال التى كانت تجيش في صدور الناس ليس فقط ابان الحرب العالمية الثانية وبعدها ، بل وايضا عن الرغبة الاكيدة التى بحس بها الانسان في كل زمان ومكان للحياة الآمنة الحرة الكريمة . الا انه ليس سوى مثال واحد للجهود الطويلة المضنية التى بذلها كثير من الشعوب في فترات مختلفة ومتباعدة من التاريخ لافراز تلك الحقوق في وجه المظالم التى كانت تتعرض لها تلك الشعوب ذاتها او بعض قطاعاتها على أيدي شعوب او جماعات اخرى ظالمة عاتية . والظاهر أن هذه المسألة كانت تشغل الفكر الانساني منذ القديم ، وان الانسان كان يفكر دائما ومنذ نشأته الاولى في حقوقه ، وان المطالبة بهذه الحقوق ظهرت بظهور المجتمع الانساني وما ارتبط بتكوينه من تفاضل اجتماعي وتفاوت بين أعضائه وصراع بين فئات الناس داخل الجماعة الواحدة او بين الجماعات المختلفة المتمايزة نتيجة لما يقوم بينهم من اختلافات وفروق طبيعية لم تلبث أن ترتب عليها - لسبب ما - اختلافات وفروق في المكانة وفي الامتيازات . وليس البيان الفرنسي الذى اصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية ، ولا كتاب نوماس بين عن « حقوق الانسان » ، ولا الماجنا كارتا Magna Carta الشهيرة ولا اعلان الحقوق أو وثيقة الحقوق والاعلان الامريكي للاستقلال الا امثلة لتلك المحاولات الطويلة العديدة . وهناك أمثلة أخرى كثيرة ظهرت في فترات اكثر حداثة ولم يقيض لها الذبوع والانتشار والشهرة بين الناس . ويكفى أن نشر هنا الى الكتاب القصير الذى نشره ابان الحرب العالمية الثانية الكاتب البريطاني الشهير ه.ج. ولز H.G.Wells بعنوان « حقوق الانسان » (٥) ايضا . وقد صدر ولز كتابه بقوله انه مؤمن بأن ذلك البيان - كما أسماه - هو وثيقة مفيدة لها اهميتها القصوى على الأقل في الفترة التي ظهر فيها الكتاب . ومن الطريف أن نجد انه في حوالي ذلك الوقت ايضا نشرت « جماعة كمبرج من أجل السلام » Cambridge Peace Aims-Croup بياناً مماثلاً لبيان ولز في معناه وفي كثير من النواحي التي تطرق اليها بالتفصيل ، كما أن « رابطة حقوق الانسان » Ligue des Droits de L'Homme في ديجون بفرنسا كانت قد أعدت في يوليو ١٩٣٦ بياناً مكملاً « لحقوق الانسان » الفرنسي ، دون ان تكون ثمة صلة مباشرة بين اعلان ولز من ناحية وهذين البيانين الآخرين من الناحية الاخرى او اتفاق سابق او تنسيق بين هذه الجهود المختلفة التي بدلت في فترة زمنية قصيرة . ولكن هذه كلها امور مفهومة ومقبولة . فقد كانت تلك الفترة فترة عصيبة حقاً في تاريخ المجتمع الانساني الذي كان مهدداً بالدمار والفناء بفعل الحرب الطاحنة التي نشت أساساً وبصرف النظر عن الأسباب الظاهرية أو المباشرة نتيجة لعدم ايمان بعض الدول بحقوق الانسان ومراعاتها لتلك الحقوق في علاقاتها بعضها ببعض . وقد زاد نتوب الحرب من الرغبة في اعادة بناء العالم المتهاوى على اساس اكثر قوة ومتانة وصلابة ، والى تنظيم القوى المتמרدة الثائرة على الأوضاع القديمة والأفكار البالية العتيقة التي تؤمن بوجود فوارق جوهرية بين بني البشر ، وتصور أن هذه الفوارق تبرر اغتصاب بعض الشعوب لأراضي وممتلكات وحقوق الشعوب الاخرى التي كانت تعتبرها أقل منها كفاءة وذكاء وفدرة على العيش ، وبالتالي حرمانها من حق الحياة الحرة الكريمة الآمنة . . . لقد كان من الضروري اذن اعادة التفكير والبحث في الاسس التي يجب أن تقوم عليها العلاقات بين شعوب العالم المختلفة ووضع ميثاق ينظم هذه العلاقات ويضمن لكل هذه الشعوب حقوقاً معينة

ومحددة تجد الاحترام من الجميع على اعتبار ان قبول هذه الحقوق والتسليم بها واحترامها هي افضل وسيلة للمحافظة على المجتمع الانساني وضمان بقائه واستمراره . وكما يقول « ولز » في ذلك ، كان على الانسان ان يختار بين امرين : اما الثورة والتمرد على الاوضاع القديمة لتغييرها واما قبول الموت والهلاك والدمار للعالم وللجنس البشري (٦) .

وعلى الرغم من تباعد الفترات الزمنية التي تفصل بين كل هذه «البيانات» و «الاعلانات» عن حقوق الانسان واختلاف الشعوب والهيئات التي أصدرتها فانها تكشف عن درجة عالية جداً من التشابه والاتفاق في التفكير والاتجاه العام وفي الاجماع على ذكر حقوق معينة بالذات مثل حق الحرية وحق الحياة والحقوق الذهنية أو حق التفكير وابداء الرأي وحق التصرف بما يكفل السعادة ويحقق الخير للفرد ما دام ذلك لا يتعارض مع حقوق الآخرين . وهذا الاصرار العنيد على ذكر هذه الحقوق يشير الى أهميتها بالنسبة للفرد والمجتمع على السواء والى ضرورة تمتع الانسان بها في كل زمان ومكان . ولكن هذا الاصرار ذاته وتكرار التذكير بها والاعلان عنها دليل في الوقت نفسه على مدى ما تتعرض له هذه الحقوق من اهدار واغفال ومحاولات لانكارها على الآخرين وحرمانهم منها . وقد جاء الاعلان العالمي لحقوق الانسان ليس فقط لكي يؤكد أهميتها مرة أخرى بل وايضاً - وهذا هو المهم - لكي يضفي على هذه الدعوة طابعاً دولياً عاماً نتيجة لاشتراك المجتمع الدولي بكل شعوبه وأجناسه على اختلاف معتقداتهم ولغاتهم واللوان بشرتهم ودرجات تقدمهم أو تأخرهم في اصدارها أو التصديق عليها والتمسك بها والدفاع عنها . . وهذا بطبيعة الحال فضلاً عما يمتاز به هذا الاعلان العالمي من شمول بحيث يحيط بكل جوانب المجتمع ومطالب الانسان الحديث ، أو على الاقل مطالب الانسان في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية .

كذلك فان الاصرار على توكيد هذه الحقوق واقرارها يعنى انها تعتبر حقوقاً طبيعية يجب ان يتمتع بها المرء من حيث هو فرد وبصرف النظر عن المجتمع الذي ينتمي اليه ، أى انها تلحق بالفرد كجزء أساسي لوجوده ذاته . فالحرية الانسانية مثلاً التي تعتبر في نظر المفكرين من ناحية وفي نظر كل هذه البيانات والاعلانات من أهم مطالب الانسانية هي حق طبيعي لكل فرد من حيث هو انسان وبصرف النظر عن اختلافات السلالة والجنس واللغة وما الى ذلك من الاعتبارات التي تعطي المرء شخصيته الاجتماعية . أى ان هذه الحقوق الطبيعية لا ترتبط بالشخصية الاجتماعية ولا بالاختلافات المتعلقة بها . وليست المسألة في الحرية هي مجرد التسامح الذي يجب ان يبديه الناس بعضهم ازاء بعض فيما يتعلق بالتفكير واعتناق الآراء الخاصة المختلفة ، انما المهم في ذلك هو الاعتراف بحق الآخرين في أن يعتقدوا آراء مخالفة ، بل وبأن هذا الخلاف في الرأي مسألة ضرورية وظاهرة صحية في المجتمع . ويذهب البعض في ذلك الشأن مذهباً بعيداً لدرجة أننا نجد مفكراً مثل توماس بين يذهب الى حد القول بأنه اذا كان من حق الدولة أن تعاقب الناس على ما يصدر منهم من سلوك أو تصرفات معيبة فليس من حقها أن تعاقبهم على ما يعتقدون من افكار أو يبدون من آراء . فلكل انسان الحق المطلق في ان تكون له وجهة نظره الخاصة في كل ما يعرض له من امور ، ولا يصح للحقوق المدنية أن تحرمه من ممارسة حقوقه الطبيعية ، خاصة وأن هذه الحقوق المدنية (التي يتمتع بها المرء باعتباره عضواً في مجتمع معين مثل حق التمتع بالحماية التي لا يمكن له أن يوفرها لنفسه دائماً كفرد وانما يوفرها له المجتمع الذي يعيش فيه) انما تظهر وتنبع من الحقوق الطبيعية ذاتها ، أى ان لكل حق من الحقوق المدنية أساساً في بعض الحقوق الطبيعية التي هي أسبق عليها في الوجود ، وانه لا بد لذلك من أن

حقوق الانسان

يحفظ المرء بحقوقه الطبيعية بعد أن يدخل في المجتمع . فالمجتمع « لا يعطى » الشخص أو « يمنحه » حقوقاً لأن الفرد هو في الواقع «مالك» المجتمع . وإذا كان الفرد يتمتع بحقوق معينة في المجتمع فإنما هو يأخذ نصيبه فيما يملكه . وقد تكون هناك وجهات نظر أخرى تعارض هذا الرأي الذي يذهب اليه توماس بين ونرى فيه بذور الفوضى والنمرد والخروج على قوانين المجتمع . ومع ذلك فإن الاعلان العالمى لحقوق الانسان يردد مثل هذه الأقوال والأفكار التي كانت تعتبر على أية حال - حسب ما يقول كول - لغة عصر التنوير في القرن الثامن عشر (٧) .

ومن الطبيعي أن تصاغ هذه الحقوق في شكل قواعد نظرية عامة مطلقة تجعلها أقرب الى المبادئ الفلسفية المثالية التي تعفل الكثير من الاعتبارات التي يقوم عليها الحياة الواقعية ، ومن هنا فكثيراً ما يصطدم هذه الحقوق بواقع الحياة اليومية والعملية في كثير من المجتمعات . فبعض الحكومات تفرض قيوداً شديدة تحد من تمتع الناس بهذه الحقوق أو حتى تحرم فئات معينة من افراد المجتمع من ممارسة هذه الحقوق بآمره كما هو الحال على الخصوص في المجتمعات التي يقوم تنظيمها الاجتماعي على أساس التفرقة العنصرية والتمييز القاطع بين فئات السكان تبعاً للسلالات التي ينتمون إليها ، ويحدث ذلك على الرغم من كل ما نقوله البيانات والاعلانات المختلفة عن تساوى الناس في الحقوق وفي الكرامة وعن اخوتهم جميعاً في الانسانية . والمادة الاولى من الاعلان العالمى لحقوق الانسان - وهو الاعلان الذي قبلته من الناحية النظرية كل الدول والشعوب التي تتمتع بعضوية هيئة الأمم المتحدة - تقول : « يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، وقد وهبوا عقلاً وضميراً ، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء » . كما أن المادة الثانية من هذا الاعلان العالمى نفسه تنص على أن « لكل انسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الاعلان ودون أى تمييز ، كالتمييز بسبب العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أى رأى آخر ، أو الأصل الوطنى أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد ، أو أى وضع آخر ، ودون أية تفرقة بين الرجال والنساء » ، ثم تنص بعد ذلك على أنه « لن يكون هناك أى تمييز أساسه الوضع السياسى أو القانونى أو الدولى للبلد أو البقعة التي ينتمي اليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتى أو كانت سيادته خاضعة لأى قيد من القيود » .

ومع وضوح هذه المبادئ والحقوق التي تنادى بها هانان المادتان من الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، ومن قبله البيانات الاخرى التي نادى بها شعوب وهيئات وأجهزة مختلفة فإن هذه المبادئ والحقوق نجد فيها - كما ذكرنا - كثيراً من الاغفال والاهمال بل والمناهضة والحرب السافرة والانكار الصريح . والغريب في الامر أن معظم هذا الانكار لحقوق الانسان وما يترتب عليه من حرمان فئات كبيرة من البشر من هذه الحقوق الطبيعية يأتي من جانب الدول التي ترفع صوتها أكثر من غيرها بضرورة احترام الفرد وحقوقه والمحافظة على كرامته وأدميته وضرورة تمتعه بالحرية والرفاهية المادية والروحية والذهنية ، وتذهب في ذلك الى الحد الذي تنسب فيه الى نفسها الاضطلاع برسالة اقرار هذه الحقوق والدفاع عنها باسم الانسانية كلها . وأفضل مثل لذلك هو الولايات المتحدة الأمريكية التي بلغت من المدنية والتقدم والرفق شأواً لم تبلغه دولة أخرى أو شعب آخر ومع ذلك فإن التفرقة العنصرية تكاد تكون سياسة معترفاً بها من الجميع كما ان كثيراً من مظاهر لتنظيم الاجتماعي يقوم على أساس هذه التفرقة العنصرية ويرتكز عليها . وليس نمة شك في أن جانباً كبيراً من الثورة والتمرد اللذين يمزقان المجتمع الأمريكى الآن هو رد فعل ضد تلك الأوضاع التي نتكر لهذه الحقوق الطبيعية التي يعترف بها - من الناحية

النظرية - المجتمع الأمريكي نفسه . وهذا الموقف نفسه بدأ يظهر واضحاً جلياً في بريطانيا حيث أخذت التفرقة العنصرية تطفو على السطح وتكتشف عن نفسها في السنوات الأخيرة بعد أن كانت تختفي وراء فناع كثيف من النفاق الاجتماعي . ولكن هذا كله لم يصل الى الحد الذي وصلت اليه الامور في جنوب افريقيا التي تعتبر بحق المثل الرئيسي لكل النعرات العنصرية وما يرتبط بها من فرض قيود شديدة على الحريات العامة من ناحية - على الأقل بالنسبة لقطاع هام ورئيسي من السكان - تم التمييز تمييزاً شديداً بين فئات السكان المختلفة سواء في المسكن أو في المدرسة أو السينما أو المحاكم أو حتى الكنيسة ، بحيث وضعت سياسة مرسومة بكل دقة وإتقان تهدف الى اجبار السكان من غير البيض على أن يعيشوا في مسنوى اجتماعي واقتصادي أدنى بكثير من المسنوى الذي يعيش فيه البيض ، بل وبأن يحرموا حتى من حق اختيار طريقة معيشتهم بأنفسهم .

ومن الخطأ الاعتقاد بأن هذا الموقف نشأ حديثاً في جنوب افريقيا . فقد ظهر منذ الأيام الاولى للاستيطان الاوروبي هناك ثم ازدادت حدة المشكلة بالتدرج نتيجة لظهور التسييرات الكيرة المنتالية التي بدأ المستوطنون أو المستعمرون البيض يضعونها لتأمين حياتهم وضمان استمرار وجودهم في المنطقة واستغلالهم لثرواتها الطائلة لحسابهم وصالحهم مع حرمان الأهالي الأصليين من خيرات بلادهم . وكانت هذه التسييرات تضع قيوداً على حرية الأهالي الافريقيين في التنقل واملاك الأرض والعمل والتعليم وحق الانتخاب وما الى ذلك . وليس من الغريب في شيء أن تستحكم المشكلة وتنفاقم في عام ١٩٥٠ أي بعد صدور الاعلان العالمي لحقوق الانسان عن هيئة الامم المتحدة ، وذلك نظراً للتعارض الشديد بين السياسة التي تنبعاها جنوب افريقيا باعتبارها دولة عنصرية والمبادئ التي وضعها هذا الاعلان لحقوق الانسان وأقرها ونادى بضرورة التمسك بها ، مع ما يتضمنه ذلك كله من الدعوة الى التمرد على كل سلطة أو قوة تحاول حرمان الناس من تلك الحقوق . وبدلاً من أن تستجيب حكومة جنوب افريقيا لهذا النداء العالمي أصدرت ما يعرف باسم « قانون تسجيل السكان » الذي وضع لأول مرة بصورة رسمية قاطعة سياسة التفرقة العنصرية بين السكان وحدد الفئة أو الجماعة السلافية التي ينتمي اليها كل شخص في نظام صارم شديد الجمود ، بعد أن كان الوضع القديم - رغم كل فسوته وتعسفه - يداخله شيء من المرونة في التطبيق ، حيث كان في استطاعة الشخص ، اذا سمح مظهره الفيزيقي بذلك ، أن ينتقل من فئة لأخرى مما كان يتيح الفرصة لأعداد غير قليلة من الأهالي الافريقيين أو الهنود لتحسين مراكزهم الشخصية والاجتماعية بانتمائهم الى جماعات سلافية أرقى وأعلى من تلك التي ربطتهم بها قانون ١٩٥٠ ربطاً نهائياً محكماً (٨) . وبلا ذلك مزيد من التسييرات والقوانين لاحكام

(٨) بمقتضى ذلك القانون تم تقسيم السكان رسمياً الى ثلاث فئات رئيسية : البيض والملونين والوطنيين . وقد وضعت تعريفات دقيقة وصارمة تحدد كل فئة من هذه الفئات ، وتعتمد هذه التعريفات على الملامح الفيزيكية دون غيرها . « فالشخص الأبيض هو الذي تدل سماته الخارجية على أنه أبيض أو الذي يمكن اعتباره كذلك ، ولكنه لا يشمل الشخص الذي يدل شكله الخارجي على أنه أبيض إلا أنه معتبر شخصاً ملوناً . والوطني يعني الشخص الذي هو من حيث الواقع من الاجناس الأصلية الافريقية أو من قبائلها أو الذي يعتبر كذلك . والملون يعني الشخص الذي ليس أبيض ولا وطنياً » . (انظر في ذلك : تقرير اللجنة الدولية للقانونيين بسويسرا عن سياسة التفرقة العنصرية في جنوب افريقيا واهداد حقوق الانسان - الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ ، صفحة ٢٨) . والواقع ان قانون تسجيل السكان لم يلبث ان خضع لكثير من التعديلات التي كانت تهدف الى تشديد سياسة التفرقة العنصرية واحكام الحدود على كل فئة من الفئات الثلاث على اساس الملامح الفيزيكية وحدها ايضاً ، بحيث ان الشخص الذي تدل سماته الخارجية على أنه ينتمي الى احد الاجناس الافريقية أصبح يعتبر افريقياً ويظل كذلك ما لم يثبت أنه لا ينتمي الى تلك الفئة . وواضح أنه من العسير على المرء وبخاصة في المستويات الثقافية الدنيا ان يبرهن على أنه ينتمي الى سلالة غير تلك التي تدل ملامحه على أنه ينتمي اليها .

حقوق الانسان

القيود على الحريات مثل قانون السخرة للمواطنين الذي صدر عام ١٩٥٢ وقانون اعادة توطين الاهالي الاصليين عام ١٩٥٤ . وكان الأساس الذي اقيمت عليه هذه التفرقة هو اختلاف الملامح الفيزيائية في المحل الأول ، وهو أساس غير متين لاقامة أية فوارق عقلية أو اخلاقية بين بني البشر ، بل انه لم يعد وحده صالحاً حتى لأن يكون نقطة انطلاق لاقامة أى تصنيف علمي دقيق وقاطع للأجناس والسلالات البشرية . وبصرف النظر عن مدى دقة هذا المقياس للتفرقة بين الناس فان النتيجة الوحيدة التي أمكن له أن يحققها هي اثارة النزاع وخلق المرارة في النفوس وتصعد العلاقات الاجتماعية واهتزاز التماسك الاجتماعي وما ينشأ عن هذا كله من ثورات وتمرد وفلاقل . وكثير من حركات التحرر التي ظهرت بين الشعوب التي كانت خاضعة للاستعمار والتي اتسمت بطابع العنف مثل حركة الما ماو الشهيرة التي اندلعت في كينيا في شكل ثورة عارمة منذ سنين قليلة لم تكن مجرد حركة سياسية قومية يقودها بعض الزعماء الوطنيين المتطرفين ، كما حاولت الحكومات الاستعمارية تصويرها ، وانما كانت في حقيقة الأمر تعبيراً عن روح السخط والتمرد اللذين كان يشعر بهما الرجل الافريقي العادي ازاء القوى الاستعمارية الغاشمة وازاء التفرقة الصارخة التي اتبعها المستعمرون البريطانيون والتي تمثلت في التمييز بين الاهالي الاصليين من ناحية والمستوطنين البيض من ناحية اخرى ، وهو تمييز يرتكز على اهدار حقوق الاهالي في كل نواحي الحياة .

وليس من اهدافنا ان نعالج بالتفصيل مشكلة التفرقة العنصرية سواء في المجتمعات الخاضعة للسيطرة الأجنبية او حتى في المجتمعات الراقية المتقدمة التي تضم بين سكانها فئات كبيرة تنتمي الى « سلالات » او اجناس او جماعات ثقافية من أصل يختلف عن الأصل الذي ينتسب اليه غالبية السكان في تلك المجتمعات . ومع أن التفرقة العنصرية هي أوضح مثال لما يمكن أن تصل اليه الامور حين يتنكر بعض الناس أو بعض أجهزة الحكم لحقوق الانسان فليست هي المثال الوحيد . والنظرة الفاحصة الى الأوضاع السائدة في كثير من المجتمعات اليوم تكشف لنا عن حالات صارخة لاهدار حقوق الفرد في الحياة الحرة الخالية من الاستغلال من مختلف مظاهر الاستعباد والامنة من الخوف على الحياة وعلى الرزق وعلى المستقبل ، ولا يستثنى من ذلك أكثر المجتمعات تشدداً بالديكتاتورية .



ولم يمر على اصدار الاعلان العالمي لحقوق الانسان سوى اقل من ربع قرن ، وهي فترة قصيرة جداً في عمر الشعوب ، ومع ذلك فان الأوضاع العامة التي تسود العالم الآن تختلف اختلافاً رهيباً عن تلك التي كانت تسوده وقت صدور هذا الاعلان ، كما ان الفارق بين ظروف عام ١٩٤٨ وظروف السبعينات التي نعيش فيها فارق هائل ومخيف . ففي هذه الفترة القصيرة جداً في عمر الشعوب تغيرت نظرة الانسان الى نفسه والى العالم تغيراً جذرياً كما تغيرت نظره الى الحياة والى علاقته بالمجتمع الذي نعيش فيه والى الدولة والسلطة ، بل ان كثيراً من المفاهيم السياسية الأساسية نالها الكثير من التغيير حتى مفهوم الديمقراطية ذاتها تغير ودخله كثير من التحوير والتبديل . كذلك ظهرت عناصر وعوامل جديدة لم يكن لها وجود من قبل حددت العلاقات بين الدول المختلفة . فقد نال كثير من الشعوب استقلالها بعد ان كانت ترح تحت نير الاستعمار في الاربعينيات من هذا القرن . كما دخلت معظم دول العالم - بشكل صريح أو ضمنى - في معسكرات او كتلتات وتحالفات جديدة وبدأ العالم المنقسم ابداً ينقسم من جديد تبعاً لخطوط جديدة

تحكمها ونحدد المصالح الاقتصادية والسياسية المتقلبة ولهذا نقدم العلم والتكنولوجيا تقدماً فاق كل ما كان يتصوره الإنسان في الأربعينيات أو يحلم، وفتح ذلك النقود آفاقاً جديدة من المعرفة والثقافة وفرص العمل وامكانات الارتفاع بالمستوى الاجتماعي والاقتصادي لكثير من الشعوب وأدى ذلك كله الى تغير مفهوم الحقوق عند الأجيال الجديدة الناشئة وكذلك نظره هذه الأجيال في المجتمع الحديث الى حقوقها مطالبت بالمزيد من الحقوق، ونطرق المطالبة الى ميادين جديدة لم تكن تخطر بباله وكان مجرد التفكير فيها يعتبر حتى عهد قريب جداً خروجاً على الأوضاع وعلى القيم والتقاليد وعلى كل النواميس المتعارف عليها. واصبح من المألوف في الغرب الحديث عن الحقوق الجنسية والمطالبة بالاعتراف بها مثل الحق في الانصال الجنسي خارج الزواج ما دام ذلك يتم برضا الطرفين، وحق الانصال الجنسي المثلى، والعلاقات الجنسية الساذة وحق الامهات الحوامل في الاجهاض وحق الام غير المتزوجة بالابناء الذين تحمل بهم سفاهاً مع اعتراف المجتمع بهم كأعضاء فيه واعطائهم كل الحقوق المدنية التي يتمتع بها الشخص العادي الذي يولد من زواج شرعي وهكذا. وهذه كلها دموعات تجد كثيراً من العاطف والآذان الصاغية في الخارج ولم تعد تعتبر خروجاً على قيم المجتمع، بل انها تعتبر في كثير من الأحيان هي صيحة العصر وان الذين لا يعطون عليها او يقفون منها موقف المعارضة او حتى اللامبالاة والسلبية انما هم ينتمون الى عصر غير العصر وانهم عبيد للافكار العتيقة البالية الرجعية. ويبدو أن هذه الصيحات بلغت حداً من العنف والصخب بحيث نجد أحد الكتاب الأمريكيين الذين راعهم الأمر اخذ ينادى بضرورة احترام « حقوق المواطن التقليدية » ومنها ما أسماه « الحق في اعتناق الآراء القديمة الرجعية ». ومن الطريف ان يذكر ذلك الكاتب ضمن الحقوق التقليدية « حق التمتع بالحياة الخاصة » بحيث لا يعكر صفوها اي جلبة او ضوضاء كتلك الضوضاء الصادرة من العشرة ملايين راديو ترانزستور متنقل يحملها التسباب الأمريكي في يده طيلة الوقت وفي كل مكان لترسل انغام موسيقى الرقص الصاخبة، وصرخات الباعة والمعلنين في المراتدات او في « التنزيلات » والتخفيضات التي تجريها المحال والمخازن التجارية من حين لآخر، ورنين النلفون في البيوت في اوقات الراحة وما الى ذلك، كما يدخل في هذه الطائفة من الحقوق التقليدية الحق في التخلص من المضايقات البيروقراطية (٩).

وقد يكون في هذا كله شيء من المبالغة ومن التوسع في استخدام كلمة « حقوق الانسان » ولكن ذلك يدفع الى التساؤل عما اذا كان « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » باعتباره آخر اعلان لهذه الحقوق كما أنه صدر عن هيئة دولية وصدقت عليه معظم دول العالم - ما يزال في صورته الراهنة صالحاً لهذا الزمان بعد أن تغيرت القيم والأوضاع في العالم، كل هذا التغير السريع الجذري؟ ألم يحن الوقت - بعد مضي ما يزيد على عشرين سنة على صدور الاعلان العالمي لحقوق الانسان - الى إعادة النظر في ذلك الاعلان والمبادئ التي صدر عنها ويعبر عنها في الوقت ذاته والقيم التي استرشد بها؟ ان هذا لا يعني باي حال التنكر لهذه المبادئ والقيم أو الدعوة الى طرحها جانباً، فلا بد من الاسترشاد بها في أي محاولة جديدة لوضع أي اعلان عالمي جديد، بل قد يمكن العمل على تفسيرها تفسيراً جديداً يتفق مع ظروف النورة الاجتماعية والثقافية والسياسية التي يمر بها العالم الآن في تمرد على الأوضاع القديمة. ولا بد من أن يكون الهدف في آخر الأمر هو العمل على اعلاء كرامة الفرد كإنسان وتحقيق إنسانيته في كل ابعادها وبكل اعماقها ومعانيها.

احمد ابو زيد

عثمان خليل عثمان *

تطور مفهوم حقوق الانسان

عندما تذكر « حقوق الانسان » تتداعى في الذهن فوراً تلك الوثيقة الدولية الهامة المعروفة باسم « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » والصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة - باريس - في اليوم العاشر من ديسمبر (كانون الاول) سنة ١٩٤٨ ، والتي وصفها البعض بأنها « أعظم تحد لعصرنا » .

ولئن كانت الوثيقة المذكورة بحق عنواناً بلغته البشرية في حينها بصدد حقوق الانسان وحرياته الأساسية ، فانها ليست كل شيء في هذا المضمار ، والقول الصحيح فيها انها تمثل نهاية لما سبقها من مسيرة عميقة الجذور في بطون التاريخ ، كما تمثل بداية لجهود عديدة متعاقبة من بعدها لا تزال تتابع خطوها بحظوظ متفاوتة من التعثر او التوفيق .

لذلك ينبغي لمتابعة التطور في مفهوم هذه الحقوق ان نتحدث أولاً عن « مسيرة » حقوق الانسان عبر التاريخ ، وذلك قبل أن ندلف الى ما انتهى اليه التطور في شأن « مضمون » تلك الحقوق :

* دكتور عثمان خليل عثمان الخبير الدستوري بمجلس الامة الكويتي وعميد كلية الحقوق بجامعة عين شمس سابقاً .

القسم الاول - مسيرة حقوق الانسان عبر التاريخ

(أولا) - عراقة الاحساسيس والأفكار بصدد حقوق الانسان (للحرية مفهوم فطرى كرد فعلى طبيعى) :

لو حاولنا ان نسير اغوار الزمن نلصقاً للاصول الاولى لفكرة حقوق الانسان ، وبحثاً عن نقطة الانطلاق الفكرى فى هذا المضمار ، لوجدنا ان ذلك مرتبط ببدء تظالم الناس ، فحينما يكون هذا التظالم يوجد منطقياً « ظالم » و « مظلوم » ويوجد معهما احساس هذا الأخير « بحق مهضوم » (١) . ولما كان « الظلم من شيم النفوس » كانت نقطة البدء تلك التي بدأ الناس عندها يعيشون معاً فى حياة مشتركة . ولما كان « الانسان اجتماعياً بطبعه » - فلم يعيش قط فى عزلة تامة عن بني جنسه - وجب القول كذلك بأن نقطة البدء المذكورة هي ذاتها نقطة بدء البشرية على هذه الأرض ، وبذلك يكون احساس الانسان بحقوقه عند الاعتداء عليها (مشغوعاً بالتفكير فيها اياً كان مستوى هذا التفكير) صنواً للحياة البشرية ، ساركها البدء ، ويشاركها البقاء .

والربط بين الاحساس الشعورى والتفكير أو التدبر العملي ميزة الانسان على سائر الحيوان ، فبغير العقل نقف الاحساس عند حدودها ، ولكن بالعقل يربط الانسان بين المقدمات ونتائجها ، وبين الاسباب ومسبباتها ، وبذلك يتبع العاقل الاحساس بالفكر ، بل انه يتبعهما - عاجلاً أو آجلاً - بقدر ما من التخطيط للمستقبل ، استزادة من اسباب السعادة والخير ، وتجنباً لموجبات الأذى والشر (٢) .

والرجوع بتفكير الانسان فى حقوقه ، وتدبره وسائل الذود عنها ، الى تلك الأعماق الاولى من التاريخ ، يعنى ان هذا الفكر من فعل الفطرة ، وانه رد فعل طبيعى لأفعال وأوضاع هي أيضاً من طبيعة الأشياء فى كل مجتمع ، وان كانت عدواناً وتفولاً على ما هو حق وعدل . ولذلك كانت فى جانب الفكر الخاص بحقوق الانسان كل معطيات الضمير الانساني ، والقيم الخلقية ، والمثل العليا ، مما عرف مع الزمن باسم « القانون الطبيعى » وكانت « الحرية حقيقة ميتافيزيقية » جوهرها الطبيعى الدائم « الانسان » . وبهذا المفهوم - الذى نراه فطرياً - أخذت جانب الحرية والحقوق مختلف التعاليم السامية المتعاقبة المنسبة بالقيم والمثل العليا سواء اكانت تعاليم دينية أم علمانية . وكانت كل هذه العناصر (من احساس وأفكار ومخططات وأديان وفلسفات) مصاييح على الطريق ، كما كانت قوى دفع متعاقبة لمسيرة حقوق الانسان عبر العصور . وكان من نتيجة ذلك التأصيل أيضاً القول بحقوق الانسان « الطبيعية » يستمدّها هذا « الانسان » من الطبيعة ذاتها - لامن تشريع من صنع البشر - وتكون هذه الحقوق بالتالى لصيقة به كإنسان - مجرداً عن أى وصف - ومن تم تكون حقوقه وحرياته الأساسية أسبق من أى تنظيم سياسى ، وأقوى منه ، وأعلى قدراً ، وأشمل نطاقاً ، وأبقى عمراً .

ولئن كان هذا المقام لا يتسع بداهة لبيان نصيب « حقوق الانسان » من عناية المفكرين أو الأديان أو الفلاسفة على مر الأزمان ، فانه يتسع لبدء الأسف على ما يسود الفقه الغربى - بصفة

(١) ولذلك قال البعض (مثل إيمانويل كنت) اننا نشعر بالحق معنوياً عندما لا يقر لنا به احد ، فمن باب اولى ان نشعر بالحق عندما يعتدى عليه .

(٢) لذلك من مألوف القول ان « الحق يفترض المطالبة به » ، وان « مطالب الحاضر حقوق المستقبل » .

تطور مفهوم حقوق الانسان

عامة - من جهل أو تجاهل لروائع الفكر الاسلامي في هذا المضمار ، وقد كان له سبق كبير على الكثير من افكار الغرب في عصر النهضة وما تلاه حتى اليوم بصدد حقوق الانسان . هذا بالإضافة الى انه لم يكن مجرد افكار نظرية أو مناهج دينية أو فلسفية غير معمول بها ، بل كان شرعة مطبقة واقوالاً مفصلة في تفسير تلك الشرعة ، ولم يكن هذا شأنها في العالم العربي وحده بل عرفتها بلاد عديدة في أوروبا وغيرها « قانوناً وضعياً » (بمعنى معمول به فعلاً) حقبة طويلة من الزمن .

(ثانياً) - مسيرة التنظيم الوضعي لحقوق الانسان أو ضمانات الحقوق (المفهوم القانوني للحقوق والحریات) :

كان حتماً للمسيرة « الفكرية » السابق ذكرها ان تتبلور مع الزمن حقائق عملية ، وذلك بان تضغط بقوة مثاليتها وبوحي الضمير الانساني والقانون الطبيعي ومكانة المفكرين على السلطات العامة المنوط بها تنظيم المجتمع ووضع التشريعات اللازمة له . وكان حتماً كذلك الا تتقبل هذه السلطات - دائماً - ذلك الضغط برضى وسلام ، ومن ثم كان ضحايا الحرية والفكر السياسي ، وضحايا حقوق الانسان ، وبرغم ذلك تابع الركب سيره في نطاق القانون الوضعي وآتى على مر الايام اكمله ، وبخاصة في النواحي التالية :

(١) تطور نظم الحكم والسلطات العامة لما فيه مزيد من الرعاية والكفالة لحقوق الانسان :

فباسم القيم وبضغط المثل العليا المتعددة - ومنها المعاني السامية لرعاية حقوق الانسان - تحول الحكم أولاً من النظام الاستبدادي (حيث لا يخضع الحاكم للقانون بل يخضع له المحكومون دونه) الى نظام الحكم القانوني اى الحكومة الخاضعة للقانون ، حيث يلتزم بأحكام القانون « العامة » كل من الحاكم والسلطات والمحكومين (ولو كانت للحاكم وحده سلطة التشريع وتعديل القانون) . ويذهب مذهب له قوته الى ان هذا التحول الى الحكم القانوني مرده بالذات وعلى وجه الخصوص الى نظرية الحقوق الفردية ، بمقولة ان هذه الحقوق سابقة على الدولة فلا يمتد اليها سلطانها ، بل - على العكس - هي التي تقيد الدولة وتفرض عليها احترامها . (ولا تزال لهذا المذهب الفردى النزعة مكانته برغم تعارضه مع النظرة الاشتراكية الى تلك الحقوق كما سنرى) .

كذلك كان الشأن بالنسبة الى التطورات القانونية اللاحقة التي تعاقبت داخل نطاق الحكم القانوني والدولة الحرة ، فقد زادت الحقوق والحریات الأساسية قوة و ضمانات تبعاً لما ازدهر - في ظل الحكومة القانونية - من الأفكار الديمقراطية الجديدة ، كفكرة الدستور ، ومبدأ الفصل بين السلطات ، والرقابة - بصورها البرلمانية والشعبية والقضائية - لآعمال السلطات العامة (ومنها بصفة خاصة رقابة القضاء لدستورية القوانين) .

على أن من أهم هذه التطورات أثراً في شأن الحريات العامة وحقوق الانسان ما يتعلق منها بالرقابة على أعمال السلطة التنفيذية ، وخاصة نظام القضاء الادارى الشامل لولاية إلغاء القرارات الادارية المخالفة للقانون ، فضلاً عن رقابة التمويض . وترجع الأهمية الخاصة للرقابة على العمل التنفيذي بالنسبة لحقوق الانسان وحرياته الأساسية لأسباب عديدة أهمها ما يلى :

(١) الأصل الغالب في عمل السلطة التنفيذية هو مباشرة تنفيذ القانون بقرارات « فردية » لا بقواعد « عامة » تتسامى من الاعتبارات الفردية ، في حين أن الأصل الغالب في عمل السلطة التشريعية هو وضع « القوانين » في صورة « قواعد عامة » تلزم الجميع دون تفریق بين شخص وآخر ، أو فئة وأخرى . فالقانون بصفته العامة هذه يتمتع بقدر من التجريد يضمن عدم

توجيهه للمحابة أو لمحاربة فرداً أو أفراد بالذات. بل انه بحكم سريانه على الاغلبية والاقلية كليهما يكفل لنفسه السمو على الأهواء والاعتبارات الفردية . لكل ذلك كان المفترض في عمل السلطة التشريعية هو الحيادة والبعد عن الغرض ، في حين تبعت طبيعة العمل التنفيذي على ازكاء مظنة الانحراف ومخالفة القانون .

(٢) تزداد صفة التجريد والحيادة هذه وضوحاً كلما ارتفع التشريع (بمعنى القواعد العامة) - الى مصاف الكليات ، وتقل اذا نزل الى الجزئيات ولذلك كانت القواعد العامة التي تتضمنها « اللوائح » الصادرة من السلطة التنفيذية - برغم كونها قواعد مشرعة عامة وتسمى (التشريع الثانوى أو الحكومي) أقل في صفة الحياد والتجريد من القانون الذى تضعه السلطة التشريعية لأنها تتناول جزئيات اذا ما قورنت بكليات القانون (٣) .

(٣) الاعمال الفردية التي قد يصدر بها « قانون » - استثناء من قاعدة عمومية القوانين - يبعد المظنة السابقة عنها كذلك كون السلطة التشريعية في البلاد الديمقراطية تضم عدداً كبيراً من الأعضاء (في مجلس أو مجلسين) ، فضلاً عن مشاركة الرئيس الأعلى في التشريع وخاصة في النظام البرلماني . فهذا كله يبعد مظنة الانحراف ومخالفة القانون عن السلطة التشريعية حتى يصدد أعمالها الفردية .

(٤) رجال السلطة التنفيذية - بحكم عملهم - أكثر اتصالاً واحتكاكاً بالجمهور من رجال السلطين التشريعية والقضائية . ومن تم كانوا أقرب من هؤلاء تأثيراً بالاعتبارات الشخصية المتخلفة عن ذلك الاتصال أو الاحتكاك .

(٥) لدى رجال السلطة التنفيذية من الاختصاصات التقديرية ومن المهام المتعلقة بسلامة الدولة ، والسيادة ، وبحالات الضرورة ، والتنفيذ المباشر ، وصيانة الأمن العام والصحة العامة ، والدفاع ، والبوليس وغيرها ، ما يجعل المحاربة والمحابة هنا أشد ما تكونان أثراً وخطراً على الحريات ، وأولى بالرقابة والاحتياط .

(٦) ليس لرجال السلطة التنفيذية من جهة ، ما لرجال السلطة التشريعية من سند شعبي كأعضاء متمتعين بثقة ناخبهم ، وليس لهم من جهة ثانية ، ما لرجال السلطة القضائية من ضمانات في مقدمتها عدم القابلية للعزل ، ولذلك كانت أعمال الاولى احوج الى الرقابة القضائية من أعمال السلطين الآخرين حفظاً لحقوق الافراد وحرياتهم .

ولهذا يضاف الى ضمانات حقوق الانسان كل ما تقرر عبر الزمن من ضمانات للسلطة القضائية تكفل استقلالها وتجردها وانضباط اعمالها واحترام حق الدفاع وسائر حقوق الانسان أمامها .

أما مظنة مساس السلطة القضائية بحقوق الانسان وحيانه فجد مستبعدة ، لأنها هي السلطة المنوط بها الذود عن تلك الحقوق والحريات ، ثم هي سلطة محايدة بين أطراف النزاع الذى يعرض عليها وهي الحاملة لواء العدل وأمانة القضاء . ولكن استبعاد المظنة لا يعنى استحالة المحذور ، فاحتمال وقوف هذه السلطة في وجه الحرية وارد في أضيق الحدود ، كما

(٣) ولا يغفل كذلك ان الإدارة هي التي تضع اللائحة وهي التي تنفذها وبذلك تجمع في هذا النطاق بين بعض وظيفة التشريع ووظيفة التنفيذ ، وقد ندت منتسكيو بالجمع بين الوظيفتين بشدة كما هو معروف .

تطور مفهوم حقوق الانسان

حدث في أمريكا مثلاً عندما وقفت المحاكم حيناً موقف المعارضة لتقدم الحريات النقابية ، كما قد يحدث أن تتفاضى المحكمة عن بعض الضمانات المقررة للمتهمين في المحاكمات الجنائية (بمعنى الجزائية) . . والضمن المرجو في مثل هذه الحالات النادرة إنما يأتي ذاتياً أولاً ، عن طريق نظم الطعن في الأحكام ومخاصمة القضاة ، ويأتي كذلك عن طريق ما تكفله الدساتير من تبادل الرقابة بين السلطات (أو بينها وبين الشعب حيث ينتخب القضاة) أو بطريق نظام المحلفين ، أو بتدخل السلطة التشريعية أو السلطة التنفيذية في إطار الضوابط الدستورية والتقليدية المقررة في شأن السلطة القضائية ، سواء من حيث تنظيم المشرع للقضاء أو الاشراف الإداري على سير العمل القضائي دون التدخل في ضمير القاضي أو مهمة القضاء .

كل هذه التطورات (في نظام الحكم والتشريع ثم في شأن السلطة التنفيذية والسلطة القضائية) قد أحدثت آثارها البالغة في توكيد حقوق الانسان وتوطيد احترامها وكفالتها . وهذه كلها مستحدثات القرون الأخيرة في أوروبا والغرب عامة تقابلها عراقية - لها طابعها واصالتها الخاصة - في معظم هذه الاصول في النظام الاسلامي ، وحسبنا في بيان ذلك ايراد مقارنة موجزة فيما يلي :

ظل خضوع الدولة للقانون (بجميع سلطاتها ، التشريعية والتنفيذية والقضائية) مجهولاً في الغرب أو متعثراً الى عهد غير بعيد ، حتى ان البعض يربط هذا الخضوع بعهد الثورة الفرنسية في خواتيم القرن الثامن عشر . هذا في حين اقام الاسلام فكرة الدولة القانونية منذ أربعة عشر قرناً وجعل الخضوع للقانون فرضاً على من فيها كافة ، حاكماً ومحكوماً . والقانون الملزم هذا اسلامي يستمد اصول احكامه من الكتاب والسنة ، حتى الرسول عليه الصلاة والسلام ، إنما حكم بأمر الله تعالى ، ومن آيات ذلك قوله تعالى في سورة النساء : « انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » (الآية ١٠٥) وفي سورة المائدة : « فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق » (الآية ٤٨) ، « وإن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك . . » (الآية ٤٩) . كذلك جاء الخطاب عاماً وشاملاً في مثل قوله تعالى في سورة المائدة : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (الآية ٤٤) ، ثم « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » (الآية ٥٠) ، ثم « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » (الآية ٤٧) .

وفي ظل هذا الخضوع للقانون فرض الاسلام على الدولة نظام الحكم الديمقراطي (بلفظ الشورى) فقال تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » (سورة الشورى ، الآية ٣٨) وقال : « وشاورهم في الأمر » (سورة آل عمران ، الآية ١٥٩) ، كما جعل أساس الولاية أو الخلافة المباشرة (اي الانتخاب) .

وضمن هذا النظام القانوني الشورى (الديمقراطي) كفل الاسلام حقوق الانسان وحث على الدفاع عنها ومقاومة التفرغ عليها ، مع تقرير مسؤولية الامام أو الخليفة (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالامام راع وهو مسئول عن رعيته . . الخ) ونفى طاعته في معصية ، واقرار حق المحكومين في تقويم اعوجاجه ولو بحد السيف (حق المقاومة) . كل ذلك مع الفصل بين السلطات واستقلال القضاء وما يعدو الحسبة من الضمانات في كل مجال . . . وكان من وراء كل ذلك وازع ديني جعل التزام كل هذه الحدود طاعة ، والحفاظ عليها قربة ، والدود عنها جهاداً ، والموت في سبيلها استشهاداً . ومن الأحاديث النبوية في هذا الصدد : « ان أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر » .

هذه هي الدولة القانونية كما أرادها الاسلام منذ البداية وكما كانت في صدر الاسلام فعلاً ،

وخاصة في عهد الخلفاء الراشدين . وان كان قد خلف من بعد ذلك خلف جانبوا تلك الحدود وشوهوا وجه الحكم الاسلامي الصحيح (٤) .

(ب) نصوص دستورية وتشريعية (داخلية) تسجل حقوق الانسان وتعمل على كفالة احترامها :

وهذه هي الصورة القومية او الداخلية لتنظيم ضمانات الحقوق ، وتتلخص في تسجيل الحقوق في الدستور أساساً ، تكمله وتفصله في هذا الشأن أحكام القوانين العادية . ومثل هذه النصوص يتبد بعضها أزر بعض لأن الحريات تتفاعل وتتكامل فيما بينها ، ففي حرية الصحافة مثلاً ، وحرية الاجتماع وتكوين الجمعيات على اختلاف انواعها ما يوطد كفالة حرية الأفراد الشخصية ، وحرية العمل ، وحرمة المسكن ، وغيرها من الحريات ، ويذود عن حياضها ، والعكس بالعكس . كذلك تحمي حرمة المسكن مثلاً حرية العبادة والعمل ، كما تحمي حرية المواصلات جانباً من حرية الرأي ، وتكفل هذه الأخيرة فيما تكفل حرية العقيدة ، ويعتبر حق الشكوى وتقديم العرائض وسيلة لحماية مختلف الحريات الأخرى . ومن وراء هذه الحريات جميعاً تقف الحرية السياسية متمثلة أولاً في التشريع يمارسه ممثلو الأمة ، ثم في الرقابة التي لهؤلاء الممثلين على أعمال السلطة التنفيذية وتشمل فيما تشمل حق السؤال والاستجواب والمناقشة ، كما تشمل في النظم البرلمانية حق حجب الثقة عن الوزارة أو الوزراء وحق سحبها منهم . كل ذلك كفيل بأن تتلمس السلطة التنفيذية جانب الاحترام اللازم لحقوق الانسان .

وترد بصدد هذا الاسلوب (الدستور والتشريعي الداخلي) لضمانات الحقوق بعض ملاحظات هي :

(١) هنالك اتجاه واضح في الدساتير الحديثة نحو التوسع في هذا الاسلوب من أساليب ضمانات الحقوق والحريات ، ويهدف هذا التوسع الى أن يوفر لها ما تمتاز به النصوص الدستورية من الاستقرار والثبات اللذين لا يتمتع بهما القوانين العادية ، ومن ثم لا تكون هذه النصوص طيبة في يد الأغلبية البرلمانية المتقلبة في ذاتها أو في اتجاهاتها .

(٢) كذلك يلاحظ الاتجاه الحديث نحو العناية المتزايدة بالنوع الجديد من الحقوق المعروف باسم « الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية » ، وذلك تحت ضغط الأفكار الاشتراكية الحديثة التي تعنى بهذه الحقوق أكثر من عنايتها بالحقوق التقليدية المسماة « الحقوق المدنية والسياسية » . وقد أدى هذا الاتجاه الى اصطباغ الدساتير الحديثة بهذا الطابع المزدوج الذي يجعل الدستور في الواقع دستورين ، أحدهما سياسي والآخر اجتماعي (٥) .

(٣) نلاحظ أيضاً ازدياد تقارب الأحكام الخاصة بحقوق الانسان في الدساتير الحديثة

(٤) نوجز الحديث عن الجانب الاسلامي في مسيرة حقوق الانسان نظراً لوجود بحث خاص بذلك في هذا العدد لزميلنا الاستاذ زكريا البري (استاذ الشريعة الاسلامية) عنوانه « الاسلام وحقوق الانسان » .

(٥) ولناخذ مثلاً ذلك دستور الكويت الصادر في ١١/١١/١٩٦٢ ، فقد توسع في هذه الحقوق وذلك بحيث ضمنها بابين هما : الباب الثاني بعنوان « القوائم الأساسية للمجتمع الكويتي » ويتضمن عشرين مادة (من ٧ الى ٢٦) والباب الثاني المعنون « الحقوق والواجبات العامة » - وهو الباب التقليدي - ويتكون من ٢٣ مادة (من ٢٧ الى ٤٩) .

تطور مفهوم حقوق الإنسان

في العالم ، وذلك بفضل عملها على ترسم خطى « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » الذى ارضته الدول الأعضاء في الامم المتحدة كمثالية تتعبد بها أدبياً ، وانموذجاً يحتذى في تشريعاتها الداخلية . وقد حرصت بعض الدساتير على الاشارة صراحة الى الاعلان العالمي المذكور او الاحالة اليه ، وذلك في مقدمة الدستور او في صلب مواده . وما من شك في أن هذا الاتجاه في الدساتير الحديثة يمهّد السبيل لنوع من التوحيد المستحب والوعى العالمي المشترك في شأن حقوق الانسان . وقد بدت هذه الظاهرة أكثر وضوحاً في دساتير الدول الحديثة الاستقلال ، وفي ذلك خير كبير ، لانه لم يترك الحقوق والحريات تتعثر أو تصطدم بقيود او معوقات ، وانما انتقل بالبلاد فوراً الى أعلى مستوى أقره العالم بهذا الخصوص حتى اليوم .

وما من شك في أن هذا الاتجاه كان موضع الأمل عندما تم اقرار الاعلان العالمي المذكور ، وقد عبرت عن ذلك الجمعية العامة للأمم المتحدة عند ما نادت بالاعلان واصفة اياه بأنه « المستوى المشترك الذى ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والامم » حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع – واضعين على الدوام هذا الاعلان نصب أعينهم – الى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ اجراءات مطردة قومية وعالمية ، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها عالمياً وبصورة فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها » .

ومن أجل ذلك كله قررت المنظمة الدولية اعتبار يوم اقرار الاعلان العالمي (العاشر من ديسمبر/كانون الاول) عيداً يحتفل به العالم في كل عام ، باسم « يوم حقوق الانسان » .

(٤) جرت بعض الدول على أن تخصص لتسجيل الحقوق والحريات الأساسية وثيقة خاصة منفصلة عن الدستور ، أو ان تضع ذلك في مقدمة الدستور أو ديباجته . ولهذا النحو وذلك تطبيقات عديدة نذكر منها ما يلي :

– العهد الأعظم أو الكبير بانجلترا (Magna Carta) المتضمن للحريات التي منحها الملك جون للانجليز سنة ١٢١٥ تحت التهديد بحرب أهلية ، والذي تكرر اصداؤه بسبب من التعديل سنة ١٢١٦ ثم سنة ١٢١٧ ثم سنة ١٢٢٥ (في عهد الملك هنرى الثالث) .

– وفي انجلترا كذلك وللانجليز خاصة صدرت سنة ١٦٨٩ ، وثيقة الحقوق (Bill of Rights) وذلك على أثر ثورة سنة ١٦٨٨ البيضاء .

– وبأمريكا صدر في فيلادلفيا بتاريخ ١٧٧٦/٧/٤ اعلان استقلال الولايات المتحدة (الثلاث عشرة حينذاك) الذى سجل باسم شعبها « الطيب » الاستقلال والحرية ثم ادخلت عليه التعديلات العشرة الاولى المسجلة لبعض الحقوق والحريات وتسمى كذلك « اعلان الحقوق » أو « وثيقة الحقوق » – وقد صدق عليها الكونجرس سنة ١٧٩١ . وهناك اعلانات حقوق للولايات كاعلان فرجينيا في ١٢ يونيو سنة ١٧٧٦ ، وكان هو اولها .

– وفي فرنسا أصدرت الجمعية التأسيسية (بعد قيام الثورة) « اعلان حقوق الانسان والمواطن » بتاريخ ١٧٨٩/٨/٢٦ وفى ذكر لفظ « الانسان » نزعة نحو الشمول في حين ان لفظ « المواطن » يتجاوز مع التخصيص التقليدى الذى كان لا يزال يضيف على اعلانات الحقوق طابعاً « وطنياً » لا « عالمياً » . وصدرت كذلك اعلانات للحقوق في السنة الثالثة للثورة (سنة ١٧٩٣) وسنة ١٨٤٨ . كما نذكر اعلان الحقوق السوفيتي سنة ١٩١٨ .

ومن ديباجات الدساتير نذكر على سبيل المثال ديباجة الدستور الفرنسي الصادر في أكتوبر سنة ١٩٤٦ ودستورها الحالي الصادر سنة ١٩٥٨ (٦) .

ولقد أثار النص على الحقوق والحريات في « اعلانات للحقوق » أو في ديباجة للدستور خلافاً حول قيمتها القانونية (في فرنسا خاصة) فذهب قول الأغلبية الى أن لها قيمة قانونية ملزمة كاللستور بل وأسمى من الدستور ، في حين ذهب رأي آخر الى أنها مجرد اعلان لأفكار ومذاهب فلسفية ومثالية ومن ثم تكون قيمتها أدبية فقط أو أخلاقية . كما توسط البعض - وهو الأفضل - فقالوا ان القيمة القانونية التي توجب التزام السلطات والمحاكم بالتطبيق إنما تقتصر على النصوص المحددة التي تأخذ صورة النص الدستوري وتحديده ، دون النصوص العامة التي لا تصلح بسبب هذه العمومية للتطبيق المباشر دون أن تضبطها أو تحددها نصوص تشريعية لاحقة . ولكل من هذه الآراء حجته وأسانيده مما يجعل من الخير ما بدا في الدساتير الحديثة من إثبات للنص على ضمانات الحقوق في صلب الدساتير لا في مقدماتها أو في اعلانات منفصلة عنها .

(ج) مرحلة الجهود الدولية والمفهوم العالي في شأن حقوق الانسان :

لئن ساعدت عمومية بعض نصوص الاعلان الفرنسي وصفتها التجريدية ولفته على اكتسابه مكانة دولية تردد معها صداه في مختلف أنحاء المعمورة الا أن العالم كان في حاجة الى مجهود دولي مشترك فيما يتعلق بحقوق الانسان . حقاً ان الحرب العالمية الاولى قد جعلت الدساتير الحديثة تتوسع في تقرير حقوق الأفراد وحرياتهم ، وان محاولات غير رسمية عديدة ظهرت في الميدان الدولي في شأن هذه الحقوق والحريات فيما بين الحريين العالميتين ، ولكن الجهود المشتركة بين الدول لم تأخذ طريقها الاثناء الحرب الأخيرة وفي أعقابها (٧) اذ عندما قامت الحرب المذكورة واکتوت الدول العظماوات بنارها واحتجن الى مساهمة الدول الصغيرة في دفع الفوائت عنهن ، اخذ القادة فيهن يذكرون ربهم ، ويذكرون ان في الدنيا ناساً مثل ناسهم يحسون احساساتهم ويستأهلون الرعاية استئصالهم (٨) . كذلك وضحت تلك الحقيقة القائلة بان لاسلام حقاً بغير الحرية ، فتفنى الناس بالحقوق والحريات العامة ، لا لذاتها فقط بل ومن أجل السلام العالمي كذلك .

(٦) وفي عهد الثورة الفرنسية اتخذ دستور سنة ١٧٩١ كمقدمة له اعلان الحقوق الصادر سنة ١٧٨٩ ، كما جاء ذكر هذا الاعلان في ديباجة كل من دستور سنة ١٩٤٦ ودستور سنة ١٩٥٨ وأضاف هذا الأخير الإشارة كذلك الى مقدمة دستور سنة ١٩٤٦ . وقد أبرز البعض النزعة العالمية (البكرة نسبياً) في اعلان سنة ١٧٨٩ ، ومن ذلك قول بعض الكتاب الفرنسيين ان أجدادهم لو أعلنوا « حقوق الفرنسي » بعد أن هدموا الباستيل وكسبوا حرياتهم لما استطاع منصف أن يلومهم في شيء ، ولكنهم ساعة خلاصهم فكروا في « البساتيل » كافة ، وراوا من خلال حقوق الفرنسي « حقوق الانسان » ، ومن ثم أصبح اسم فرنسا ملء أسماع المظتهدين في العالم .

هذا ويلاحظ أن التشابه بين نصوص اعلان الحقوق الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ واعلانات الحقوق الأمريكية قد جعل الفقيه Jellinek يضع قائمة مقارنة بين هذه النصوص وتلك كشفت عن تماثل مدهش بين التعاريف وتقابل في الافكار والصيغة بل والمبارات وقد تلاقت جميعها عند المفهوم الفردي للحرية وحقوق الانسان .

(٧) من الغريب ان عهد « عصبة الامم » قد خلا من أي تنظيم لحقوق الانسان ، وانما أشار الى حقوق فئات معينة (كالأقليات) ولكن لم تحقق العصبة النتائج المرجوة حتى في هذا النطاق الضيق . كما يلاحظ أثر مبدأ سيادة الدولة على توكيد الفصل التام بين القانون الدولي والقانون الداخلي حتى أوائل القرن العشرين وان القانون الدولي لا يعنى الا بالدول دون الأفراد ومن ثم لم يكن له ان يتدخل في علاقة الدولة برعاياها وانتهاكها لحقوقهم وحرياتهم .

(٨) من حديث للمرحوم الدكتور محمود عزمى بمناسبة العيد السنوى الأول للاعلان (سنة ١٩٤٩) .

تطور مفهوم حقوق الانسان

وأهم ما اتخذ من خطوات دولية في هذا الشأن ما يلي :

١ - في ٦ يناير سنة ١٩٤١ أعلن الرئيس روزفلت برنامجاً عن الحريات الأربع « في كل بلد في العالم ». وهي : حرية الفكر والقول ، والحرية الدينية ، والحرية من العوز ، والحرية من الخوف .

٢ - إعلان الحريات في ميثاق الاطلسي بتاريخ ١٤ اغسطس سنة ١٩٤١ الذي اشاد بالحرر « من الخوف ومن الحاجة » .

٣ - اعلنت « الامم المتحدة » (٩) في اول يناير سنة ١٩٤٢ ان النصر الكامل لازم للدفاع عن « الحياة ، والحرية والاستقلال ، والحرية الدينية بمثل لزومه لصيانة الحقوق الانسانية والعدالة . . » . وكان ذلك في اجتماع لممثلي ٢٦ امة تعاهدت على الاستمرار في محاربة دول المحور .

٤ - وفي ديباجة ميثاق الامم المتحدة (الذي وضعه ممثلو ٥٠ دولة) بمدينة (سان فرانسيسكو) والموقع يوم ٢٦ يونه سنة ١٩٤٥ (١٠) جاء النص التالي :

« نحن شعوب الامم المتحدة :

« وقد آلينا على أنفسنا . . . ان نؤكد من جديد ايماننا بالحقوق الأساسية للانسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء والامم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية . . »

اما مواد الميثاق التي رددت ذكر حقوق الانسان وفتحت باب التطور الجديد فاهمها مايلي :

المادة الاولى :

« وتقرر ان تعمل منظمة الامم المتحدة على احترام حقوق الانسان والحريات الأساسية للناس جميعاً بلا تمييز بسبب الجنس او اللغة او الدين وبلا تفريق بين الرجال والنساء .

المادة ١٣ :

وقد جاء فيها : « . . . تنشئ الجمعية العمومية دراسات وتشير بتوصيات بقصد الاعانة على تحقيق حقوق الانسان والحريات الأساسية للناس بلا تمييز بينهم في الجنس او الدين ولا تفرقة بين الرجال والنساء . . . » .

المادة ٥٥ :

« رغبة في تهيئة شروط الاستقرار والرفاهية الضرورية لقيام علاقات سلمية ودية بين الامم ، علاقات تقوم على احترام المبدأ الذي يقضي للشعوب بحقوق متساوية ويجعل لها تقرير مصيرها ، تعمل الامم المتحدة على أن ينتشر في العالم احترام حقوق الانسان والحريات

(٩) اصطلاح « الامم المتحدة » ابتكره الرئيس روزفلت واستعمله لأول مرة في الاعلان المذكور .

(١٠) كان اساس بحث مؤتمر سان فرانسيسكو المذكور مقترحات سبق وضعها في « ديمرتون اوكس » فيما بين اغسطس و اكتوبر سنة ١٩٤٤ ممثلو الصين والاتحاد السوفيتي وبريطانيا والولايات المتحدة .

الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفرقة بين الرجال والنساء ،
ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلا » .

وقد اتبعت المادة ٥٦ بالنص على أن تعمل الدول الأعضاء على تحقيق ما جاء بالمادة ٥٥
- فرادى ومجتمعة - بالتعاون مع المنظمة الدولية .

المادة ٦٢ :

« للمجلس الاقتصادي والاجتماعي أن يقدم توصيات فيما يختص بنشر حقوق الانسان
والحريات الأساسية ومراعاتها » .

والمادة ٦٨ :

« ينشئ المجلس الاقتصادي والاجتماعي لجائاً للشؤون الاقتصادية ولتعزيز حقوق
الانسان ... » .

٥ - على أساس هذه النصوص شكل المجلس الاقتصادي والاجتماعي المذكور لجنة سماها
« لجنة حقوق الانسان » وجعل لها أغراضاً ثلاثة هي :

أولاً - اعداد مشروع وثيقة دولية باعلان حقوق الانسان وحرياته الأساسية .

ثانياً - اعداد مشروع اتفاق دولي بتطبيق هذه الحقوق والحريات .

ثالثاً - اعداد مشروع بوسائل التنفيذ وبالاجراءات التي يجب اتخاذها عند انتهاك هذه
الحقوق .

٦ - واصلت « لجنة حقوق الانسان » عملها قرابة عامين في لبك سكسس وفي جنيف، ثم تقدمت
بالمشروع الأول الخاص بمشروع « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » متضمناً كسباً جديداً فيما يتعلق
بالحقوق الاجتماعية والحقوق الاقتصادية بصفة خاصة وبما يقابل هذه الحقوق من التزامات
اجابية على الدولة .

وقد أقرت هذا المشروع الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الثالثة المعقودة بباريس سنة
١٩٤٨ وكان ذلك في اليوم العاشر من ديسمبر من العام المذكور .

٧ - نالت الجهود في المجال الدولي بعد ذلك لتحقيق ما طالبت به الجمعية العامة للأمم
المتحدة في الدورة الثالثة المذكورة من ان يردف هذا « الاعلان » بميثاق ينص على الالتزامات
القانونية التي تتعهد بها الدول في شأن تطبيق حقوق الانسان ورعايتها ، وذلك لكي يكون هذا
الميثاق هو التنفيذ العملي للحقوق والحريات التي تضمنها « الاعلان » على صورة مبادئ واهداف
تلتزم الدول التزاماً ادبياً - وليس التزاماً قانونياً - بالمحافظة عليها والسعي الى بلوغها . وقد توالى
الجهود من بعد ذلك حتى أمكن أن تقر الجمعية العامة في (١٦ / ١٢ / ١٩٦٦) ثلاث وثائق لم تدخل
بعد دور التنفيذ لعدم استيفاء العدد اللازم لذلك من تصديقات الدول (اى ٣٥ تصديقاً) وتشمل
هذه الوثائق :

١ - اتفاقية خاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (من ٣١ مادة) .

ب - اتفاقية خاصة بالحقوق المدنية والسياسية (من ٥٣ مادة) .

ج - بروتوكول اختياري ملحق بالاتفاقية الثانية (١٤ مادة) .

تطور مفهوم حقوق الانسان

٨ - هنالك جهود عديدة اخرى بذلتها المنظمة الدولية تتصل بنواح خاصة متعددة من « حقوق الانسان » نذكر منها كل ما يتعلق بمحاربة التفرقة العنصرية ، والقضاء على التمييز ضد المرأة ، والاسترقاق وتجارة الرقيق . ومنع جريمة ابادته الجنس البشري والعقاب عليها، والغاء السخرة أو العمل بالاكراه ، ومحاربة التعذيب والمعاملة الوحشية أو العقاب الوحشي أو غير الانساني أو المدلل ، والاعتقال أو التوقيف أو النفي على نحو تعسفي ، واقرار الاعلان الخاص بحق اللجوء الاقليمي ، واتفاقات في شأن تقليص حالات انعدام الجنسية ، ومركز اللاجئين وعديمي الجنسية ، والزواج ، والاسرة ، وحرية عديدة منها حرية الاعلام وبعض حريات العمل ، وحقوق الطفولة والشباب ، وحق تقرير المصير ، والتحرر من الجوع ، والحق في الصحة ، وحقوق اللاجئين وغير ذلك . وفي هذه المجالات توجد اجهزة للمنظمة ووكالات متخصصة ولجان على مستويات مختلفة واتفاقات واعلانات ومؤتمرات وقرارات وتوصيات . . . تجمع بين المفهوم السياسي والفردى التقليدي للحرية ونزعة اجتماعية واقتصادية بارزة تحت ضغط الفكر الاستراكي والكتلة الشرفية : ويتضح ذلك من بعض النواحي المختارة للعمل الدولي بصدد حقوق الانسان نذكرها فيما يلي :

- - الاتفاق الخاص بوضع اللاجئين (سنة ١٩٥١) .
- - الاتفاق الخاص بالحق الدولي في التصحيح (١٩٥٢) .
- - الاتفاق الخاص بحقوق المرأة السياسية (١٩٥٢) .
- - البروتوكول المعدل لاتفاق الاسترقاق الصادر سنة ١٩٢٦ (١٩٥٣) وتكملته سنة ١٩٥٦
- - الاتفاق الخاص بمركز الانشخاص عديمي الجنسية (١٩٥٤) .
- - الاتفاق الخاص بجنسية المرأة المتزوجة (سنة ١٩٥٧) .
- - الاتفاق بشأن تقليص حالات انعدام الجنسية (سنة ١٩٦١ وغير ساري المفعول الآن) .
- - الاتفاق الخاص بالرضا في الزواج والحد الأدنى لسن الزواج وتسجيله (سنة ١٩٦٢) .
- - الاتفاق بخصوص ازالة كافة اشكال التمييز العنصري (سنة ١٩٦٥ ولم يسر مفعوله بعد) .
- - الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتلك الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية والبروتوكول الاختياري الملحق بهذه الاخيرة (سنة ١٩٦٦ وهذه الوثائق الثلاث غير سارية المفعول الآن) .

• - البروتوكول الخاص بمركز اللاجئين (سنة ١٩٦٦) .

٩ - هنالك جهود ضخمة كذلك تبذلها المنظمة الدولية باجهزتها المختلفة لاشاعة الوعي بحقوق الانسان والاحترام اللازم لها ، وتشمل اعمالا اعلامية ودراسات ووثائق وتحقيقات وندوات ومؤتمرات وما الى ذلك . نخص منها بالذكر على سبيل المثال قرار الجمعية العامة باعتبار سنة ١٩٦٨ سنة دولية لحقوق الانسان ، وعلان يوم ٢١ مارس سنة ١٩٧٠ يوما عالميا للقضاء على التفرقة العنصرية ، كما نذكر على سبيل المثال ايضا المؤتمر الدولي لحقوق الانسان ، الذي دعت الجمعية العامة الى عقده كواحد من اوجه النشاط الرئيسية للعام الدولي لحقوق الانسان سنة ١٩٦٨ وقد انعقد هذا المؤتمر في طهران في الفترة بين ٢٢ ابريل (نيسان) و ١٣ مايو (ايار) من العام المذكور .

١٠ - يجب في ختام هذه البنود بضد الجهود الدولية لاشادة بنشاط الامانة العامة

للمنظمة وفروعها وممثلها في مجال حقوق الانسان . فلها ولهم في كل مناسبة اعمال نذكر بالشكر والتقدير . وحسبنا من زاوية النشر والاعلام فيما يتعلق بتلك الحقوق ان نذكر من بين المنشورات الصادرة عن أجهزة الاعلام بالامانة العامة المنشورات التالية التي وزعت على نطاق واسع في العالم :

- الاعلام العالمي لحقوق الانسان - الاتفاقات الدولية الخاصة بحقوق الانسان (ويقع في ٤٨ صفحة متضمناً اتفاقيتي نوعي الحقوق المقرين سنة ١٩٦٦ والبروتوكول الملحق باحدهما كما سبق البيان) . - حماية الاقليات - تقرير عن الاسترقاق - دراسة التمييز في التعليم ، - دراسة التمييز في الحقوق السياسية - دراسة التمييز في موضوع الحقوق والممارسات الدينية - دراسة التمييز بالنسبة لحق كل فرد في مفادرة اى قطربما في ذلك بلاده والعودة الى بلاده - دراسة حول حق كل فرد في ان يكون حراً من الاعتقال والتوقيف والنفي التعسفي - التثقيف المدني والسياسي للمرأة - اتفاق بشأن جنسية المرأة المتزوجة (تاريخ وتعليق) اعلان القضاء على التمييز ضد المرأة (اقترنه الجمعية العامة في ١١/٧/٦٧) - مكافآت متساوية عن الاعمال المتساوية - المركز القانوني للمرأة المتزوجة - جنسية المرأة المتزوجة - الموارد المتوافرة للدول الاعضاء من أجل تقدم المرأة . - مساعدة الامم المتحدة من أجل تقدم المرأة . - الكتاب السنوي لحقوق الانسان - الامم المتحدة وحقوق الانسان - اعلان حقوق الطفل (١٩٥٩/١٢/٢٠) .

- كذلك عدة منشورات وكنيات في محاربة التمييز العنصري (١١) .

يتضح من هذه النماذج الاعلامية المختارة انها أيضاً مزيج من النزعتين . السياسة والاجتماعية في فهم حقوق الانسان مع غلبة النزعة الاولى للآن .

(د) - الجهود الاقليمية في شأن حقوق الانسان :

تستجيب هذه الجهود في الحقيقة استجابة تامة مع ميثاق الامم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان ، بل لعلها عوامل مساعدة على التغلب على العقبات التي لا تزال تعترض الخطوات التكميلية للاعلان والميثاق مما سبقت الاشارة اليه ، فان تعذر لاسباب او لآخرى الاتفاق العالمي على تلك الخطوات المرتقبة فان اتفقت مجموعة اقليمية من الدول على كلمة سواء في شأنها تسجل ما ترتضيه وتؤثره ، فان التلاقى مستقبلاً بين المجموعات الاقليمية على كلمة سواء اخرى عالمية

(١١) نذكر من بينها نشرات عن :

- لجنة حقوق الانسان تدين بشدة سياسة التفرقة العنصرية واجراءات القمع المتبعة في جنوب افريقيا .

- الاتفاقات الدولية لازالة كافة اشكال التمييز العنصري والتفرقة العنصرية ومعاملة السجنا في جنوب افريقيا (افادات وشهادات) .

- تكوين سياسة الفصل بين الاعراق (Apartheid) وتتضمن اسئلة واجوبة عن الامم المتحدة والتمييز العنصري في جنوب افريقيا .

- اليوم العالمي للقضاء على التفرقة العنصرية (١٩٧٠/٣/٢١) .

- الفصل العنصري في جنوب افريقيا (اسئلة واجوبة) - الاضطهاد والتمييز العنصري في افريقيا الجنوبية - مبدأ يتعذب (١ - الامم المتحدة وروديسيا الجنوبية) والمفصود بهذا « مبدأ المساواة في الحقوق ونقرير المصير للشعوب » (ويقع هذا المنشور او الكتيب في ثمانين صفحة) - اجراءات مناهضة التفرقة العنصرية (٥٤ صفحة) .

تطور مفهوم حقوق الانسان،

يصبح اقرب منالاً، وكل هذه الخطوات الاقليمية وان كانت منفردة الا انها فوق ذلك تشيع مزيداً من التوعية في شأن حقوق الانسان وتضاعف اسباب احترامها والتقدير بها .

لكل ذلك كان طبيعياً ما أبدته « لجنة حقوق الانسان » المتفرعة عن « المجلس الاقتصادي والاجتماعي » للمنظمة الدولية من اهتمام بدراسة هذا الموضوع ، شاركتها اياه كذلك الامانة العامة للمنظمة والعديد من أجهزتها . وكان من بين هذه الجهود حلقة الدراسات الخاصة بهذا الموضوع والتي عقدت بالقاهرة فيما بين الثاني والخامس عشر من سبتمبر سنة ١٩٦٩ ، وقد زكت فكرة انشاء « لجنة افريقية لحقوق الانسان » . هذا وتبدل الجهود منذ سنوات لايجاد تنظيم في نطاق جامعة الدول العربية لتوكيد حقوق الانسان في هذا النطاق الاقليمي وكفالة احترامها ، وذلك بموجب اتفاقات ملزمة للدول الاعضاء تسسداً اقليمياً ما زال متخلفاً من فراغ عالمي ناجم عن افتقاد هذا الالتزام القانوني في شأن الاعلان العالمي للحقوق ، الذي ليس الا « اعلاناً » له مالا يخفى من قيمة ادبية عالمية ولكن تنقصه - كاعلان - قوة الالتزام القانوني حتى تلتزم الدول بمعاهدة ملزمة بهذا الخصوص . فمن الحكمة الى حين تحقيق ذلك ، ان مالا يدرك كله لا يترك كله .

وخير مثال ناجح يضرب على هذا التعاون الاقليمي في مجال حقوق الانسان « الاتفاقية الاوروبية لحقوق الانسان » ، والتي تفضل من نواح كثيرة ذلك التنظيم الاقليمي الأمريكي المسمى لجنة الدول الأمريكية (La commission Inter americaine)

وقد كان ابرام الاتفاقية الاوروبية المذكورة مظهراً ودليلاً على اهتمام الدول الغربية التي وقعتها بكفالة الحقوق والحريات التقليدية - بصفة خاصة - في ربوعها وبمفهوم يفاير جوهرياً مفهوم مجموعة دول الكتلة الشرقية كما سنرى ، وهو مفهوم تحرص الدول الغربية على التزامه لانه اساس نظامها السياسي والاقتصادي .

وقد بدأت فكرة هذه الاتفاقية في شهر مايو سنة ١٩٤٨ اثناء انعقاد مؤتمر أوروبا في مدينة لاهاي (بدعوة من اللجنة الدولية لتنسيق الحركات الاوروبية) وعلى هذا الأساس نبتت فكرة « المجلس الاوروبي » أو « لجنة أوروبا » على ان يكون خاصاً بالدول الاوروبية التي تعيش في ظل النظام الديمقراطي لوقاية مثلها العليا ومبادئها الاساسية المشتركة التي يقوم عليها هذا النظام ، ولذلك قرر المؤتمر المذكور « السماح بالانضمام لمجلس أوروبا للدول التي تعيش في ظل نظام ديمقراطي وتلتزم باحترام الميثاق الذي يرمع المجلس وضعه لحماية حقوق الانسان » كما قرر « عدم انطباق صفة الديمقراطية على النظم التي لا تكفل قانوناً أو في الواقع حريات الراي والاجتماع والتعبير وكذلك حرية المعارضة السياسية » . وقد وضع « مجلس أوروبا » قانونه النظامي ووقع من ١٥ دولة واقليماً يوم ٥ مايو سنة ١٩٤٩ هي : بلجيكا والدنمارك وفرنسا وايرلندا وايطاليا ولكسمبورج وهولندا والنرويج والسويد والمملكة المتحدة واليونان وتركيا وجمهورية ألمانيا الاتحادية (الغربية) واليسار وايسلندة (١٢) .

(١٢) وقع اعضاء مجلس أوروبا في نوفمبر سنة ١٩٥٠ اتفاقية سميت « اتفاقية حماية حقوق الانسان والحريات الاساسية » (وقد دخلت دور التنفيذ في ٣ سبتمبر سنة ١٩٥٣ على التصديق عشر دول عليها) وفي ٢٠ مارس سنة ١٩٥٢ وقع بروتوكول متمم للاتفاقية ، وفي ١٨ مايو سنة ١٩٥٤ دخل البروتوكول دور التنفيذ .

ويلاحظ ان هذه الاتفاقية تعرضت جدياً للامتحان عندما تقدمت اليونان بشكوى مما اتخذته بريطانيا من اجراءات ضد شعب جزيرة قبرص اعتبرتها اليونان منافية لحقوق الانسان ، كما تتعرض للامتحان من جديد ازاء الاتهامات الموجهة اخيراً الى حكومة اليونان العسكرية وتازم الوفاق جديراً مع هذه الدولة كعضو في الاتفاقية والمنظمات المتبشقة منها .

وقد نص القانون النظامي المذكور على أنه يشترط لانضمام دولة الى المجلس الاوروبى أن تكون قادرة على أن تعترف وتحترم مبدأ سيادة القانون ومبدأ ضرورة تمتع كل شخص خاضع لقضائها بحقوق الانسان والحريات الأساسية (أى بالمفهوم الغربى التقليدى للحقوق والحريات) وتتعهد بالتعاون ايجابياً وبإخلاص على تحقيق هدف المجلس وهو تحقيق اتحاد أوثق بين الدول الاعضاء لحماية المثل العليا والمبادئ التي تعتبر تراث هذه الدول المشترك . وزيادة في الاحتياط نص القانون النظامي أيضاً على امكان دعوة أمة دولة للانسحاب من المجلس اذا خالف مخالفة حطرة المبادئ المنوه عنها .

وقد ظهرت في الاتفاقية الاوروبية المذكورة بوضوح روح الحذر من اساءة استعمال بعض الحريات واتخاذها أداة لقلب النظام الاجتماعي ، من ذلك تقييد « حق كل انسان في الحياة » بقيد أو استثناء وهو « حالة الوفاة نتيجة أعمال حربية مشروعة » ، وتقييد بعض الحريات بأنها « لا تتضمن أى حكم يجوز تأويله على أنه يمنع الدول المتعاقدة من فرض قيود على النشاط السياسي للجانب » وكذلك ما تضمنه المادة ١٧ من الاتفاقية من انه ليس فيها حكم يجوز تأويله على أنه يخول أى دولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو عمل يهدف الى هدم الحقوق والحريات المقررة في الاتفاقية أو فرض قيود على هذه الحقوق والحريات أو توسيع من القيود الواردة بها . هذه القيود وأمثالها ، لها مبرراتها ، وفد قيل في تبريرها ما يلي :

« ... قد يكفي لفهم هذه القيود أن نذكر الخطر الذى يهدد كيان النظام الديمقراطي من جراء انتشار المنظمات الشيوعية وضرورة اتخاذ الاحتياطات اللازمة لدرء هذا الخطر . والواقع أن أغلب القيود الواردة على الحريات وبخاصة قيد وقف العمل بالاتفاقية في حالتها الحرب وقيام خطر عام يهدد حياة الأمة انما قرر لتمكين السلطات العامة في الدول المتعاقدة من مواجهة مناورات المعارضة الشيوعية ومحاولاتها التي تهدف الى اغصاب الحكم في هذه الدول وقلب نظامه القائم على مبدأ الحرية السياسية ... » .

وهنا يتبين من جديد مدى الحساسية بين المفهومين الشرفي والغربي للحرية والحقوق الأساسية للانسان . هذا ويلاحظ أن الاتفاقية المذكورة قد نظمت لأول مرة في التاريخ ضماناً جماعياً (م ١٩) يكفل احترام الدول الأعضاء لالتزاماتها في شأن حقوق الانسان وتقوم على رقابته « محكمة اوروبية » لحقوق الانسان .

(ه) - الجهود غير الحكومية في شأن حقوق الانسان :

نذكر أولاً بما سبق خاصاً بجهود المفكرين (فرادى وجماعات ، دينيين وفلاسفة وسياسيين) وفضلهم على مسيرة حقوق الانسان منذ القدم ، ويكفي أن نذكر بهذا الخصوص فضل الأفكار اليونانية والرومانية والاسلامية والمسيحية بهذا الخصوص ، كما نشير الى ما ورد في فرنسا مثلاً من أن « كوندورسيه » - أحد فلاسفة القرن الثامن عشر - قد سبق الى محاولة وضع صياغة لحقوق الانسان ، وذلك قبل الاعلان الفرنسي السالف الذكر (سنة ١٧٨٩) والذي قيل بحق أنه كان ثمرة لـ « خلفية » فكرية تربو على العشرين قرناً ، وأن واضعيه كانوا ورثة لثلاثة ملايين من البشر شقوا لهم السبيل ، وأن تراث الفكر السابق كان المصدر الروحي للاعلان المذكور ، ومن ثم نستطيع القول ان كل ذلك وما تلاه حتى سنة ١٩٤٨ كان المصدر الروحي للاعلان العالمي لحقوق الانسان .

الى جانب ما سبق نشير الى عدد من الهيئات والجمعيات والمؤسسات الخاصة تلاقى - كل في بلدها أو اقليمها أو على مستوى دولي - عند فكرة العمل على حماية المضطهدين والدود عن

تطور مفهوم حقوق الانسان

حقوق الانسان ، وبعضها وثيق الصلة بالمنظمة الدولية عامة ، وبلجنة حقوق الانسان فيها بصفة خاصة . نذكر في هذا المعنى « المعهد الدولي لحقوق الانسان » ، ومقره باريس ، ويصدر منذ عامين مجلة فصلية تُعنى بالدراسات الخاصة بحقوق الانسان . وكان انشاء هذا المعهد في مناسبة السنة الدولية لحقوق الانسان (سنة ١٩٦٨) ، وقد عهد برئاسته الى الفقيه الفرنسي المعروف « رينيه كاسان » الحائز على جائزة نوبل للسلام سنة ١٩٦٨ ونائب رئيس مجلس الدولة الفرنسي لعهد طويل وصاحب الدور الكبير في مجالات حقوق الانسان في فرنسا وفي الامم المتحدة .

القسم الثاني - مضمون الاعلان العالم لحقوق الانسان

لكي نزن بدقة مفهوم الحقوق والحرية في مضمون الاعلان المذكور يجب ان يكون ذلك في ضوء ثلاث حقائق أساسية يلزم أولا بيانها في شأنه وهي: ما هي الآراء حول قوة الالتزام التي لهذا « الاعلان » الذي لم يأخذ شكل معاهدة ؟ ثم ما هو التطور الذي بلغته الأفكار بصدد حقوق الانسان في هذا العصر والتي بمقياسها يحكم للاعلان المذكور أو عليه ؟ ونالتاً ، ما مدى التباين بين مفهوم كل من الكتلتين الغربية والشرقية بصدد حقوق الانسان وما اثر ذلك على الاعلان وعلى مسيرة الحقوق من بعد اصداره ؟

(١) الآراء حول القيمة القانونية للاعلان العالمي لحقوق الانسان :

يذهب البعض الى ان الاعلان المذكور يلزم الدول الاعضاء الزاماً قانونياً وذلك باعتباره مكملاً لميثاق الامم المتحدة الذي فرض على الدول الاعضاء احترام حقوق الانسان . وهذا ما أفتتت به بعض المحاكم الأمريكية كمحكمة استئناف كاليفورنيا بتاريخ ٢٤ ابريل سنة ١٩٥٠ حيث رفضت المحكمة تطبيق قانون الولاية المذكورة الذي يحرم اليابانيين من التملك العقاري ، وكان سبب هذا الرفض اعتبار هذا التمييز بين الاجانب في المعاملة مخالفاً للاعلان العالمي لحقوق الانسان .

على أن الاسلم والراجح لدى الباحثين عامة هو الرأي المعارض الذي يرى أن الاعلان المذكور ليست له قوة الزام قانونية بل قيمته أدبية كبيرة ، وذلك لأسباب متعددة أهمها أن هذا الاعلان لا يعتبر مكملاً للميثاق بالمعنى الذي يخلع عليه قوة الميثاق نفسه ، فلم تتبع في اصداره الاجراءات اللازمة لتعديل الميثاق بل صدر في شكل قرار من الجمعية العامة للأمم المتحدة التي تعتبر قراراتها مجرد « توصيات » غير ملزمة قانوناً . وبهذا الرأي أخذت المحكمة الدستورية النمساوية بتاريخ ٥ اكتوبر سنة ١٩٥٠ .

وليس معنى ذلك تجاهل القيمة الأدبية الهائلة التي للاعلان والتي جعلته على كل لسان في كل مناسبة ، يستند اليه أنصار الحقوق والحرية والمضطهدون ، ويخشاه ويعمل له كل حساب من تسول لهم أنفسهم الاعتداء على تلك الحقوق والحرية . وقد تزايدت هذه القوة الأدبية مع الزمن تبعاً لازدياد قوة الرأي العام العالمي من جهة ، وتبعاً كذلك لزيادة عدد أعضاء الامم المتحدة حتى أصبح في نهاية عام ١٩٧٠ يبلغ ١٢٧ عضواً ، بينما كان الموقعون المؤسسون الاول لميثاق الامم المتحدة سنة ١٩٤٥ خمسين دولة فقط . وقد جاءت هذه الزيادة بعدد كبير من الدول التي لم تكن مستقلة من قبل والتي استندت ولا تزال تستند الى اعلان حقوق الانسان لنيل حقوقها وحقوق مواطنيها وبني جلدتهم أو للحفاظ عليها وانماها .

(ب) تطور مفهوم حقوق الانسان نوعاً وطابعاً في العصر الحديث :

هذه الحقوق - في أصلها التقليدي الذي أخذه العالم الحديث عن الثورة الفرنسية بصفة خاصة - ذات صفة سلبية بمعنى أن الدولة لا تلتزم معها بأى التزام ايجابي نحو الافراد بل تلتزم بالامتناع عن اتيان الامور التي تتنافى مع هذه الحقوق أو تنال منها .

وعليه فان كانت للأفراد مثلاً حرية الملكية وحرية التعليم وحرية العمل ، فليس معنى ذلك حق كل فرد في أن يطالب الدولة بأن تحقق له فعلاً قدر من الملكية أو التعليم أو العمل مساوياً لغيره ، فواجب الدولة هو فقط عدم الوقوف في سبيل تمتع الفرد بهذه الحقوق لا أن تضمنها له فعلاً . ولذلك قيل أن الدولة قررت هذه الحقوق والحريات للفرد ككائن مجرد (Homme abstrait) لا كمواطن اجتماعي (Citoyen social) يعيش عضواً في مجتمع اقتصادي واجتماعي تنعكس آثاره عليه وقد يكون منها فقدان حقوقه وحرياته ان التزمت الدولة جانب السلبية وعدم التدخل في حياته ولم تتقدم لتمد اليه يد المساعدة .

لذلك - وتحت ضغط التيارات الاشتراكية بصفة خاصة - تطورت حقوق الانسان ، ولم يقف تطورها عند حد تأكيد تلك الحقوق والحريات السلبية القديمة أو التقليدية (الكلاسيكية) وإنما تجاوزت ذلك الى تكليف الدولة بالتدخل الايجابي بصور متعددة سميت بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وذلك رغم ما تستتبعه كفالة الدولة لهذه الحقوق من تدخلها في حرية الفرد وتحديداتها بحدود لم تكن موجودة من قبل عندما كان واجب الدولة سلبياً فقط ، وكان لا يحملها اعباء ايجابية متعددة الصور قبل الأفراد .

وعليه يترتب على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الحديثة فرض تكاليف ايجابية على الدولة تمكنها من أن تكفل تمتع الناس بحرياتهم فعلاً لا قولاً فقط .

وقد ذهبت الى تقرير هذه الحقوق عدة دساتير في العصر الحديث وميثاق الامم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان . كما قررت بعض القوانين العادية في دول أخرى كإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية . ومثال ذلك التطور قوانين الضمان الاجتماعي والتعليم المجاني ومشروعات التأمين الصحي ومستشفيات الموظفين المجانية والمساكن الشعبية وغير ذلك من المشروعات المماثلة .

وفي مقدمة هذه الحقوق المستحدثة نجد كذلك حق الفرد في أن يجد عملاً (حق العمل) وفي تكوين النقابات والتمتع بالطمأنينة الاقتصادية ، والأجر العادل ، وتأمين حالات العجز والشيخوخة والحوادث . وكذلك حق الفرد في أن يتمكن من فرص التعليم فيما وراء القدر المقرر من التعليم الالزامي ، وحقه في أن ينعم بالعيش اللائق ، وفي أن يطمئن اجتماعياً ، بأن يؤمن ضد المخاطر الاجتماعية المختلفة كالحوادث والمرض والعجز والشيخوخة وغيرها ، وحقه كذلك في أن يعمل في ظروف مشرفة وفي التمتع بالراحة وبأوقات الفراغ . وكذلك حماية الاسرة ، والمرأة ، وكفالة الوظيفة الاجتماعية لحق الملكية ، والتنظيم الاقتصادي العام ، وتضامن الامة أمام المحن القومية ، وتحقيق العدالة الاجتماعية في شئون الضرائب ، واستغلال الثروة العامة ، وتيسير التعاون والادخار ، وتنظيم التأمين ، وحق الاضراب وغير ذلك .

وتستهدف هذه الحقوق وامثالها غاية سامية هي تحقيق أكبر قدر مستطاع من العدالة الاجتماعية وتحسين حالة العمل والعمال والطبقات الفقيرة مما يجعل النظام الديمقراطي في مأمن من التيارات الانقلابية والأفكار الاشتراكية المتطرفة .

تطور مفهوم حقوق الإنسان

(ج) - تبين نظرة الدول المعاصرة لحقوق الإنسان :

تقوم الديمقراطيات الغربية أساساً على النظرة الفردية التي يمثلها بصفة خاصة إعلان الحقوق الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ والتي تعتبر الحرية حقاً للفرد في مواجهة الدولة يفرض عليها واجباً سلبياً على النحو السابق بيانه ولكنهما تشمل كذلك على تفوية هذه الحقوق وتوكيد ضماناتها من جهة ، وعلى استحداث القدر الملائم من الحقوق الجديدة المسماة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، بل وجعلها في منل مستوى الحقوق الفردية السابقة من حيث الأهمية والقيمة . كل ذلك بمراعاة أن السلطة العامة (أي الدولة) ليست غاية في ذاتها بل ضماناً وحماً لحياة الفرد المدنية وحرياته .

أما الاتحاد السوفييتي والدول السائرة في فلكه فتختلف نظرتها للحقوق العامة وللجماعة عن ذلك أخلاقاً . لأن هذا النسخ من العالم - كما لا يخفى - يعلى المجموع على الفرد وحقوقه الفردية « المزعومة » كما أن هذه الدول تولى الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الجديدة على الحقوق « الفردية » السليدية ، وفهم هذه الأخيرة فهماً يتفق مع وجهة نظرها في إعلاء الجماعة على الأفراد . ولذلك نجد في الإعلان السوفييتي للحقوق (سنة ١٩١٨) (١٢) عناية كاملة بالجانب الاجتماعي ، كما نجد أنه ينظر إلى حقوق الإنسان كالتزامات تلزم بها الدولة إزاء الفئات الاجتماعية فيها كالعمال وطبقة الرراع وغيرهم ، فهي تلزم منلا بكفالة حق الأفراد في أن يجدوا عملاً ، وفي الراحة ، والإجازات المأجورة وما إلى ذلك . أما الحريات الفردية - كحرية الرأي والصحافة والاجتماع وغيرها - فإنها لا تعتبر « حريات » أو « حقوقاً » للفرد بل « واجبات » تلزم الدولة بموجبها بأن توفر للمواطنين الصحف والكتب الرسمية وكذلك الشأن بصدد الاجتماعات العامة ، وما إليها . وعليه فالطابع المميز لهذه النظرة هو تسخير الفرد للمجموع لا العكس .

ورغم أن دول « الديمقراطيات الشعبية » لم تقلد تماماً الدستور السوفييتي (وظل منفرداً بطابعه الخاص) فإن روح الاهتمام برفع مستوى الطبقة العاملة قد سرت إلى سائر أوروبا وخاصة في الديمقراطيات الشعبية ، وقد أثر هذا الاتجاه بطريقة غير مباشرة في القانون العام الأوروبي وفي أوضاع الدساتير منذ سنة ١٩١٨ . أما في الديمقراطيات الشعبية فقد ظهرت - وبشكل أوضح - تلك الخاصية السوفييتية السابقة الذكر التي تجعل من حريات الإنسان واجبات تلزم الدولة بإدائها للمواطنين ، وليس حقاً للفرد إزاء الدولة .

على هذا النحو تتضح الهوة بين النظرتين الغربية والشرقية للحقوق والحريات ، وهي هوة نرداد أثر إذا أضفنا إليها ما بين الكتلتين من مصالح متعارضة وأغراض متضاربة وحرب نفسية لا تكاد تهدأ حتى تستمر ، وإلى هذا تبرز الخلافات التي مطلت الإعلان العالمي حتى سنة ١٩٤٨ (برغم كونه مجموعة توصيات أدبية ومثالية على الرأي الراجح السائد) ، وهي خلافات أشد ضراوة عندما يصبح الأمر أكثر إلزاماً ، وهو ما حدث بصدد الاتفاقيتين الخاصتين بالحقوق المدنية والسياسية ، وبالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، والبروتوكول الاختياري الملحق بهذه الأخيرة . (وقد عرفنا فيما سبق أن الجمعية العامة قد أقرت هذه الوثائق الثلاث في ١٦/١٢/١٩٦٦ ولكنها لم تستوف بعد التصديقات اللازمة لتدخل دور التنفيذ) .

والملاحظ خلال هذا كله ، ومنذ انتهاء الحرب العالمية الثانية أن العالم الغربي قد أخذ

(١٢) نلاحظ « إعلان حقوق الطبقة العاملة والمستقلة » الذي أقره مؤتمر السوفييت في يناير سنة ١٩١٨ .

يضامف عنايته بالجانب الاقتصادى والاجتماعى والثقافى لحقوق الانسان حتى لا يؤدي التطرف فى النزعة الفردية - أو فى فهم هذه الحريات على أنها حقوق « فردية » - الى تعريض المجموع (أى الدولة ونظامها الاجتماعى) للخطر ، أو بعبارة أخرى حتى لا تكون الحرية الفردية مبعث الخطر على الدولة الحامية لتلك الحرية ، أو للنظام الاجتماعى الذى يكفلها . ولقد كانت فى حوادث ما بين الحربين العالميتين الأخيرتين عظمات مؤلمة فى هذا الشأن للدول الغربية ، فاستغلت الحرية (بنزعتها الفردية) لمحاولة قلب نظام الديمقراطية الغربية ، مما حمل هذه الديمقراطيات أعباء شديدة لمقاومة النزعات المعادية لقيمتها الديمقراطية . وبلغ ذلك بدولة كتشيكوسلوفاكيا حد وقف انشاء الاحزاب السياسية وحل الاحزاب القائمة (قانون ٢٥ اكتوبر سنة ١٩٣٣) كما حمل واضعى الدساتير التالية للحرب العالمية الثانية على النص فى هذه الدساتير على ما يكفل للدولة الدفاع عن وجودها ، وبذلك فرقت بين حريات تتمتع بها المعارضة السياسية فى الدولة ويجب ان تكون حريات تامة ، وبين حريات تتخذ اداة لاحداث انقلاب يطيح بنظام الدولة كله ويجب أن يكون موضع الرقابة والتحديد .

ومما يلفت النظر أن نجد مثلاً لهذا الحد يسبق الدساتير الحديثة الى دستورى سنة ١٩٢٣ و سنة ١٩٣٠ فى مصر . فقد نصت المادة ١٥ من كل من الدستورين المذكورين على حرية الصحافة وقيدتها بقيد لمحاربة الشيوعية حيث قالت : « ... انذار الصحف أو وقفها أو الغاؤها بالطريق الادارى محظور ... الا اذا كان ذلك ضرورياً لوقاية النظام الاجتماعى » . وكذلك قررت المادة ٢٠ من كل من الدستورين المذكورين حق المصريين فى الاجتماع مع اضافة عبارة تقول : « لكن هذا الحكم لا يقيد أو يمنع أى تدبير يتخذ لوقاية النظام الاجتماعى » . وكذلك نصت المادتان ١٥١/١٤٠ من الدستورين المنوه عنهما على التوالى - على حظر تسليم اللاجئين السياسيين ولكنهما قيدتا هذا المبدأ بعبارة « وهذا مع عدم الاخلال بالاتفاقات الدولية التى يقصد بها المحافظة على النظام الاجتماعى » .

وفى فرنسا ، نجد دستور ابريل سنة ١٩٤٦ الذى عني عناية كبيرة بموضوع الحقوق والواجبات العامة (والذى رفضه الشعب فى الاستفتاء) يقيد حرية الرأى المنصوص عليها فى المادة ١٤ منه بقيد هام هو الا يساء استعمال هذا الحق لمخالفة المبادئ التى نص عليها اعلان الحقوق الذى تضمنه ذلك الدستور والمستند الى المنطق الفردى التقليدى الذى تزعمته فرنسا منذ اعلان الحقوق الاول سنة ١٧٨٩ .

ومثل ذلك أيضاً المادة ١٧ من الدستور المذكور فقد قيدت حق الأفراد فى تكوين الجمعيات بأن لا تعتدى الجمعية - أو تستهدف الاعتداء - على الحريات التى يكفلها الاعلان المذكور .

وفى دستور المانيا الغربية الصادر فى ٨ مايو سنة ١٩٤٩ تنص المادة ٩ على حظر بعض الجماعات وبخاصة تلك التى تعمل ضد فكرة التفاهم بين الشعوب .

هذا الاختلاف بين المفهومين أو النظرتين الشرقية والغربية للحقوق الأساسية والحريات اخطر وأبعد أغواراً مما يبدو لأول وهلة . وقد يكفى لتصوره (بايجاز) ملاحظة أن أساس الفكر الماركسى أن الحرية الحقيقية لامكان لها الا فى مجتمع شيوعى تزول فيه الدولة بزوال الفوارق الطبقة وأسباب الاكراه واستغلال الانسان للانسان ، ويرى هذا الفكر أن الشيوعية هى الطريق الى عالم الحرية ، تلك الحرية التى « تتحقق - فى الغالب - بفرض القيود الثقيلة على الحريات التقليدية » ، فى فترة المجتمع الاشتراكى الانتقالى قبل بلوغه المرحلة الشيوعية ، ويرى الماركسيون أن الحرية التى يتمتع بها الأفراد فى المرحلة الانتقالية مع ذلك أكيدة وذات

تطور مفهوم حقوق الانسان

مضمون مختلف عنها في الديمقراطية الغربية «البورجوازية» حيث يعترف بالحرية السياسية شكلاً ويهدرها النظام الاستغلالي فعلاً ، فالحرية - في هذا النظر - ذات جوهر مادي أو اقتصادي . وهي لا تتحقق بالمعنويات او بالمساواة امام القانون او في الامتيازات السياسية او بالمساواة في الفرص واذا كان صحيحاً - الى حد كبير - ان الانسان بطبيعته حيوان سياسي ، فان الاقرب الى الصواب ان يقال ان « الانسان بطبيعته حيوان عامل يستخدم الآلة . . . » وبذلك لم ير ماركس ان الحرية الاقتصادية مجرد امر يمكن ان يضاف الى الحرية السياسية ، انما « هي الشرط الضروري لكفالة الحريات الاخرى ، فهي التي تجعل هذه الحريات الاخيرة ممكنة ، وهي التي تحدد مداها والانسان - قبل ان يستطيع استخدام مواهبه الفكرية ، ويقف امام القانون ، ويمارس امتيازاته السياسية ، يجب ان يأكل وأن يشرب وأن يلبس وأن يجد مأوى ، وان ينتج لكي يحقق هذه الاشياء كلها . . . » .

وعليه « فالحرية عند الماركسية ذات مضمون اجتماعي دائماً ولو كانت حرية شخصية او حرية فكر او حرية عقيدة او حرية رأي ، لان الحرية سفي كافة صورها - لا توجد الا في نظام اجتماعي ينكر الاستغلال » . ومقتضى هذا النظر انكار الفصل بين حريات سياسية وحريات اجتماعية من الاساس ، وانكار لفكره الغرب في امكان اضافة الحرية الاقتصادية او الاجتماعية الى الحريات السياسية العائدة . وانكار كذلك لمسؤول الحريات على انها تقييد للسلطة ، والحرية لا توجد بمجرد تقييد السيطرة الاجتماعية بل بالفائتها ، فالحرية اما ان توجد او لا توجد وبهذا يكون مضمون الحرية - في الماركسية - اجتماعياً على الدوام . .

ازاء هذا المعارض الواضح الخبير بين المفهومين الشرقي والغربي للحرية يبدى كتاب عديدون نشاطاً مهم حول امكان السلاق عند حل وسط في شأن الحريات بين المعسكرين المذكورين ، كما تتضح اسباب العثر في المجال الدولي حول الاعلان العالمي للحقوق حتى سنة ١٩٤٨ ، ثم من بعد ذلك على الاعاوين السابق المنوبة بهما (١٤)

وفي الفقه القانوني والاساسي نجد كذلك اصداء هذا التباين في مفهوم الحرية وحقوق الانسان بين الكتلتين الشرقية والغربية ، وحسبنا في ذلك ان نذكر على سبيل المثال ما يلي :

يصل الماركسيون من ناحية لغاية العنف في نقد النظرة الغربية التقليدية عن الحرية ، ويرون انها حرية الفرد المنعزل عن رفاقه المتخافلة عن الترابط بين الكائنات البشرية ، المتجاهلة لدور الجماعة والسلطات الواقعية التي يضفيها الوضع الاجتماعي على قلة مستغلة من الناس ، بل ويرون ان الدولة ذاتها « اكدوبة بورجوازية » ، كما قال ماركس عن حقوق الانسان ، انها « خيال بورجوازي » . ويعتبر الماركسيون الديمقراطية الغربية في جملتها « دكتاتورية بورجوازية » ، وانه يجب ان يكف البشر عن التفكير والشعور كأفراد منعزلين لهم حقوق لا يمكن ان تنتزع منهم ، وان « الحرية البورجوازية حرية صورية وسراب يستهدف تضليل الطبقة العاملة والتفريق بها . »

وعلى غرار ذلك قال مغفرون ! مثل بنجام و هيوم ويورك وغيرهم) ان واضمى اعلان سنة ١٧٨٩ الفرنسي سببوا اضراراً اجتماعية خطيرة باعلانهم المساواة بين البشر ، وهي « اسطورة لظيمة » وان الفوارق الطبيعية بين البشر كبيرة جداً الى حد انها تجعل المساواة هدفاً مستحيلاً .

(١٤) ينظر ثبت المراجع في نهاية هذا البحث ، وراجع في تفصيل ، مضمون الحرية في المذاهب السياسية البحث المنشور في هذا العدد كذلك - بالعنوان المذكور - لزميلنا الاستاذ الدكتور يحيى الجمل .

فاعلان هذه الاسطورة كحقيقة يوحى بأراء خاطئة وآمال عقيمة . كذلك قيل ان اعلانات الحقوق هي « مجرد اذاعة بيانات بليغة لم تكلف الحكومات شيئا ، بدلا من القيام بالعمل الاصلاحى الحقيقى » . وقيل كذلك ان اعلان حقوق الانسان يحرض عامة الشعب على القيام بأعمال ثورية ويجعلهم يعتقدون بان لهم حقاً فى أشياء لا يمكنهم الحصول عليها . . . وأن الحديث الكثير عن حقوق الانسان يوحى بالخطر والقلق لسكان مناطق كثيرة متخلفة اقتصادياً . . . وأن الناس يلمسون التناقض الحاصل بين الحقوق المعلنة للانسان وواقعها المرير . . . وكل ذلك ليس فقط غير منطقى بل يخشى ان نسيء الى سمعة حقوق الانسان - بكاملها - عندما نخلط بين المثل العليا والحقوق ولانفرق بينهما .

وفى الجانب الآخر يعنف الفقه القانونى والسياسى الغربى فى التنديد بتناقضات الفكر الماركسى حول حقوق الانسان والحرية والدولة وقيامه على أساس العنف ودكتاتورية هي دكتاتورية البروليتاريا ، ومن ثم خطره على الفرد وحرياته التى بها وجوده وسعادته وسعادة مجتمعه ، ويتخوف هذا الجانب على كل ذلك من الفكرة « الجماعية » أو « النظم الشمولية » التى ترى الفرد مجرد قطعة فى آلة . . .

وفى مثل هذه المعانى يقول الغربيون مثلاً انه « فى أحضان الحرية يفتح الراى مثلما تفتح الزهرة فى ضحوة الشمس . . . وبين يديها نندفع المواهب من مكانها تخترع وتبتدع لئنشئ مقومات الامة . . . والحرية تبعث العدل . . . والعدل لا يبسط جناحه الا فى ظلالها ، واذا نطلق لسان العبد اعتدلت الموازين ، فلا ترجح كفة الا اذا ثقل الرأى بعلمه وعقله وادبه وخلقه وكمال انتاجه . وهنا يفتح المحيط ذراعيه للموهوبين الذين يكونون الجيل . . . » . ويروى أن خروشوف سأل مرة جيتسكل متحدياً عن الفارق بين الديمقراطيتين الشرقية والغربية فأحاله جيتسكل الى « خطبة الرئاء لبركليس » مشيراً بذلك الى ما جاء فيها من قوله : « الشجاعة هي الحرية ، والحرية هي السعادة . . . وكثيراً ما يكون النقاش والجدال محكاً أشد للشجاعة من ساحة العراك ذاتها . . . » .

ويذكر عن « ماديسون » (أحد ابطال الدستور الأمريكى) قوله « لا يكون دور الحكومة الشعبية دون توفير المعلومات اللازمة للشعب ، أو الوسائل التى تؤمن الحصول على هذه المعلومات ، سوى استهلاك لتمثيلية هزلية أو مأساة ، أو ربما الاثنتين معا . . . ولسوف تبقى المعرفة أبداً حاكمة على الجهل » . كذلك كتب « جفرسون » سنة ١٧٨٧ يقول فيما قال : « . . . لو كان لى ان أختار بين حكومة بدون صحف وصحف بدون حكومة لما ترددت لحظة فى اختيار الصحف بدون حكومة » . ويضيف « ماديسون » بهذا الخصوص اعتقاده ان حرية الصحافة قد انقذت الولايات المتحدة الأمريكية من أن تظل « مستعمرات بائسة » تحت نير الحكم الاجنبى . . . كذلك قال « أوسكين » ان حرية الراى تبقى الحكومات ذاتها ضمن النطاق الصحيح لواجباتها ، وترمى لما هو أعمق من ذلك وهو فرصة الاصلاح والتغيير . . . ويؤكد « بيرك » أن الدولة التى لا تملك الطرق والأساليب لاجراء التغيير دولة لا تملك أسباب البقاء . . . » .

ومن الملامح الخاطفة فى تأييد المفهوم التقليدى للحرية والحقوق الاساسية نذكر كذلك قول جون ستيوارت مل : « لو كانت البشرية باجمعتها ، الا واحداً ، من رأى وكان هذا الواحد بمفرده صاحب رأى مضاد فانها لن تجد حجة تبرر اسكاته ، وتكون أقوى مما لديه من حجة يبرر بها اسكات البشرية باجمعتها اذا كانت لديه قدرة على ذلك » . وقوله : « ان فى كبت التعبير عن رأى ما شر من نوع خاص ، فهو حرمان للجنس البشرى بكامله ، للأجيال القادمة فيه كما هو للأجيال الحاضرة ، وهو حرمان لأولئك الذين يخالفون هذا الراى أكثر مما هو حرمان لأولئك الذين يعتقدون به » فاذا كان هذا الراى صواباً فقد حرّموا من الفرصة لاحتلال الصواب

تطور مفهوم حقوق الانسان

محل الخطأ ، وإذا كان خطأ حرموا من التحسس الأوضح والانطباع الأكثر حيوية بالحقيقة اللذين ينجمان عن اصطدام الحقيقة بالخطأ ، وهذا يوازى تقريبا النفع الأول . »

كذلك قيل عن روح البحث الحر انه « يجب ألا تتحول الجامعات ، كما كان الحال في المانيا ، الى مكبرات صوت للرجال الذين يمسكون باعنة السلطة السياسية » . . . « كما يجب أن لا يكون هنالك تقاطع يقف عندها النقاش . . . » وان « التعليم نوع من الحوار المتواصل ، والحوار بطبيعته يفترض وجود وجهات نظر مختلفة . . . » ويجب أن يكون الشعاع للحوار انه « حوار لا نطلق النار فيه بعضنا على بعض لدى الاختلاف بل نشتترك في تحليل الامور معا . . . »

وفي النهاية نسجل كانبودج للتجوة الفكرية بين مفاهيم الكتلتين توكيد الفريين : « ان الانسان يحتاج الى حرية التعبير كاملة ليحقق امكاناته القدسي ويصبح مواطناً مثقفاً في هذا العالم ، وما على الدين يشكون في ذلك الا ان يزوروا احدي الدول ذات الانظمة الجماعية ليشاهدوا كيف انكمش الانسان على نفسه تحت تأثير الرقابة - وكيف ساءت حالته الفكرية تحت تأثير نوع واحد من العقائد . فآفاق المواطن في الدولة ذات النظام الموجه ضيقة محدودة لدرجة لا يمكنه معها ان يتجاوب بذكاء مع احداث العالم الجارية حوله ، وهو يصبح ضحية أجهزة الدعاية التي تحركها حكومته . . . » وقيل كذلك « انه ما لم تكن آفاقنا غير محدودة ، فاننا عرضة لأن نصبح خاضعين لحكم مجبوهة من اعتقادات غير معقولة تخلف عن عهد غابر . . . فنصبح ضحايا مجازاة العرف والجماعة في عصر لا يمكن الخلاص فيه الا بواسطة الاستقلال بالرأى وعدم التقيد بالعرف . . . »

هذه الاقتباسات نقطة من بحر مما بين الكتلتين الشرقية والغربية من تراشق عبر حقوق الانسان ، ولكنها مع ذلك تعطي فكرة عن مدى التباين في مفهوم الحرية وحقوق الانسان بين الجانبين . . . ومع ذلك لا ينبغي فقد الأمل في التقارب بين الجانبين للصالح المشترك في السلام ولخير البشرية جمعاء . ولسنا نجاري المتشائمين الى غاية تشاؤمهم ونرى قبساً من الأمل فيما اشرنا اليه قبلاً من تطعيم حقوق الانسان السياسية في العالم الغربي بحقوق اجتماعية واقتصادية وثقافية ، مع ادخال بعض الضوابط على تلك الحقوق السياسية من حيث مداها الفكرى واساسها الفلسفى ومضمونها القانونى تخفيفاً لمظنة كونها مطلقة ولنزعتها الفردية ومراعاة لمقتضيات المجتمع الحديث والأفكار الاشتراكية الملائمة . وما من شك في أن هذا الاتجاه يقرب - الى حد ما - مسافة الخلف بين المفهومين الشرقى والغربى للحرية وحقوق الانسان .

كذلك يذكر في تأييد هذا الأمل ما يلاحظ في الكتلة الشرقية من تخفيف لحدة بعض الأفكار وتعديل لبعض الأحكام ، بل ان بعض الدساتير الشرقية قد قررت بعض الحقوق التقليدية الطابع ، حتى ليكاد يبدو الشبه واضحاً بينها وبين احكام الدساتير الغربية أو الاعلان العالمى لحقوق الانسان الذى يمثل - كاعلان ادبى أو مثالى - قدراً من أمل التعايش السلمى بين مفهومى الكتلتين المذكورتين بهذا الخصوص .

★ ★ ★

في ضوء ما سبق نبين فيما يلي موقف الاعلان العالمى من المفاهيم المختلفة لحقوق الانسان ، وهو احدث ما حققته البشرية حتى اليوم على مستوى عالمي ، كما انه يمثل - كاعلان ادبى مثالى - قدراً من التعايش السلمى بين الفكرين أو المفهومين الشرقى والغربى حول حقوق الانسان .

ونبدأ ببيان موقفه من الحقوق المدنية والسياسية ، ثم نتبعها بموقفه من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

الفرع الأول - الحقوق المدنية والسياسية في الاعلان العالمي

(١) التسمية : شاع في القرن الثامن عشر في فرنسا اصطلاح « الحقوق المدنية » Droits Civils وانتشر بفرنسا فيما بعد اصطلاح « الحقوق العامة أو الاجتماعية » Droit Publics ou Sociaux . والرأى متجه في العصر الحديث الى تسميتها « الحقوق والواجبات العامة » اشعاراً للفرد بواجبه نحو المجتمع الى جانب شعوره بحقه ، وازهاراً لما في التطور الحديث لهذا الموضوع من تكاليف على الدولة وواجبات على الأفراد .

وتتقرر هذه الحقوق - كقاعدة عامة - لأبناء الأمة والأجانب ، وهى تختلف في ذلك عن « الحقوق السياسية » المقصورة على الوطنيين بل وعلى فئة منهم بالذات هى التى لها ، دون غيرها ، التمتع بالحقوق السياسية وهى حقوق يقصد بها اشتراك الأفراد في السلطات العامة (تسريعية أو تنفيذية أو قضائية) ، وأبرز مثل لها حق الانتخاب . على أنه برغم وضوح هذا الفارق بين « حقوق مدنية » و « حقوق سياسية » ، فإن من الحقوق ما يتذبذب بين هذه الصفة وتلك ، كحق تقديم العرائض للسلطات العامة .

ونلاحظ أنه قد نُشترط على سبيل الاستثناء شروط خاصة للتمتع بحق من الحقوق العامة ، فإن حصل مثل ذلك كان مرجعه إما الى كون الحق العام يؤدي الى المساهمة في الشؤون السياسية بطريقة غير مباشرة فيكون بالتالى شبيهاً بالحقوق السياسية . ومثال ذلك الحقوق العامة المتعلقة بحرية الصحافة وحرية الرأى . وإما أن يكون ذلك التحديد راجعاً الى أن مباشرة الحق تحتاج الى كفاية ومؤهلات خاصة لا تتوافر لدى جميع الأفراد ، ومثال ذلك حق التوظيف .

(ب) - غلبة المفهوم السياسي التقليدى للحقوق على ديباجة الاعلان العالمي :

يحسن القارئء لديباجة الاعلان العالمي - بصفة غالبية - وكأنه يقرأ صفحة بما سبق بيانه من مفهوم سياسي (تقليدى) لحقوق الانسان ، بل يكاد يراها وكأنها محاولة لصياغة جديدة متقدمة لروح الاعلان الفرنسي لحقوق الانسان والمواطن (لسنة ١٧٨٩) . وفيما يلي ما تضمنته ديباجة الاعلان العالمي وفقاً لهذا المفهوم :

« لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الاسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هي أساس الحرية والعدل والسلام في العالم (١٥)

(١٥) قارن ذلك بقوله تعالى : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله اتقاكم » ويقول الرسول الأعظم صلوات الله وسلامه عليه : « الناس سواسية كأسنان المشط » ويقول كذلك « كلكم لآدم ، وآدم من تراب ، لأفضل لعربي على عجمي الا بالتقوى » . كذلك قال عمر بن الخطاب مجبها عمرو بن العاص (بعد الاقتصاص لابن قبطى مصرى ضربه ابن عمرو) « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم أحرارا » (وكل ذلك قليل من كثير من حكم الاسلام منذ اربعة عشر قرناً) .

ونسود - بمناسبة هذا الاستشهاد وأمثاله في هذا المقال - التنبيه الى خطأ يقع فيه بعض الباحثين - سواء بحسن نية أو بسوء قصد - وهو تصويرهم أحكام الاسلام الرائعة في شأن الحكم وحقوق الانسان على أنها نظم « مثالية » أو تكاد لا تكون الا كذلك ، متاثرين بما أصاب الحكومة الاسلامية من نكسة أو نكسات ابتداء من العهد الاموى ، وما ملا التادىخ من مخالفات لأحكام الاسلام في هذا المصمار . فكل هذه المخالفات وتلك النكسات ليست من الاسلام في شيء بل هى من صنع بعض المسلمين مهما كثروا ، وقد شجّعها في حينها كثيرون ممن نالوا الاذى أو ذهبوا ضحية السنديد بالخروج على حكم الاسلام (ديناً ودولة) وكل ذلك الخروج لم يكن الا جزئياً على الاحكام الاسلامية ، مع محاولة اصطناع محلات لذلك الخروج ، كما ان ذلك لا ينفي واقعية « الدولة الاسلامية » بصورة كاملة في عهد حكومة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة وعهد الخلفاء الراشدين ، ولا ينفي واقعية الحكم الاسلامى - جزئياً على الأقل - في المهود التالية وبدرجات متفاوتة كانت تصل احياناً الى الكمال كما حدث في عهد الخليفة الرشيد الخامس عمر ابن عبد العزيز . =

تطور مفهوم حقوق الانسان

« ولما كان تناسي حقوق الانسان وازدراؤه قد افضى الى اعمال همجية آذت الضمير الانساني، وكان غاية ما يرنو اليه عامة البشر انثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفرع (أو الخوف) والفاقة . »

« ولما كان من الضروري أن يتولى القانون حماية حقوق الانسان ، لكيلا يضطر المرء آخر الأمر الى التمرد على الاستبداد والظلم . »

« ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد ايمانها بحقوق الانسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره (١٦) وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية ، وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقى الاجتماعي قدماً وأن ترفع مستوى الحياة في جو من الحرية أفسح . »

« ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان اطراد مراعاة حقوق الانسان والحريات الأساسية واحترامها ... »

« ولما كان للدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد .. »

« فان الجمعية العامة نادى بهذا الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع ، واضعين على الدوام هذا الاعلان نصب أعينهم ، الى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ اجراءات مطردة ، قومية وعالية، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الاعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها . »

هكذا كان غالباً على الديباجة الطابع « التقليدي » لمفهوم الحقوق الفردية الطبيعية والسياسية ، مع نزعة اجتماعية للرقى ولرفع مستوى الحياة ولكن « في جو من الحرية أفسح . » . أي بدون المفهوم الذي يهدر فردية الحرية في سبيل الرقى الاجتماعي والتقدم المعيشي ، وفي هذا - كما لا يخفى - محاولة للتعايش بين المفهومين الشرقي والغربي للحقوق .

ومن ناحية ثانية كذلك يتضح المفهوم « العالمي » للحقوق الذي كان مجرد « نزعة » في الاعلان الفرنسي سنة ١٧٨٩ حينما قال « دانتون » في ٢٠/٦/١٧٩٠ (أمام الجمعية التأسيسية) انه « يجب ألا تكون للقضية حدود غير حدود العالم . » مشيراً الى الهدف المرجو وهو

= فمن الخطأ إذن تصوير الحكومة الإسلامية - برغم كل هذا الواقع - كمجرد مثالية إسلامية وتشبيها - لذلك - بمثالية المسيحية القائمة على أساس « ترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله » . والتي - رغم اجلالنا البالغ لرسالتها - لم تات « ديناً ودولة » كما جاء الاسلام . كما يخطئ هؤلاء من جهة أخرى عندما يشبهون دور « الكنيسة » في ابتداع الأحكام والفلسفة المسيحية وبخاصة في القرون الوسطى وفي عهد النهضة ، بدور « المذاهب الإسلامية » ، منشاسين أن في المصدرين الأولين للاسلام (الكتاب والسنة) الاسس التي صدرت عنها جميع مذاهب المسلمين وان اختلفت في التفسير او وجهات النظر عند التناويل . وبذلك ترد الآراء والمذاهب الإسلامية جميعها الى نبعها الديني (كدين ودولة) بما لا مثيل له في أي دين آخر ، وذلك برغم أن الرسالات السماوية جميعها « حق » من عند الله ، ولكن كان الاسلام تقديمياً في تنظيم شئون الدنيا كذلك وتفصيل لم تعرفه الديانات السابقة عليه . وهذه سنة التطور في خلق الله ، ولهذا جاء آخر الأديان السماوية « متمماً لكارم الاخلاق » .

(١٦) من آيات ذلك في الاسلام قوله تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم ... » وقوله تعالى عن اب البشر (مخاطباً ملائكته) : « ... فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ... »

« حرية وسعادة الجنس البشرى » . كما يعتبرها تم بالاعلان العالمى سنة ١٩٤٨ خطوة نحو ما نادى به « ديمولان » فى الجمعية المذكورة أيضاً عندما قال : « فلنأمل أن ينمحي قريباً تقسيم العالم الى دول حتى لا يصبح فيه غير شعب واحد نسميه الجنس البشرى » كما دعا « ميرابو » الى ما سماه « ميثاق اتحاد الجنس البشرى » . . . (ويلاحظ ما فى استعمال لفظ « الاعلان العالمى » من مجازة لهذا الاتجاه اكثر مما لو قيل « الاعلان الدولى ») .

وفى تحليل ديباجة الاعلان العالمى يبرز البعض بصفة خاصة استحداثها النص على : كرامة الفرد (١٧) وعلى التحرر من الفزع (أو الخوف) ومن « الفاقة » (أو الفقر) ، وهما ضمن «الحريات الاربع » التى نادى بها فى ١/٦/١٩٤١ الرئيس الأمريكى الأسبق « روزفلت » (والحريتان الأخريان هما : حرية الفكر والقول ، والحرية الدينية ، المعروفتان من قبل فى فلسفة روسو وغيره ، وفى اعلانات امريكا وفرنسا وغيرهما كما سبق ، وان كان البعض يعتبرهما « من مستكشفات القرن التاسع عشر » .

ويلاحظ أن المعسكر الشرقى - ونعني هنا بصفة خاصة الاتحاد السوفيتي - لم يكن بالطبع راضياً عن هذا المنحى فى مفاهيم الحقوق والحريات، ومن آيات ذلك أن الاتحاد المذكور (روسيا) قد تقدم قبيل اقرار مشروع الاعلان العالمى بعدة اقتراحات رفضتها الجمعية العامة جميعاً ، وكان من بين هذه المحاولات مشروع قرار تقدمت به للجمعية يقول : « حيث ان نص مشروع اعلان حقوق الانسان المقدم الى الجمعية العامة غير مرض ، وحيث انه فى حاجة الى تحسينات أساسية فى جملة من مواده ، فان الجمعية العامة تقرر ارجاء بحث مشروع اعلان حقوق الانسان الى الدورة الرابعة للجمعية العامة » (وقد رفض هذا الاقتراح بأغلبية ٤٥ صوتاً وامتناع ثلاث دول عن التصويت) .

كذلك رفضت لروسيا عدة اقتراحات أخرى (بجلسة ٨/١٢/١٩٤٨) نص أحدها على ما يلي : « اعتبار الملكية أو التعليم أو أية مؤهلات أخرى سبباً فى التمييز بين المواطنين فى انتخاب الهيئات النيابية يعد متعارضاً مع هذه الوثيقة » .

كما يكشف عن الخلاف فى المفهوم وفى الاتجاه بين الكتلتين بهذا الصدد أن لجنة حقوق الانسان (لجنة الثمانية عشر) (١٨) عندما أقرت مشروع الاعلان العالمى بالأغلبية امتنع عن التصويت عليه كل من روسيا ، وروسيا البيضاء ، واوركرانيا ، ويوغسلافيا ، كما ألح المندوب الروسى (الأستاذ بافلوف) على أن تنص ديباجة الاعلان العالمى صراحة على دعوة الحكومات باسم الجمعية العامة لتطبيقه « على النحو الذى تراه هذه الحكومات » مؤكداً أنه بدون ذلك ستظل الحقوق والحريات « صورة شكلية » . . .

ويرجع بعض الباحثين تسليم المعسكر الشرقى فى النهاية بهذا المفهوم التقليدى فى ديباجة الاعلان (ثم فى أغلبية نصوصه) وربط هذه الحقوق « بالانسان » على نحو يغلب فيه طابع التجريد الغربى ، الى ضيق الوقت من جهة والى كون الاعلان « اعلاناً غير ملزم » لعموميات ليست بأهمية وخطورة المواثيق الملزمة التى كان دورها مرتقباً بعد الاعلان. وفعلًا صمدت الكتلة الشرقية

(١٧) يراجع الهامش السابق .

(١٨) رأت اللجنة فى مراحلها الاولى مسز روزفلت ، ورأسها حيناً فيما بعد المرحوم الدكتور محمود عزمى (مصر) وكان مقررها الدكتور شارل مالك (لبنان) عند تقديم تقريرها والذى راس حينها المجلس الاقتصادى والاجتماعى .

تطور مفهوم حقوق الانسان

باصرار فيما تلا الاعلان حيث بدأ الامر يخرج من دور التوجيه الى دور الالتزام ، بل ويتضمن - فيما يتضمن - قدراً من الرقابة الدولية التي لا يرتضيها المعسكر الشرقي ويتشكك كثيراً في حيدة لجانها وتجربتها ، ان لم نقل يختنق اقتحامها لاسرارها وتدخلها في شئونه الداخلية وفيما بينه وبين مواطنيه . وحتى بافتراض الحيدة والتجرد في مثل هذه اللجان الدولية فان المعسكر الشرقي يخشى التناقض معها في فهم أساس الحرية في الدول الشرقية وهو أساس اقتصادي لا مجرد أساس ميثاقيزيقي أو سياسي مجرد ، كما سبقت الإشارة . وقد عبر عن ذلك الاستاذ شارل مالك (مقرر اللجنة) في مقال جاء فيه : « ... الحقوق الأساسية التي تنبع منها كافة الحقوق الأخرى ونعني بها الحرية والإخاء ... ترجعها (المادة الأولى من الاعلان) الى طبيعة الانسان العقلية والأخلاقية ، والمادة الأخيرة تؤكد طبيعة تلك الحقوق من حيث أنها لصيقة بالانسان ... » كما قال : « انه تصريح (أو اعلان) بحقوق الانسان لا بحقوق الدولة والجماعة » ثم أضاف : « نشأ الخلاف (بين الكتلتين) حول الأهمية النسبية لكل نوع ووجوب اعطاء الأولوية لاحدهما على الآخر . ولقد رأت الدول السوفيتية بوجه عام في مشكلة حقوق الانسان أنها قبل كل شيء مشكلة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بجمهير الشعب وواجب الدولة في أن تضمن هذه الحقوق ، بينما ركزت - على العكس من ذلك - امريكا وانجلترا اهتمامهما في الحريات الفردية التقليدية ... » وأشار كذلك الى اتخاذ ممثل فرنسا (المسيو كاسان) موقفاً وسطاً بين الاتجاهين المتعارضين ..

كذلك أوضح الدكتور مالك نقطة الخلاف الأخرى حول طبيعة ومصدر حقوق الانسان ومن أين يستمدّها الفرد . « هل الدولة هي التي تمنحها لها أو الهيئة الاجتماعية أو الامم المتحدة ، أم أنها لصيقة بطبيعة الفرد البشرية بحيث لا يصبح بدونها انساناً (ومن ثم لا يمكن أو يمكن سحب هذه الحقوق منه حسب وجهة النظر التي ترجح الأخرى) كما يكون الاعتراف بهذه الحقوق واجباً ، لا منحة أو منة » وتكون الحقوق هي التي تحدّد سلطان الجماعة « لا العكس .

(ج -) غلبة المفهوم السياسي (التقليدي) كذلك على مواد الاعلان العالمي مع قدر واضح من

العناية بالمفهوم الاجتماعي والاقتصادي والثقافي :

ان ما سبق ذكره في شأن ديباجة الاعلان العالمي ينطبق كذلك على نصوص مواده ، فنجد منها - بجانب بعض مواد لا تتضمن حقوقاً بالمعنى الصحيح - المواد ذات المفهوم السياسي (وهي الأكثر عدداً) وذلك على النحو التالي :

(١) المواد غير المتعلقة بتقرير الحق أو بيان مضمونه :

تحدث المادة ٢٩ من واجبات الفرد بقولها : (١) على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نمواً حراً كاملاً . (٢) ويخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقرها القانون فقط ، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ، ولتحقيق مقتضيات العدالة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي . (٣) لا يصح بحال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الامم المتحدة ومبادئها .

ولئن كانت هذه المادة في جملتها تقرر واجبات كما هو واضح الا أنها في سياقها قد تضمنت عبارة تمثل حقاً أو ضماناً لحقوق الأفراد ، وذلك عندما قرر البند (٢) أن القيود التي ترد على الحقوق

هي « التي يقرها القانون وحده » ، ذلك لان الحريات أمانة في عنق المشرع ، وقد استظهر هذا المبدأ الفقه والقضاء في مختلف الدول وكان من الخير تقريره هنا ولو جاء في معرض الحديث عن الواجبات .

كذلك من ضمانات الحقوق ما تضمنته المادة من تحديد هدف القيود التي يمكن أن يقرها « القانون » على الحقوق والحريات حيث يقول البند (٢) المذكور « لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها وتحقيق مقتضيات العدالة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي » .

ويلاحظ ما سبق من أن مآسي الحربين العالميتين وخاصة الحرب الثانية هي التي قوت فكرة تقييد الحرية في المجتمع الديمقراطي حيث وضع خطر استغلالها للقضاء على ذات النظام الذي يقرها ويكفلها ، في حين لا ينعم بمثل هذه الحريات الفرد في المعسكر المقابل ، أي الطرف الآخر في المعركة . وبذلك برزت فكرة أنه « لا حرية لمن يريد القضاء على الحرية » .

كذلك تتعلق المادة الثلاثون من الاعلان بتفسير النصوص الخاصة بالحقوق حيث تقول : « ليس في هذا الاعلان نص يجوز تأويله على أنه يخلو لدولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو تبادلية عمل يهدف الى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه » .

وتظهر في هذا النص كذلك روح الحذر التي رأيناها في المادة السابقة عليها (٢٩) .

(٢) مواد الاعلان العالمي المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية (التقليدية) :

لما كان موضوع هذا البحث خاصاً بمفهوم حقوق الانسان وجب الا نتعرض للنصوص والمواد الا من هذه الزاوية ، ومن ثم لا نناقش الآراء الفقهية المتفرقة والمتعارضة بصدد تقسيم الحريات والحقوق الأساسية وتفريعاتها ومختلف الزوايا الخاصة بها .

ونلاحظ بالإضافة الى ذلك أن كل التقسيمات - القانونية - نسبية وليست مطلقة ، بل قد تصل الى مجرد تدوق الفقيه الشخصي لهذا التقسيم أو ذاك ، وتقديره الذاتي لأوجه الشبه أو لأوجه الخلاف عند التقسيم . كما أن الحق الواحد أو الحرية قد يكون لهما جانب سياسي وجانب آخر اقتصادي أو اجتماعي أو ثقافي ، بل لعل أكثر الحقوق والحريات لا تخلو من ذلك لأن كل هذه الجوانب من قبيل العلوم الاجتماعية بقاسم اجتماعي مشترك بينها مع اختلاف في نسبة أو نصيب كل جانب .

ولعل أسلوب تتبعه هو ذلك الذي سارت عليه الجهود الدولية في شأن حقوق الانسان ، وذلك بتقسيمها الحقوق الى مدنية وسياسية (وتعرف بالحقوق التقليدية) وإلى حقوق اقتصادية واجتماعية وثقافية . فقد ساد هذا التقسيم الأعمال التي سبقت الاعلان العالمي للحقوق (سواء في لجنة حقوق الانسان أو في الجمعية العامة أو أجنحتها الثالثة أو غيرها) ، وعلى أساسه أعد كذلك مشروعا للاتفايتين السابق ذكرهما واللذان وافقت عليهما الجمعية بتاريخ ١٦/١٢/١٩٦٦ . كذلك نود أن نتفادى اختلاف الاجتهادات الفردية في الترجمة العربية لنصوص الاعلان العالمي - ملتزمين الترجمة الصادرة عن الأمانة العامة للأمم المتحدة (وذلك برغم ما قد يؤخذ على أسلوبها العربي أحيانا كثيرة) .

ولئن كان مشروعا الاتفايتين المشار اليهما لم يدخل بعد مرحلة التنفيذ ، - كما عرفنا - فإن

تطور مفهوم حقوق الانسان

من الواجب الاسترشاد بهما في تكملة الاعلان العالمى وشرح مضامينه ، وبخاصة لكونهما قد اقرتهما الجمعية العامة (سنة ١٩٦٦) كما اقرت الاعلان العالمى من قبل (سنة ١٩٤٨) .

ولهذا نسجل هنا - قبل المواد - ما جاء في ديباجتي الاتفاقيتين (بعبارة واحدة) حيث قالتا :
« ان الدول الاطراف في الاتفاقية الحالية ،

» حيث ان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة الدولية ، وبحقوقهم المتساوية التي لا يمكن التصرف بها بشكل ، استناداً للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة ،
اساس الحرية والعدالة والسلام في العالم .

» واقراراً منها بانبناف هذه الحقوق من الكرامة المتأصلة في الانسان .

» واقراراً منها بان مثال الكائنات الانسانية الحرة المتمتعة بالحرية ، المدنية والسياسية ،
والمتحررة من الخوف والحاجة انما يتحقق فقط اذا قامت أوضاع يمكن معها لكل فرد أن يتمتع
بحقوقه المدنية والسياسية وكذلك بحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية . (١٩)

» ونظراً لالتزام الدول بموجب ميثاق الأمم المتحدة بتعزيز الاحترام العالمى لحقوق الانسان
وحرياته ومراعاتها .

» وتقديراً منها لمسؤولية الفرد ، بما عليه من واجبات تجاه الأفراد الآخرين والمجتمع الذى
ينتمى اليه (٢٠) في الكفاح لتعزيز الحقوق المقررة في الاتفاقية الحالية ومراعاتها ،
» توافق على المواد التالية الخ «

وبالعودة الى « الاعلان العالمى لحقوق الانسان » نجد بصدد الحريات والحقوق
السياسية نصوصاً عديدة تدور حول فكرتي المساواة المدنية والحرية ، ومعلوم أنه يندرج تحت
لفظ المساواة المدنية مظاهر تنعقد (اولاً) بالنامى الاجتماعية (وهى : المساواة أمام القانون ، وأمام

(١٩ و ٢٠) - يلاحظ هنا الاتجاه الاقتصادى والاجتماعى والثقافى المرغوب في اضافته الى الطابع « السياسى
التقليدى » للحقوق والحريات مجازة للسيارات والأفكار الاشتراكية . كما يلاحظ ان اتفاقية الحقوق السياسية
منظور اليها على ان تنفذ بصفة عامة فور التصديق عليها (من ٣٥ دولة) ، اما الاتفاقية الثانية فمقصود ان تطبق على
مراحل .

ويلاحظ كذلك ان الاتفاقية السياسية لم تذكر كل الحقوق الواردة في الاعلان العالمى فلم تذكر مثلاً حق التملك ،
ومنع الحرمان التمسفى من الملكية ، وحق اللجوء للمضطهدين في بلدهم ، وحق الفرد في الا يحرم من جنسيته بصورة
تصفية .

ولكن استحدثت الاتفاقيتان بعض حقوق غير منصوص عليها في الاعلان العالمى ، من ذلك الحقوق المتعلقة بالاقليات
(العرقية او الدينية او اللغوية) .

كذلك فصلت الاتفاقيتان بعض حقوق سبق الى ذكرها الاعلان العالمى كالحقوق النقابية والعمالية (بالاتفاقية
الاقتصادية . . .) وحق الاضراب وامور الاسرة . . . والتعليم .

وايضاً يلاحظ تداخل فيما بين الاتفاقيتين المذكورتين بالنسبة الى بعض الحقوق ، من ذلك حرية المشاركة او
الحرية النقابية (المادة ٢٢ من الاتفاقية السياسية والمادة ٨ من الاخرى) - ومثل ذلك موضوع الاسرة والزواج والاطفال
(م ٢٣ و ٢٤ من الاولى والمادة ١٠ من الثانية) .

القضاء ، وفي التوظيف (وتتعلق تانياً بالمساواة في الأعباء أو التكاليف العامة) أى المساواة في الضرائب وفي الخدمة العسكرية) .

أما الحرية فتشمل - برغم الخلافات التى لا تحصى - فئتين أساسيتين : اولاهما : «الحريات المتصلة بمصالح الفرد المادية » (ونعنى بذلك الحرية الشخصية - شاملة بخاصة حرية التنقل وحق الأمن وسرية المراسلات - ثم حق التملك ، فحرمة المسكن ، حرية العمل والتجارة والصناعة) ، أما الفئة الثانية فقد آثرنا تسميتها بالحريات المتصلة بمصالح الافراد المعنوية (وتشمل : حرية العقيدة والعبادة ، وحرية الرأى والاجتماع وتأليف الجمعيات وحرية التعليم وحق الشكوى أو تقديم العرائض) .

هذه الحريات المتعددة والمتداخلة ، أشد تدخلاً في نصوص المواد التى عالجتها في الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، وهى المواد من ١ الى ٢١ ، ولذلك نورد نصوصها كما جاءت بالاعلان المذكور ، دون ذكر للتفاصيل الفقهية حول العنوان الذى تدرج تحته كل مادة أو كل فقرة منها بالذات :

(مادة ١) يولد جميع الناس أحراراً متساوين فى الكرامة والحقوق وقد وهبوا عقلاً وضميراً ، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء .

(مادة ٢) لكل انسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة فى هذا الاعلان دون أى تمييز كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو أى رأى آخر ، أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر ودون أية تفرقة بين الرجال والنساء .

وفضلاً عما تقدم فلن يكون هناك أى تمييز أساسه الوضع السياسى أو القانونى أو الدولى للبلد أو البقعة التى ينتحى اليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتى أو كانت سيادته خاضعة لأى قيد من القيود .

(مادة ٣) لكل فرد الحق فى الحياة والحرية وسلامة شخصه .

(مادة ٤) لا يجوز استرقاق أو استعباد أى شخص ، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعها .

(مادة ٥) لا يعرض أى انسان للتعذيب وللعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة .

(مادة ٦) لكل انسان أينما وجد الحق فى أن يعترف بشخصيته القانونية .

(مادة ٧) كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق فى التمتع بحماية متكافئة منه دون أية تفرقة ، كما أن لهم جميعاً الحق فى حماية متساوية ضد أى تمييز يخل بهذا الاعلان وضد أى تحريض على تمييز كهذا .

(مادة ٨) لكل شخص الحق فى ان يلجأ الى المحاكم الوطنية لانصافه من أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التى يمنحها له القانون .

تطور مفهوم حقوق الانسان

(مادة ٩) لا يجوز القبض على أى انسان أو حجزه أو نفيه تعسفا .

(مادة ١٠) لكل انسان الحق ، على قدم المساواة التامة مع الآخرين ، فى أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً للفصل فى حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه اليه .

(مادة ١١) : ١ - كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً الى أن تثبت ادانته قانوناً بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه .

٢ - لا يدان أى شخص من جراء أداء عمل أو الامتناع عن أداء عمل الا اذا كان ذلك يعتبر جريمة وفقاً للقانون الوطنى أو الدولى وقت ارتكاب ، كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التى كان يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة .

(مادة ١٢) لا يعرض أحد لتدخل تعسفى فى حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته ، ولكل شخص الحق فى حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات .

(مادة ١٣) : ١ - لكل فرد حرية التنقل واختيار محل اقامته داخل حدود كل دولة .

٢ - يحق لكل فرد أن يفادر أبة بلاد بمافى ذلك بلده كما يحق له العودة اليها .

(مادة ١٤) : ١ - لكل فرد الحق فى أن يلجأ الى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء اليها هرباً من الاضطهاد .
٢ - لا ينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمة فى جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض أغراض الأمم المتحدة ومبادئها .

(مادة ١٥) : ١ - لكل فرد حق التمتع بجنسية ما .

٢ - لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفاً أو انكار حقه فى تغييرها .

(مادة ١٦) : ١ - للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أى قيد بسبب الجنس أو الدين ، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله .

٢ - لا يبرم عقد الزواج الا برضى الطرفين الراغبين فى الزواج رضى كاملاً لا اكراه فيه .

٣ - الأسرة هى الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة .

(مادة ١٧) : ١ - لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره

٢ - لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً

(مادة ١٨) لكل شخص الحق فى حرية التفكير والضمير والدين ، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته ، وحرية الاعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها ، سواء اكان ذلك سراً أم مع الجماعة .

(مادة ١٩) لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير ، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أى تدخل ، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقييد بالحدود الجغرافية .

(مادة ٢٠) ١ - لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية .

٢ - لا يجوز إرغام أحد على الانضمام الى جمعية ما .

(مادة ٢١) ١ - لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً .

٢ - لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد .

٣ - أن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة ، ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أى إجراء مماثل يضمن حرية التصويت .

الفرع الثاني - الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الاعلان العالمي

تتضمن هذه الحقوق فيما تتضمن ما يتعلق بالتأمين الاجتماعى للأفراد ، وما يتصل بالعمل وعدالته من حيث الأجر ومستوى المعيشة وحق الراحة وأوقات الفراغ وتحديد ساعات العمل وحق التنظيم النقابى ، وكذلك ما يتعلق بالأسرة ومستواها المعيشى والصحة الاجتماعى، وكذلك الأمومة والطفولة ، والنساء ، وحالات المرض والشيخوخة والعجز ، وبعض جوانب التعليم والثقافة والتراث المتعلق بها . . . وما إلى ذلك من جوانب لا يكاد يدركها الحصر .

ونجد في الاعلان العالمى متعلقاً بصميم هذه النواحي المواد من ٢٢ الى ٢٨ وفيما يلى نصها :

(المادة ٢٢) : لكل شخص بصفته عضواً في المجتمع الحق في الضمانة الاجتماعية، وفي أن تحقق بواسطة المجهود القومى والتعاون الدولى، وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردها الحفوف الاقتصادية والاجتماعية والتربوية (أو الثقافية) التى لا غنى عنها لكرامته وللنمو الحر لشخصيته .

(المادة ٢٣) : ١ - لكل شخص الحق في العمل ، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة .

٢ - لكل فرد دون أى تمييز الحق في أجر متساو للعمل .

٣ - لكل فرد يقوم بعمل ، الحق في أجر عادل مرض يكفل له ولاسرة عيشة لائقة بكرامة الانسان تضاف اليه ، عند اللزوم ، وسائل أخرى للحماية الاجتماعية .

٤ - لكل شخص الحق في ان ينشئ وينضم الى نقابات حماية لمصلحته .

(المادة ٢٤) : لكل شخص الحق في الراحة ، وفي أوقات الفراغ ، ولا سيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر .

تطور مفهوم حقوق الانسان

(المادة ٢٥) : ١ - لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته ويتضمن ذلك التغذية والملبس والسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة ، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن ارادته .

٢ - للأمومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين ، وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعي أم بطريقة غير شرعية .

(المادة ٢٦) : ١ - لكل شخص الحق في التعلم ، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان ، وأن يكون التعليم الأولي الزامياً ، وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني ، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة .

٢ - يجب أن تهدف التربية الى انماء شخصية الانسان انماء كاملاً ، والى تعزيز احترام الانسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية او الدينية ، والى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام .

٣ - للأباء الحق الأول في اختيار نوع تربية اولادهم .

(المادة ٢٧) : ١ - لكل فرد الحق في أن يشترك اشتراكاً حراً في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه .

٢ - لكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني .

ونلاحظ أنه على أساس هاتين المادتين بصفة خاصة (والاعلان العالمي لحقوق الانسان بصفة عامة) صدر ميثاق بعدم التمييز في التعليم عن المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) في ١٤ ديسمبر سنة ١٩٦٠ ، مشيراً الى « المساواة في فرص التحصيل التعليمي » وان منظمة اليونسكو بينما نحترم التنوع في أنظمة التعليم القومي ، لا تقوم بواجبها في شجب أي نوع من التمييز التعليمي فحسب ، بل تساند مبدأ تكافؤ الفرص والمعاملة على قدم المساواة للجميع في حقل التعليم .

وقد فسر الميثاق المذكور التمييز بأنه « يشمل أي تفرقة أو عزل أو حصر أو محاباة تلك التي تقوم على أساس من العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو غير ذلك من الآراء أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الظروف الاقتصادية أو المولد ، مما تهدف أو تؤثر في إلغاء أو تحريف المساواة في المعاملة في التعليم » . وخصص الميثاق بعد هذا التعميم بعض حالات التمييز بالذات ، وهي (وفقاً للمادة الأولى) :

(١) تجريد أي شخص أو جماعة من الناس من الانتساب الى التعليم مهما كان نوعه أو مستواه .

(ب) حصر أي شخص أو جماعة من الناس في مستوى أدنى من التعليم .

(ج) اقامة أو رعاية معاهد تعليمية منفصلة أو نظم لأفراد أو جماعات من الناس .

(د) فرض أوضاع على شخص أو جماعة من الناس تنعارض مع كرامة الانسان .

ولكن لا يعتبر « تمييزاً » (بنص المادة الثانية) :

(١) اقامة أو رعاية نظم تربوية منفصلة ومعاهد للطلاب من كلا الجنسين اذا ضمنت هذه النظم المساواة في حق التمتع بالتعليم ..

(ب) وكذلك المعاهد والنظم التعليمية المنفصلة تمثيلاً مع رغبة الآباء أو أولياء الامور شريطة أن تكون المساهمة فيها أو الانتساب اليها اختيارياً وأن يكون المستوى التعليمي مما يمكن أن تختطه أو تقرره السلطات المسئولة ..

(ج) كذلك المعاهد التربوية الخاصة غير الهادفة الى عزلة اى جماعة بل تتوخى تسهيلات تعليمية علاوة على ما تمنحه السلطات العامة ... وبالمستوى السابق ذكره في البند السابق .

وقد تكفلت الدول الأعضاء بأن تلغي نصوص التسريعات والتعليمات وكذلك التصرفات التي تتضمن تمييزاً ، وبعدم السماح للسلطات الوطنية بالترقية في المعاملة بين المواطنين في الاقساط المدرسية والمنح الدراسية وغيرها الا على أساس الجدارة أو الحاجة ، ومنح المواطنين الغرباء المقيمين في اراضي الدولة نفس حق التمتع بالتعليم كالمواطنين . كذلك نص على العمل على جعل التعليم الابتدائي مجانياً والزامياً ، والثانوي في مقدور الكل ومفتوحاً امام الجميع ، والتعليم العالي متيسراً على التساوى امام الجميع وعلى أساس من الكفاءة الفردية مع ضرورة تشجيع وتنمية تربية الاشخاص الذين لم ينالوا أى تحصيل ابتدائي أو لم يتموا هذا التحصيل كله ... وأن تقدم الدولة التدريب لمهنة التدريس دون تمييز .

كل ذلك مع توكيد توجيه التربية للتطوير الشامل للشخصية الانسانية ولتوثيق احترام حقوق الانسان والحريات الأساسية ولتشجيع التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الامم والجماعات العرقية أو الدينية ولتعزيز نشاط الامم المتحدة في الحفاظ على السلام . ومع اعتبار احترام حرية الآباء أو الأوصياء في اختيار المعاهد لابنائهم امراً حيوياً ، وان يتعلموا تعليماً يتماشى مع عقائدهم دينياً واخلاقياً ... وبلغة الاقليات القومية وحق استعمالها ... وكل ذلك بصورة اختيارية ...

وقد فتح باب الانضمام الى هذا الميثاق للدول التي ليست أعضاء في اليونسكو .

ولقد جاءت نصوص دستور الكويت متجاوبة مع هذه المعاني حيث نجد في شأن التعليم بالذات المادة ١٣ نقول : « التعليم ركن أساسي لتقدم المجتمع ، تكفله الدولة وترعاه » . ثم تضيف المادة ١٤ قولها : « ترعى الدولة العلوم والآداب والفنون وتشجع البحث العلمي » .

ثم تقرر المادة ٤ : أن : « التعليم حق للكويتيين ، تكفله الدولة وفقاً للقانون وفي حدود النظام العام والآداب . والتعليم الزامي مجاني في مراحله الاولى وفقاً للقانون ، ويضع القانون الخطة اللازمة للقضاء على الامية ، وتهتم الدولة خاصة بنمو الشباب البدني والخلقي والعقلي » .

ونشير من الناحية الاسلامية - كنموذج فقط - الى فك أسر الأسير مقابل تعليمه عشرة من المسلمين .

المادة ٢٨ : « لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الاعلان تحقّقاً تاماً » .

تطور مفهوم حقوق الانسان

وقد سبق ذكر المادة ٢٩ التي تتحدث عن « واجبات » الفرد نحو « المجتمع » . . . وكذلك عن « القيود القانونية » للحرية ، وعدم جواز ممارسة حقوق الانسان ممارسة تتناقض مع أغراض الامم المتحدة ومبادئها . كذلك نذكر بما قرره المادة الأخيرة - الثلاثون - من عدم جواز أى نشاط أو عمل يهدف الى « هدم الحقوق والحريات » الواردة بالاعلان العالمي .

★ ★ ★

هذه هي جملة القول فيما بلغته البشرية من تطور في « مسيرة حقوق الانسان » ، و « تطور في مفهوم » هذه الحقوق من خلال تلك المسيرة حتى اليوم .

★ ★ ★

أهم مراجع البحث

- (أ) ما يتعلق بحقوق الانسان في المؤلفات العامة (في الفقهين العربي والاجنبي) في القانون الدستوري والقانون الدولي العام
- (ب) منشورات الامم المتحدة (الدورية والخاصة) في شأن حقوق الانسان ، وتتضمن النصوص والتقارير والبحوث والاتفاقيات والتحقيقات وما اليها بخصوص تلك الحقوق .
- (ج) منشورات اليونسكو ومنها المتعلق بموضوع « حقوق الانسان » بصفة عامة ، وبالتعليم بصفة خاصة .
- (د) مجلد خاص بحقوق الانسان مهدى للاستاذ رينيه كاسان (طبع بباريس سنة ١٩٦٩) اصدره « المعهد الدولي لحقوق الانسان » (بفرنسا) ويتضمن سبعة وثلاثين مقالا تتناول الجوانب المختلفة لهذه الحقوق وبخاصة على اللطافين الدولي والاوروبي . وكذلك المجلة الفصلية التي يصدرها المعهد المذكور بخصوص حقوق الانسان منذ عامين .
- (هـ) مقدمة مجموعة الدساتير الاوروبية للاستاذ ميريك جيتزفيتش (١٩٥٠ - ١٩٥١) M. Guetziévitch ومقاله بالمجلة السياسية والبرلمانية ، اكتوبر ١٩٦٤ باريس .
- (و) مؤلف الاستاذ « برونيه » Brunet بعنوان : « الضمانات الدولية لحقوق الانسان » ، جنيف ، ١٩٤٧ .
- (ز) رسالة Yeltekim من الاساس القانوني لحقوق الانسان ، لوزان ، ١٩٥٠ .
- (ح) مذكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة عن « الحريات الفردية والادارة » للاستاذ اندريه هوريو . A. Hauriou (١٩٥١) .
- (ط) مذكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة عن « الحريات العامة » للاستاذ دوبرو O. Dupeyrou (١٩٦٦) .
- (ي) C. Colliard الحريات العامة ، باريس ١٩٥٩ .
- (ك) مؤلف الاستاذ موريس كرانستون عن « الحرية » ومؤلفه عن « حقوق الانسان اليوم » (ترجمة لجنة الترجمة في المكتب التجارى - بيروت) (مجموعة : تعرف على العالم) ١٩٦٣ .
- (ل) مؤلف وليم دوجلاس بعنوان : « حقوق الشعب » ، ترجمة مكرم عطية (مؤسسة فرانكلين) ، بيروت ، ١٩٦٢ .
- (م) رسالة دكتوراة ومؤلفات وبحوث (وخاصة بالمجلة المصرية للعلوم السياسية) للدكتور محمد عصفور : وقاية النظام الاجتماعي باعتبارها قيدا على الحريات العامة ١٩٦٠ ، وازمة الحريات في المسكرين الشرقي والغربي .. (١٩٦١) . والحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ، (١٩٦١) .
- (ن) بحوث عن « حقوق الانسان » للدكتور عز الدين فودة بمجلة الاقتصاد ، والسياسة والتجارة (القاهرة ١٩٥٧) كذلك بالمجلة المصرية للقانون الدولي (١٩٦٤) وبمجلة مصر المعاصرة (١٩٦٦) .
- (س) « تاريخ اعلان حقوق الانسان » (للاستاذ البير بابيه) نقله الى العربية الدكتور محمد مندور ونشرته الادارة الثقافية في جامعة الدول العربية . (القاهرة ، ١٩٥٠) .
- (ع) مقالات للدكتور محمود عزى منها مقال بتاريخ ١٩٤٩/١٢/١٠ بمناسبة العيد الاول لحقوق الانسان .
- (ف) محاضرة عن « حقوق الانسان والاعلان العالمى لحقوق الانسان » للعيد الدكتور عبد الحى حجازى (في الكويت بتاريخ ١٩٦٧/١٢/١٠ . مجموعة محاضرات الجامعة ١٩٦٧ ص ٥٥ - ١٤٠) .
- (ص) عبد الحميد عبد الفتى ، الميثاق الدولي لحقوق الانسان ، بالمجلة المصرية للقانون المقارن ، ١٩٥٥ .
- (ق) مؤلفات وبحوث تعدو الحسبة عن حقوق الانسان او ما يتصل بها في الاسلام (وقد اجملنا هذه الاشارة واذجزنا التعرض لتفاصيل هذا الموضوع نظرا لوجود بحث خاص به في ذات العدد من المجلة) .

فؤاد زكريا *

العلم والحرية الشخصية

مقدمة :

ومشكلة الحرية الانسانية ، في عمومها ، من المشكلات التي خلّفت وراءها تراثاً طويلاً ، وعولجت باسهاب طوال فترات الفكر الانساني من الزوايا الفلسفية والأخلاقية والاجتماعية والقانونية والنفسية . ولكن العلاقة بين العلم والحرية الشخصية لم تبحث بحثاً صريحاً ، ولم يُخصص المفكرون لها ، فيما نعلم ، كتابات مستقلة . وليس معنى ذلك أن الموضوع جديد كل الجدة ، وإنما الذي نعينه أن أية معالجة لهذا الموضوع لن تكون مرتكزة على تراث قديم العهد من المراجع والكتابات التي تعين الباحث على الاهتداء الى طريقه ، بل سيكون لزاماً عليه أن يستخلص معلوماته في هذا الموضوع على نحو ضمنى من كتابات لم تكن تتخذ مشكلة الصلة بين العلم والحرية محوراً لأبحاثها أما التركيب العقلي الذي يقوم به من أجل استكشاف الأبعاد المختلفة للموضوع والجمع بين أطرافه ، فلا مفر للباحث من أن يعتمد فيه على جهوده الخاصة .

العلم والحرية : لمحة تاريخية :

من المعروف أن مفهوم « العلم » ، بمعناه الدقيق المحدد ، الذي نستخدمه فيه للدلالة على المعرفة المنظمة الخاضعة لمناهج دقيقة ، يعد مفهوماً حديثاً نسبياً ، وإن البشرية ظلت طوال الجزء الأكبر من تاريخها تستخدم لفظ العلم بمعنى آخر لا يمكن القول أنه مضاد لهذا المعنى الأول ، بل هو أوسع منه وأشمل بكثير : وأعني به معنى « المعرفة » والسعى الى بلوغ الحقيقة ، وإلى اكتساب معارف عن الانسان والمجتمع والطبيعة ، بل وعما وراء الطبيعة وما يخفى على طرق ادراكنا المألوفة . فالبحث الميتافيزيقي في مثال المثل ، عند أفلاطون ، أو في المحرك الأول ، عند أرسطو ، كان عندهما يدخل في صميم العلم ، بل ربما كان هو « العلم » على الحقيقة ، مع أنه بمقاييس المناهج العلمية

* تعريف الكاتب الدكتور فؤاد زكريا استاذ الفلسفة الحديثة بجامعة عين شمس ورئيس تحرير مجلة الفكر المعاصر .
يهتم بمشكلات الفكر الفلسفي الحديث وله فيها عدد من الكتب وكثير من المقالات والدراسات من أهم كتبه كتاب عن
نيتشه وآخر عن اسبينوزا .

الحديثه أبعد ما يكون عن العلم . بل ان البحث في الامور الفيبية هو عند رجال الدين واللاهوت علم بأكمل معانى الكلمة ، وان كان في نظر العلماء المنهجيين مفتقراً الى أبسط الشروط التى لا يمكن بدونها أن يسمى البحث علماً . وهكذا عاشت البشرية أمداً طويلاً تستخدم لفظ العلم بمعنى موسّع لا يكون المعنى الراهن الا جزءاً ضئيلاً منه .

بهذا المعنى الموسّع ، الذى يكون فيه العلم مرادفاً « للمعرفة » ، اياً كان نوعها ، ظهر ارتباط وثيق بين العلم وبين الحرية منذ أقدم عصور الوعى الانسانى . بل ان قصة هبوط آدم من الجنة ، فى العقائد السماوية ، تنطوى على دلالة واضحة من حيث الربط بين الحرية وبين الفهم ، والمعرفة ، والعلم ، وتأكيد الانسان لنفسه بوصفه موجوداً له كيانه الخاص ، وله عقله الذى يستقل به عن الطبيعة الجامدة ، ويسعى به الى فهمها والسيطرة عليها فى الوقت ذاته .

« فى البداية كان الرجل والمرأة يعيشان فى جنة عدن فى انسجام تام معا ، ومع الطبيعة . وهناك كان السلام مستتباً ، ولم تكن ثمة حاجة الى العمل ولم يكن ثمة اختيار ، ولا حرية ، ولا تفكير أيضاً . كان الرجل محرمًا عليه أن يأكل من شجرة معرفة الخير والشر ، ولكنه تصرف على نحو معارض للأمر الالهى ، وخرج عن حالة الانسجام مع الطبيعة التى يكون جزءاً منها ، وان لم يكن يعلو عليها . ولقد كان هذا ، من وجهة نظر الكنيسة التى تمثل السلطة ، خطيئة أساسية . أما من وجهة نظر الانسان ، فكان بداية الحرية الانسانية . فسلوك الانسان ضد أوامر الله يعنى تحرير ذاته من القهر ، وارتقائه من طريقة الوجود غير الواعية المميزة للحياة فى مراحلها السابقة على الانسانية ، الى مستوى الانسان . هذا السلوك ضد أوامر السلطة ، وارتكاب الخطيئة ، هو فى وجهه الانسانى الايجابى أول فعل من أفعال الحرية ، أي أول فعل انساني . ففى القصة تكمن الخطيئة ، من جانبها الشكلى ، فى السلوك ضد الأمر الالهى ، أما من جانبها المادى فهى تكمن فى الأكل من شجرة المعرفة . أى أن فعل العصيان ، بوصفه فعلاً حراً ، هو بداية العقل (١) . »

ان الانسان ، حين أكد ذاته بوصفه كائناً حراً ، قد اختار طريق المعرفة والعلم . ففى فعل المعرفة اذن تكمن حرية الانسان ، وبقدر ما يتوافر لدى الانسان من المعرفة ، يكون حراً . تلك هى الدلالة التى يستخلصها « أريك فروم » من قصة طرد آدم من الجنة وهى دلالة لها أهميتها الخاصة بالنسبة الى موضوعنا . وليس يعنينا هنا أن هذا الفعل الحر ، الذى اختار به آدم لنفسه طريق المعرفة ، قد أدى الى طرده من الجنة . فمن المعترف به أن طريق المعرفة شاق ، محفوف بالمخاطر والآلام ، وأن المسؤولية التى يحملها على اكتافه من يريد الوصول الى علم بالاشياء مسئولية ثقيلة فادحة ، وبذلك يكون الانسان قد اختار عذابه - أى خرج من الجنة - فى نفس الوقت الذى اختار فيه لنفسه ، بحرية ، طريق المعرفة . ولكن المهم فى الأمر أن أول فعل حر للانسان كان فعلاً غاية العلم ، وأن هذا الفعل كان يشكل تحدياً لله ، وعصياناً له ، أى أن الانسان كان يعلم أنه بسلوكه هذا الطريق كان يريد - بمعنى معين - أن يشارك الله فى إحاطته بالاشياء علماً .

على أن القصة الدينية التى تتحدث عن الفعل الحر الأول للانسان لم تكن هي الموضع الوحيد الذى ربطت فيه العقائد الدينية بين الحرية وبين العلم - بمعنى المعرفة - بل أن فكرة الثواب والعقاب ، وهى فكرة مشتركة بين العقائد السماوية جميعاً ، كانت تفترض مقدماً وجود حرية اختيار لدى الانسان بين الخير والشر . وهذه الحرية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة : إذ أن الله

(1) Fromm Erich : The Fear of Freedom (Routledge Paperbacks, 1960) pp. 27, 28.

العلم والحرية الشخصية

أعطى الانسان معرفه بالخير والشر ، ووهبنا ارادة ، وترك لنا حرية التصرف ، لكي يصدر حكمه علينا فيما بعد . ولولا هذه الحرية ، وتلك المعرفة ، لكانت المسئولية أمام الله مستحيلة ، ولما كان هناك معنى للعقاب والسواب . وهكذا يبدو أن فكرة الحرية ترتبط بالعلم هنا ارتباطاً مزدوجاً : فحرية الانسان ، ومسئوليته أمام الله ، تفترض معرفته الكامله بما هو خير وما هو شر ، واختياره أحدهما اختياراً واعياً مقصوداً . ومن جهة أخرى فإن العلم الالهي بنوايا الناس ، وبأفعالهم الظاهرة والباطنة ، هو الذي يضمن عدالة الثواب والعقاب في العالم الآخر . وعلى ذلك فإن حرية الارادة ترتبط بالعلم الالهي والعلم الانساني معاً ، وبدونهما لا تبلغ نتائجها الكاملة .

وربما كانت المذاهب الدينية التي تنكر الحرية ، وتؤكد القدرية ، تبدو متعارضة مع مبدأ الارتباط بين الحرية والعلم . ذلك لأنها تعنى أن كل ما يحدث في حياة الانسان إنما هو قدر مكتوب مقدماً ، وأن طريقة فعلنا لن تؤثر على الاطلاق في المجرى الذي تسير فيه الحوادث ، وأن الله قد حدد منذ البداية المسار الكامل لحياة كل انسان ، بحيث لا تكون حرية الانسان في التصرف الا وهماً كبيراً ، وبالمثل فإن معرفة الانسان لن تقدم ولن تؤخر ، لأن أقصى ما يستطيع عقل الانسان أن يفعله هو أن يمثل لحكم القدر . ومع ذلك فليس من الصعب أن يدرك المرء في هذا المذهب القدرى تأكيداً - عن طريق السلب - للارتباط بين الحرية والعلم . ذلك لأن انتفاء تأثير المعرفة مرتبط في هذا المذهب بانعدام الحرية ، أى أن الانسان حين لم يعد حراً لم يبق لمعرفته أى أثر في مصيره . أما اذا نظرنا الى هذا المذهب من زاوية المسلك الالهي ، فسوف نجد أن الله فيه هو الكائن الحر الوحيد ، فإذا ما بحثنا عن السبب الذي يدعونا الى نسبة هذه الحرية الى الله في المذاهب القدرية ، لوجدنا أنه هو العلم : فبفضل العلم الالهي ، الذي يحيط بكل شيء ، ويدرك المجرى الكامل للحوادث المقبلة ، يكون الله وحده هو الحر . وبعبارة أخرى فإن مذهب القدرية ينطوي ، بصورة ضمنية غير مصرح بها ، على تعريف للكائن الحر بأنه هو ذلك الذي يحيط علمه بمجرى الحوادث وبأسباب حدوثها ، ويرى أن هذا التعريف يستحيل انطباقه على الانسان ، ولا ينطبق الا على الله . وهكذا تبدو فكرة القدرية منطوية ضمناً على تأكيد للربط بين العلم والحرية .

فاذا ما تركنا المجال الدينى جانباً ، وانتقلنا الى التاريخ الفكرى الديوى ، لم يكن من الصعب أن ندرك وجود ارتباط مماثل بين الحرية والعلم في عصور الفكر المختلفة . وحسبنا أن نضرب لذلك أمثلة قليلة ، إذ أننا سنناقش هذا الموضوع فيما بعد بمزيد من التفصيل ، من حيث هو مشكلة فكرية ، أما الآن فإن هدفنا لا يعدو أن يكون تقديم عرض تاريخي سريع للروابط بين العلم والحرية .

في العصر اليونانى الكلاسيكى اتخذ مفهوم الحرية الشخصية في بداية الأمر معنى خارجياً لم يكن من الصعب أن يكون فيه مرتبطاً بمفهوم العلم . فالشخص الحر ، عند اليونانيين كان هو المواطن الذي يتمتع بمركز اجتماعي معين ، يؤهله لأن يتصف بصفات خاصة ، كالحكمة والكرم والشجاعة ، والأمر الذي يتيح للحر اكتساب هذه الصفات ، هو أن العبيد يعفونه من أعباء الأعمال الاقتصادية المرهقة ، بحيث يستطيع التفرغ لرعاية جسمه وعقله ، والتمتع بثمار المعرفة فالحرية إذن كانت في الأصل صفة قانونية يكتسبها المرء بحكم وضعه في المجتمع ، ولكن هذه الصفة القانونية كانت تؤدي بصاحبها الى اكتساب القدرة على ممارسة أرقى أنواع المعارف العلمية التي عرفها العصر اليونانى ، وهى العلم الرياضى ، والفلسفة بوجه خاص . ولم يكن من العسير على كثير من مؤرخي الفكر الفلسفى أن يثبتوا أن التفوق الكبير الذي أحرزه اليونانيون في الرياضة والفلسفة كان يرجع جزئياً على الأقل ، الى انتشار نظام الرق ، الذى أتاح للمفكرين من الوقت ومن الراحة الجسمية والذهنية ما مكثهم من التفرغ لتلك المهام العقلية الرفيعة . وبعبارة أخرى فإن العلم

الذي ورثته البشرية عن اليونانيين كان مرتبطاً الى حد بعيد بذلك النوع الخاص من الحرية ، الذي كان سائداً بينهم ، أعنى حرية المواطن ، في مقابل العبودية التي يضيع فيها العلم والحكمة مع ضياع الحرية .

وقد طرأ فيما بعد نوع من التعديل على معنى الحرية عند اليونانيين ، فانتقل هذا المعنى الى داخل النفس الانسانية بعد أن كان مجرد تعبير عن وضع قانوني معين ، وأصبحت الحرية هي التخلص من عبودية الانفعالات ومن سيطرته الظروف الخارجية . وكان وجه الاختلاف بين هذا المعنى الجديد وبين المعنى القديم هو أن العبد ذاته يمكن أن يكون حراً بالمعنى الجديد ، وذلك اذا استطاع أن يقهر انفعالاته ويمتنع عن الانسياق وراء أهوائه ، واذا أمكنه أن يتحكم في الظروف الخارجية مهما كانت معاكسة أو مؤلمة . ولكن ، على الرغم من هذا التغير الهام الذي طرأ على معنى الحرية ، فقد ظلت في الحالة الثانية بدورها مرتبطة بالعلم : إذ أن المعرفة ، وفهم الضرورة السائدة في الكون ، هي التي تتيح للمرء أن يقهر انفعالاته ويعلو عليها ، وينظر الى كل ما يمر به من حالات نفسية طارئة في ضوء الضرورة الكونية الشاملة ، وبذلك يكون الحكيم أو العارف - فيما رأى الرواقيون ، الذين أنتشر بينهم هذا اللون من التفكير - هو وحده الحر .

على أن هذه الحرية ، كما هو واضح ، لا يمكن أن تتحقق الا لفئة محدودة من الناس ، وهي بحكم تعريفها ذاته حرية ضيقة النطاق ، لا تتوافر الا لمن كان لديهم من الوسائل ما يعينهم على التفرغ للعلم واكتساب المعرفة ، أو من ضبط النفس ما يتيح لهم التحرر من الانفعالات . وهكذا كان مفهوم الحرية عند اليونانيين مقتصرأ بطبيعته على فئة قليلة ، وكان « هيجل » على حق حين تحدث عن مراحل ثلاث لفكرة الحرية على مرّ التاريخ البشري : حرية الفرد الواحد في عهود الطفيلان القديمة ، وحرية الأقلية في العصر اليوناني المرتكز على نظام الرق ، وحرية المجموع في العصر الحديث .

ولكن من المعروف أن « هيجل » حين تحدث عن العصر الحديث ، كان يعنى الامة الألمانية على وجه التخصيص ، وكان يتصور - على نحو لا يخلو من الصوفية الفاضلة - أن هذه الامة هي وحدها التي تحقق فيها حلم الحرية الشاملة بين مجموع الناس . وبطبيعة الحال لم يكن لراى « هيجل » هذا أي أساس من الدراسة الاجتماعية الفعلية ، ولم يكن مبنياً على فهم للواقع الذي كانت تعيش فيه الامة الألمانية في عصره ، والذي كان أبعد ما يكون عن الحرية الشاملة . بل انه ليتمكن القول أن الحرية الشاملة ما زالت هدفاً بعيداً عن التحقيق في جميع أرجاء عالمنا المعاصر . فهل يعني ذلك أن عبارة هيجل السابقة بعيدة كل البعد عن الصواب في شطرها الأخير الذي يتحدث فيه عن شمول الحرية في العصر الحديث؟

الواقع أن هذه العبارة يمكن أن نصدق اذا استبعدنا منها أية اشارة الى الامة الألمانية بالذات ، وطبقناها على العصر الحديث بأكمله ، واذا لم نأخذها على أنها تعبير عن أمر واقع ، بل نظرنا اليها على أنها مثل أعلى يسمى العصر الحديث الى تحقيقه . ذلك لأن العصر الحديث ، وإن لم يكن قد حقق الحرية الشاملة ، يتخذ من حرية المجموع هذه هدفاً لكل ما يبذله في هذا السبيل من جهود . وهو في ذلك يختلف اختلافاً جذرياً عن العصر الكلاسيكي الذي لم يكن يتصور الا نوعاً من الحرية يستحيل أن نكتسبه الا فئة قليلة من البشر . صحيح أن الانسان في العصر الحديث بعيد كل البعد عن تلك الحرية التي يحلم بها ، وأن هناك مجتمعات كاملة تعيش في ظل نظم لا تسمح ، من حيث المبدأ ، بتحقيق الحرية للجميع . ومع ذلك فإن الهدف المعلن عنه ، حتى

العلم والحرية الشخصية

في هذا النوع الأخير من المجتمعات ، هو حرية المجموع ، وهو هدف لم يكن من الممكن أن ينادى به أحد في العصور القديمة . فما سبب هذا التغير الجذري في نظرتنا الى الحرية ؟ وما هي الظروف التي ساعدت على اتخاذ الحرية الشاملة شعاراً لا تجرؤ على انكاره حتى تلك النظم التي لا تتلاءم بطبيعتها الا مع نوع محدود من الحرية . او مع نوع شامل من الاستبداد ؟

من المعروف تاريخياً ، أن انتشار المنزل الأعلى للحرية الشاملة كان مرتبطاً ببداية عصر التصنيع واستغلال الإنسان للطبيعة على أساس الفهم الصحيح لقوانينها . ومن المعروف أن عصر التصنيع لم يكن من الممكن أن يبدأ الا بعد أن مهدت له الطريق كتوف العلم الحديث منذ القرن السابع عشر ، وربما قبل ذلك . وهنا يظهر الارتباط واضحاً بين النهضة العلمية الحديثة وبين توسيع نطاق فكرة الحرية . فالعلم الحديث اذا كان قد أدى ، من الوجهة السلبية ، الى تحرير الانسان من الجهل وتحقيق سيطرته التدريجية على الطبيعة ، فانه أدى ، من الوجهة الإيجابية ، الى نشر أفكار عن الحرية يمكن أن يقتنع بها ، ويحارب من أجلها ، ملايين الناس .

ولقد أنبأ العصر الحديث ، على نحو لا بدع مجالاً لأي شك ، أن العلاقة بين العلم والحرية الشخصية علاقة طردية ، وأن التقدم في أحدهما يعني تقدماً في الآخر . فمنذ بداية عصر النهضة كان ظهور البوادر الأولى للمنهج العلمي الحديث يعني بحراً من سلطة الكنيسة التي فرضت أقسى القيود على انسان العصور الوسطى . ولم تكن الكسوف الفلكية الحاسمة التي توصل اليها كبرنيكوس وكبلر وجاليليو تعني بداية عصر جديد في تاريخ العلم فحسب ، بل كانت تعني أيضاً تحرير الانسان من خرافة الاعتقاد بأن الأرض التي يعيش عليها هي مركز الكون ، وبأن كل شيء في العالم مسخر لخدمته ، وبأن الكون يدور من حوله بينما هو ثابت مستقر . وكانت تلك ضربة قاضية الى النظرة الغائية التي سيطرت على تفكير الفلاسفة والعلماء أمداً طويلاً ، كما كانت بداية النظرة الموضوعية الى العالم ، التي يكتسب فيها الانسان حريته بعمله وكفاحه وسعيه الى اخضاع كل شيء لما يضعه هو ذاته من النظم والقوانين ، ولا يظن فيها أن هذه الحرية قد منحت له من السماء لمجرد كونه انساناً ، أو أن غاياته وقيمه الانسانية مطبوعة أصلاً على نظام الكون . وكان التقدم المطرد الذي أحرزه العلم التطبيقي ، ممثلاً في التكنولوجيا ، مرتبطاً أوثق الارتباط بالكفاح من أجل نشر الحرية على أوسع نطاق . وحسبنا أن نصرب مثلاً واحداً على ذلك : فحركة المطالبة بتعديل قوانين الانتخاب البريطانية ، وهي الحركة التي أحرزت أول نجاح حاسم لها في قانون الإصلاح النيابي عام ١٨٣٢ ، لم يكن من الممكن تصورها قبل الثورة الصناعية التي كانت في ذاتها أوضح تعبير عن تقدم العلم والتكنولوجيا في العصر الحديث .

وكانت لهذا الارتباط بين المطالبة بالحرية الديمقراطية وبين تقدم العلم دلالة العميقة . ذلك لأن الحرية والعلم ، في أعلى صورهما ، ديمقراطيان . فالحرية لا تكتمل الا اذا أصبحت حرية للانسان من حيث هو انسان ، لا حرية فرد واحد ، أو طبقة واحدة في المجتمع . بل أن الحرية المحدودة انما نحمل في داخلها بذور القضاء على كل حرية . ومثل هذا يقال عن العلم ، الذي لا يبلغ أوج اكتماله الا حين يصبح عاماً ، ولم يعد احتكاراً لفئة نكر تماره على الآخرين . ومعنى ذلك أن كلا من العلم والحرية لا ينقص كلما ازداد عدد المشاركين ، بل أن اتساع نطاق المشاركة فيهما يزيد من نصيب المجموع ، ومن نصيب كل فرد ، منهما معا . وهنا نجد أن الحرية تتأثر بالعلم ، ليس فقط من حيث أن تعميق العلم ، نوعياً وكيفياً ، يساعد على تحقيق المزيد من الحرية ، بل أيضاً لأن توسيع القاعدة التي يتركز عليها العلم ، من الناحية الكمية الخالصة ، يعني مزيداً من انتشار الحرية وتعميمها . ولا شك في أن هذا هو أبلغ الدروس التي نكتسبها من تطور مفهوم العلم والحرية الشخصية في تاريخ عصرنا الحديث .

تحليل نظري للصلة بين العلم والحرية

إذا كان العرض التاريخي السابق قد أكد وجود علاقة طردية ونيقة بين العلم والحرية في عصور التاريخ الرئيسية ، فإن المناقشة النظرية التحليلية لا تنتهي دائماً الى هذه النتيجة : فقد ظهرت آراء متعددة في هذا الموضوع ، وصل بعضها الى حد التناقض التام مع النتيجة السابقة ، وكان ذلك أمراً طبيعياً من وجهة النظر الفلسفية ، إذ أن المناقشة الفلسفية النظرية للمشكلات تعمل - كما هو معروف - على استطلاع مختلف جوانبها . ومن هنا فإن هذه المناقشة ، وإن لم تكن تنتهي في كثير من الأحيان الى نتائج نهائية ، فإنها تساعد دائماً على استكشاف كافة الأبعاد الظاهرة والخفية للمشكلة موضوع البحث ، وتقدم مدخلاً لا غناء عنه لكل دراسة عملية لهذه المشكلة . ومن هنا كان لزاماً علينا أن نعرض لأهم الآراء التي قيلت ، من وجهة النظر الفلسفية ، في العلاقة بين العلم والحرية ، لكي نتيبين مدى اتفاق التحليل الفلسفي مع الواقع التاريخي أو اختلافه عنه .

١ - حياد العلم ازاء الحرية :

أول رأي يصادفنا في موضوع العلاقة بين العلم والحرية هو ذلك الرأي الذي يستبعد أصلاً وجود هذه العلاقة . فالعلم في نظر الكثيرين يلتزم الحياد التام ازاء القيم البشرية كلها ، وضمنها الحرية . وليس معنى ذلك ، عند أصحاب هذا الرأي ، أن العلم لا يكثرث بهذه القيم ، أو أنه يرفضها ، أو يأبى أن يعمل لخدمتها ، بل أن كل ما يعنيه هو أن العلم لا يتدخل في مجال القيم ، ويترك لأنواع أخرى من النشاط الروحي والعقلي للإنسان مهمة بحث القيم والعمل على إعلانها . والواقع أن اتجاه العلم الحديث كله ، منذ أيام ديكارت ، يوحى بهذا الرأي : إذ أن التفسير الآلي للطبيعة وللكون قد أخذ يزداد قوة ، وأصبح العلم يقف على الطرف المقابل للقيم البشرية ، ويؤكد استقلاله التام عنها . وأصبحت الروح الموضوعية ذاتها - وهي شرط لا غناء عنه للعلم - تعنى ترك القيم والمشاعر والأمانى البشرية جانباً . وصار المثل الأعلى للمعرفة العلمية هو العلم الرياضي ، الذي أخذ يفز على الدوام ميداناً بعد الآخر من ميادين المعرفة ، حتى أصبح له اليوم دور أساسي في العلوم الانسانية ذاتها . والعلم الرياضي محايد بطبيعته ، بل هو النموذج الأكبر للحياد الموضوعي التام ازاء كل القيم .

وكانت قمة هذا الاتجاه الى تأكيد حياد العلم هي المذهب الوضعي ، الذي جعل للعلم وللقيم ميدانين مستقلين بينهما هوة لا تعبر ، وأكد أن القيم ، من حيث هي تعبير عن أمانٍ ورغبات انسانية ، لا شأن لها بعملية وصف الامور الواقعة ، التي يأخذها العلم على عاتقه . وهذا الحكم العام ، حين يطبق على المشكلة التي نحن بصدددها ، يعني أن العلم محايد ازاء الحرية ، فهو لا يقف في وجهها ، ولكنه لا يستطيع أن يعمل شيئاً من أجل تحقيقها ، لأن الحرية تنتمي الى ميدان خارج عن نطاق اهتمام العلم : أعني الى ميدان القيم المعيارية normative values ، على حين أن مهمة العلم تقريرية ووصفية descriptive فحسب .

وعلى الرغم من أننا لا نود أن ندخل الآن في معركة نقدية مع الرأي القائل بحياد العلم ازاء الحرية لأن المناقشة التالية تتضمن في ذاتها نقداً ضمنياً كافياً لهذا الرأي ، فإننا نستطيع أن نلاحظ ، منذ الآن ، أن هذا الرأي ، حتى لو صح ، لكان أقصى ما يعنيه هو أن البحث العلمي في ذاته لا صلة له بالسعي من أجل الحرية ، ولكن العلم يمكن أن ينظر اليه ، لا من حيث طبيعته الباطنة فحسب ، بل من حيث نتائجه أيضاً . ومن المؤكد أن نتائج العلم وتطبيقاته يمكن أن تكون ذات

العلم والحرية الشخصية

مساس مباشر بمتسكة الحرية ، أيا كان فهمنا لهذا اللفظ الأخير . فالخطأ الذي وقع فيه الرأي العائل بحيااء العلم هو أنه نظر الى العلم بطريقا انعزالية ، بحيث لم يضع في اعتباره سوى عملية البحث العلمى والممارسة العلمية فحسب ، على حين أنه لو كان قد تأمل العلم في سياقه الأوسع ، أعنى من حيث أصوله وتطبيقاته الاجتماعية ، لانتهى الى رأي مخالف تماما ، يظهر فيه التأثير المتبادل بين العلم والحرية بوضوح .

٢ - نقيضة العلم والحرية :

لعل التصوير الاصدق للعلاقة بين العلم والحرية ، اذا ما نظر اليها من زاوية فلسفية ، هو أنها تمثل « نقيضة antinomy » ، أعنى أن هذه العلاقة مزدوجة على نحو ينطوى على تناقض .

هذه النقيضة يظهر أحد طرفيها بوضوح قاطع في فلسفة اسبينوزا ، وذلك في قوله : « ان الناس يخطئون اذ يظنون أنفسهم احرارا ، وهو ظن لا يرتكز الا على أن لديهم وعياً بأفعالهم ، على حين أنهم يجهلون الأسباب التى تحكمت في هذه الافعال . وأذن فقوام فكرتهم عن الحرية هو أنهم لا يعرفون أي سبب لأفعالهم . ذلك لأنهم حين يقولون : ان الافعال الانسانية تتوقف على الإرادة ، فهم انما يفوهون بالفاظ ليست لديهم أية فكرة عنها . والواقع أن الكل يجهلون ما هى الإرادة ، وكيف يمكنها تحريك الجسم .. » (٢) .

أما الطرف الآخر فنستطيع أن نجد تعبيراً واضحاً عنه لدى باحث كان في واقع الأمر متأثراً في تفكيره باسبينوزا الى حد غير قليل ، هو « ستوارت هامشير » ، وذلك حين قال : « بقدر درجة وعيى الذاتى بفعلى ، وبقدر معرفتى الواضحة بما أقوم به ، أصبح حراً ، بمعنى أن أفعالى تطابق نواياى » (٣) .

فالنقيضة تتمثل في أن الشعور بالحرية - وهو شعور باطل في رأي اسبينوزا - كان عنده مرتبطاً بالجهل بالأسباب ، أما عند هامشير فان هذا الشعور ناتج عن المعرفة الواضحة . فكيف اذن يكون الجهل مرتبطاً بالحرية من جهة ، وتكون المعرفة مرتبطة بها من جهة أخرى ؟ هل الجهل هو الذى يوهمنا بأننا احرار ، بحيث اننا لو اكتسبنا معرفة لما عدنا نشعر بالحرية ، أم أن هذه المعرفة هي وسيلتنا الى اكتساب الحرية ؟

الحق أن هذه النقيضة ، وإن بدت حادة قاطعة ، ليست بالخطورة التى تبدو عليها لأول وهلة . ذلك لأن اسبينوزا نفسه ، مع تأكيد أن الشعور بالحرية يرجع الى الجهل بالأسباب ، قد عاد وأكد أن حرية كل كائن انما تكون في معرفته بالضرورة الباطنة المتحركة فيه . وبعبارة أخرى فان الحرية تكون في نظره وهماً اذا ما فهمت بمعنى « الفعل الذى لا سبب له » ، لأن كل فعل لا بد - قطعاً - أن يكون له سبب ، وإن كنا نجهل أسباب أفعالنا في معظم الأحيان . أما اذا ما فهمت الحرية بمعنى ادراك الضرورة الباطنة المتحركة في الظواهر ، فعندئذ يكون المرء حراً كلما عرف تلك الأسباب العميقة الداخلية المنبعثة من طبيعته الخاصة ، والتى تدفعه الى أفعال

معينة ، ويكون مرغماً أو مقهوراً إذا كان سلوكه منبثقاً عن عوامل خارجية لا تنتمي الى طبيعته الباطنة . واذن فهناك حرية وهمية ، ترتبط بالجهل ، وهناك حرية حقيقية ، ترتبط بفهم الضرورة الباطنة ، اي بالعلم . وهناك أيضاً حرية اختيار عشوائية ، ليس لها من مصدر سوى عدم معرفتنا بالاسباب ، وفي مقابلها الحرية التي يجلبها السير وفقاً للعقل ، والتي ترتبط بالضرورة (لا بالتهور) أوتق الارتباط .

ولكن ، على الرغم من أن من الممكن تجاوز هذه النقيضة بالتفرقة بين الحرية العشوائية والحرية الناتجة عن فهم الضرورة الباطنة والتصرف وفقاً لها ، فما زال من الصحيح أن العلاقة بين الحرية والعلم نطوى ، من الوجهة الفلسفية ، على اشكال حقيقي . ذلك لأن العلم كلما ازداد تقدماً ، أتاح لنا أن نكتشف أسباباً ضرورية لكثير من الأفعال التي كنا نظنها « حرة » أي منبثقة عن ارادتنا وحدها ، وكلما اتسع نطاق العلم ، تضاعف نطاق ما يسمى بالأفعال الحرة ، بهذا المعنى . فالعلم في هذه الحالة يلغى الحرية . ولكن العلم ، من جهة أخرى ، يعمل على تحرير الانسان ، لأنه كلما تقدم أتاح له مزيداً من القدرة على التحكم في الظواهر ، والسيطرة عليها . وهكذا يمكن القول ، في آن واحد ، ان العلم هو الذي يقضي على الحرية ، وهو الذي يجعلها ممكنة .

كيف يمكن التخلص من هذا التناقض ؟

لا بد لنا ، اذا شئنا أن نصل الى حل لهذا الاشكال ، من أن نعرض لكل من طرفيه بمزيد من التفصيل .

٣ - التعارض بين العلم والحرية :

عبر الفيلسوف الألماني « كانت » عن التعارض بين العلم والحرية أوضح تعبير حين أكد أن العقل عندما يبحث في موضوعات العالم يخضع للضرورة ، وحين يتجاوز هذه الموضوعات الى المجال الانساني العملي يصبح حراً . فالعالم الطبيعي ، بكل جوانبه ، خاضع لمبدأ السببية والحتمية الدقيقة ، ومن هنا لم يكن تمة مجال للحرية في أي علم من العلوم التي تبحث الطبيعة ، بل ان وجهة النظر الطبيعية ذاتها ، في بحث الامور ، تتعارض من حيث المبدأ مع فكرة الحرية . أما حين نخوض مجال الأخلاق والقيم الانسانية ، فلا يمكن أن نقف في وجهنا تلك القيود التي تلزمنا بها وجهة النظر الطبيعية ، إذ أن الروح الانسانية تمتاز بالحرية المطلقة ، والارادة قادرة على الاستقلال عن كل شروط العالم الطبيعي ، وعلى أن تنزع لنفسها من القواعد ما يتفق مع حكم العقل وحده دون خضوع لأي قيد خارجي .

هذه التفرقة بين العالم الطبيعي الخاضع للضرورة ، والذي تبحثه العلوم المختلفة ، وبين العالم المعنوي أو الأخلاقي الذي ينفرد به الانسان ، والذي يتميز بالحرية المطلقة ، تعبر عن فكرة ظلت تتردد فيما بعد على أنحاء شتى بين مفكرين كانوا يؤمنون بأن العلم ، الذي يتسم مساره بالضرورة ، يتعارض أساساً مع الحرية ، وبأن المجال الانساني يكون حراً حين لا يصبح موضوعاً لأبحاث علمية تسودها وجهة النظر الطبيعية . ومن هنا فإن الكثيرين نظروا الى العلوم الانسانية التي تطبق مناهج قريبة الشبه بمناهج العلوم الطبيعية على أنها متعارضة بطبيعتها مع فكرة الحرية . فالقول بإمكان ايجاد تفسير مبني على فكرة الحتمية ، لأفعالنا الذهنية والنفسية ، يبدو متعارضاً مع حرية العقل الانساني ، اذ يكشف عن وجود مسار محدد لهذا الفعل لا يمكنه أن يحدد عنه . وحين يصبح الانسان جزءاً من الطبيعة ، خاضعاً لقوانين مشابهة لتلك التي تخضع لها الحوادث الطبيعية ، أي حين يتحقق الهدف الذي يرمى إليه . كل علم يبحث الانسان مستخدماً - مناهج

العلم والحرية الشخصية

العلوم الطبيعية ، فعندئذ يكون الانسان - تبعا لوجهة النظر هذه - قد فقد حريته واستقلاله بفقدانه الطابع المميز له . ذلك لان مشكلة الحرية لا تثار الا منذ اللحظة التي يعد فيها الانسان مقابلاً للطبيعة ومستقلاً عن قوانينها . ولذلك كانت هذه المشكلة تزداد حدة كلما ازداد العلم تقدماً .

ففى العصر الحديث أصبحت الصورة التي يرسمها العلم للكون تتصف بالالية ، ولا تترك مجالاً لفهم الانسان ورغباته . أصبح العالم موحثاً ، غير مكثر ، يسير في طريقه المرسوم بدفة وانضباط لا مكان فيهما لمشاعر الانسان . وعلى حين ان العصور الوسطى كانت ترسم للعالم صورة متعاطفة مع الانسان ، فتجعله محتشداً باللائكة والأرواح والقوى الغيبية ، وتعطيه مساراً متجهاً الى تحقيق غايات انسانية ، وتطبع القيم الانسانية على الكون في مجموعه وفي كل جزء من أجزائه ، فان العصر الحديث أوجد انفصلاً قاطعاً بين عالم الطبيعة وعالم الانسان ، وقضى على التداخل القديم بين هذين المجالين . وكان من نتيجة ذلك أن ازدادت رغبة الانسان في البحث عن مكان لحيته في هذا الكون الأصم ، وأصبح الاهتمام بمشكلة الحرية عاماً بين الفلاسفة ، لأن التعارض أصبح واضحاً وقاطعاً بين الشعور الانساني بالحرية وبين الضرورة الكونية التي تبدو غير متجاوبة مع هذا الشعور ، وبعبارة أخرى ، فعندما بدا للانسان أن صورة الكون الجديدة ، كما رسمها العلم الحديث ، تهدد حريته ، أصبحت مشكلة الحرية ، لأول مرة ، مشكلة أصيلة .

ان المعرفة الدقيقة بكل تفاصيل الحياه والكون ، وهي المعرفة التي يستهدفها العلم الحديث ويستخدم مناهجه الدائمة التطور من أجل بلوغها ، تبدو في نظر الكثيرين متعارضة مع حرية الانسان . فالوصول الى معرفة ساملة بالطبيعة وبالحياة ، معناه أن كل شيء قد أصبح واضحاً محدد المعالم ، بحيث لا يعود هناك الاطريق واحد محدد بدوره لبلوغ الخير الانساني . عندئذ لا يكون هناك معنى لترك الحرية للناس بحيث يسلك كل منهم وفقاً للقاعدة التي يملئها عليه عقله ، بل يكون الأقرب الى المعقول هو إلزام كل شخص بمراعاة الشروط الضرورية لتحقيق الخير ، وهي شروط وحيدة لا بديل لها . ومما يبرر هذا الإلزام أن خروج المرء عنه يعني إلحاق الضرر بنفسه وبالأخرين . وهذا يعني أن العلم الشامل ، على المستوى الانساني ، لا يترك مجالاً لحرية التصرف ، أو للسلوك غير الملتزم باتجاه واحد محدد مقدماً .

هذه المشكلة ، التي أثارها تقدم العلم الحديث ، تناظر مشكلة أخرى سبق أن أثارها اللاهوت عن العلم الشامل على المستوى الالهي . فقد بدا للبعض أن شمول العلم الالهي واحاطته بكل شيء يتعارض مع مسئولية الانسان عن أفعاله ، ومن ثم فهو يتعارض مع فكرة الثواب والعقاب . فكيف يعاقب الله انساناً وقد كان بعلمه الشامل يعرف مقدماً أنه سيرتكب الشر ؟ ان الخالق يعرف منذ البداية ما سيحدث لما خلقه ، أى ان فعل الخلق يستتبع علماً شاملاً ، فكيف يكون المخلوق بعد ذلك مسئولاً أمام من خلقه ، ومن أحاطه علمه منذ البداية بكل تفاصيل سلوكه في المستقبل ؟ لقد لخصت الفيلسوفة « سوزان ستيننج » وجهة النظر هذه حين أكدت وجود تناقض شديد بين فكرة الله بوصفه خالقاً وفكرة الله بوصفه قاضياً (٤) . فكيف يكون خالق الشيء حكماً عليه ؟ كيف يشكله على نحو معين ، ويعلم مقدماً ما سترتب على هذه الطريقة الخاصة في التشكيل ، ثم يحاسبه على تصرفاته المترتبة على طريقة تشكيله له ؟ هذا الاعتراض الخطير هو الذي دفع اللاهوتيين الى أن يبتدعوا فكرة « حرية استواء الاطراف *liberté d'indifférence* » ،

(4) Stebbing L. Susan : *Philosophy and the Physicists*. Dover Paperbacks 1958, pp. 247-249 .

بوصفها تلك الحرية التي منحت للانسان بحيث يكون امامه في كل حالة طريقان يستطيع الاختيار بينهما. فالله قد شاء أن يمنح الانسان القدرة على أن يحدد لنفسه المسلك الذي يختاره بين مسالك متعددة ممكنة ، حتى يكون للثواب والعقاب ، والمسئولية أمام الله ، معنى .

ولا جدال في أن هذا الحل يؤدي الى تحقيق قدر من الحرية للانسان ، ولكن على حساب شمول العلم الالهي : إذ أن اتاحة إمكانات متعددة أمام السلوك الانساني لن يكون أمراً يستتبع مسئولية أمام الله الا اذا كان اختيار الانسان لواحد من هذه الممكّنات أمراً خارجاً عن نطاق العلم الالهي الشامل ، والا عدنا مرة أخرى الى التعارض بين العلم الالهي الشامل والمسئولية أمام الله . وهكذا يكون في هذا الحل ذاته تأكيداً للتعارض بين شمول العلم الالهي وبين الحرية الانسانية ، بحيث لا يمكن تأكيد هذه الحرية الا بتضييق نسبي لنطاق العلم الالهي .

ولعل هذه النقاط كلها كفيلة بإيضاح وجهة النظر التي تؤكد وجود تعارض أساسي بين العلم والحرية ، وتذهب الى أن ازدياد احكام البناء العلمي يؤدي حتماً الى تضييق نطاق الحرية ، والى أن الحرية لا تزدهر بحق الا في ظل مذهب يرخي من قبضة الحتمية العلمية على العالم ، ويترك مجالاً للاختيار بين إمكانات متعددة تستوي في أهميتها ، ولا يتحتم علينا تفضيل أحدها دون الآخرين . أي أن الحرية ، في نظر أصحاب هذا الرأي ، لا تقوم لها قائمة الا بقدر ما يتخلى العلم عن فكرة الضرورة ويستعيز عنها بفكرة العرضية ، أو بقدر ما ينأز عن الحتمية لكي يؤكد أن مسار الحوادث غير محتوم ، وغير متحدد أو متعين منذ البداية .

٤ - التوفيق بين العلم والحرية :

لم يقتنع مفكرون كثيرون بوجهة النظر السابقة ، التي تؤكد وجود تعارض أساسي بين العلم والحرية ، وكان عدم اقتناعهم هذا راجعاً الى ما تشهد به التجربة ذاتها ، من أن تحرر الانسان موابك لتقدمه في العلم ، على حين أن الجهل مظهر من أوضاع مظاهر عبودية الانسان . وابتداء من هذه المقدمة التي لا تحتاج الى برهان ، لأنها مستمدة من تجربة المجتمعات الانسانية ذاتها خلال تاريخها الطويل ، أخذ هؤلاء المفكرون بعيدون النظر في المقدمات التي ارتكز عليها أنصار الرأي السابق ، لكي يهتدوا الى أوجه الخطأ والنقص فيها ، ولم يكن من العسير عليهم أن يهتدوا الى الأساس النظري الكفيل بتأييد الارتباط الوثيق الذي تشهد به التجربة بين تقدم العلم وزيادة حرية الانسان .

ولقد كان لازماً على هؤلاء المفكرين أن يحاربوا ، منذ البداية ، وجهة النظر التي تفصل بين العلم والحرية ، بحجة أن العلم متعلق بمجال المعرفة ، على حين أن الحرية تتعلق بمجال الفعل والسلوك والإرادة . ذلك لأن تأكيد هذا الانفصال يعني ، في نهاية الامر ، استحالة قيام أية علاقة بين العلم والحرية ، ما دام لكل منهما مجاله الخاص . فالعلم يبحث في الأمور النظرية ، ويستهدف بلوغ الحقيقة لذاتها ، على حين أن الحرية مفهوم عملي في أساسه ، يحققه السلوك البشري ، ولا يتأثر بالحقيقة النظرية في قليل أو كثير .

هذا الرأي ينكر التداخل الوثيق بين الجانب النظري والعملي في حياة الانسان ، ويتصور العلم عاكفاً على الكشف النظري للحقائق دون أي اهتمام بالتطبيق ، ويبدو له أن قيمة الحقيقة تقطن - كما أراد لها أفلاطون - في عالم مثالي مفارق لعالمنا هذا ، لا شأن له بمشكلات العالم الأرضي أو بالتطبيقات العملية . ولسنا في حاجة الى جهد كبير لكي نثبت بطلان هذا الانفصال غير

العلم والحرية الشخصية

المشروع بين مجال النظر ومجال العمل أو التطبيق ، أد أن العلم ، في كل كشف نظري يبلغه ، يحرز انتصارات عملية مرتبطة بهذا الكشف أو تقارباً ، ولا يمكن فصلها عنه إلا تعسفاً .

ليس هناك ، إذن ، انفصال بين مجال الحرية والعلم ، أو بين ميدان السلوك العملي وميدان الحقيقة النظرية . فالعلم حين يسعى إلى كشف أسباب الظواهر – وهو سعي يبدو نظرياً خالصاً – يقدم إلينا في الوقت ذاته الوسائل التي تتيح لنا السيطرة على هذه الظواهر . وبالتالي إبيات حريتنا إزاء الضرورة الطبيعية . بل إن المبدأ العام الذي يرتكز عليه الجهد العلمي ، ولا يكون هذا الجهد مفهوماً بدونه ، وهو مبدأ الحتمية ، ووجود ارتباط منتظم بين الظواهر ، هو في ذاته عامل عظيم الأهمية في تحقيق الحرية الإيجابية للإنسان . فهذا المبدأ يعني أن كل جهد يبذله الإنسان يمكن أن يحقق النتائج المقصودة منه ، إذا كان هذا الجهد متجهاً في الاتجاه الصحيح ، وإننا لو غيرنا اتجاه جهدها لتغيرت النتائج المترتبة عليه . وهذا معناه أن مبدأ الحتمية ، الذي يبدو في ظاهره مبدأ نظرياً بحتاً ، يساعد على تحقيق الحرية بمعناها العملي الإيجابي ، أي من حيث هي بلوغ أهداف فعلية مطابقة لما نبذله في سلوكنا من جهد ، وسائرة في نفس الاتجاه الذي يسير فيه هذا السلوك . أمالو تخيلنا أن مبدأ الحتمية ليس هو المسيطر ، أي إذا تصورنا أن كل شيء في الكون لا يخضع لقوانين العلم الضرورية ، أما لأن هناك قدراً محتوماً يفرض على الطبيعة مسارها بقوة خارجية ، لا بقواها الباطنة الخاصة ، وأما لأن العرضية الشاملة هي التي تسود ، بحيث لا يتعين أن يؤدي نفس الأسباب إلى حدوث نفس النتائج – لو تخيلنا ذلك فسوف تغدو الحرية مسنحيلة ، إذ أن هدامعناه أن أي جهد نبذله لن يكون له أي أثر ، وأن كل شيء أما أن يحدث بطريقة مرسومة مقدماً بغض النظر تماماً عن الجهد الذي نبذله ، وأما أن يحدث بطريقة عشوائية لا تعبر عن ارتباط منتظم بين الظواهر . وفي كلتا الحالتين تختفي العلاقة السببية بين جهدها وبين النتائج التي نتوقعها منه ، أو التي نبذل هذا الجهد من أجل بلوغها .

وهكذا فإن فكرة العرضية الشاملة التي تستبعد كل حتمية ، والتي بدا لنا من قبل أنها هي التي تجعل الحرية ممكنة ، تقف حاجزاً منيعاً في وجه كل حرية إيجابية نستهدف فيها تحقيق نتائج معينة من أفعالنا . ومعنى ذلك أن سيادة العرضية لا تقل تعارضاً مع الحرية عن فكرة الجبرية المطلقة ، أو القدرية التي لا تترك مجالاً لأي تصرف فردي . وبالحتمية العلمية وحدها ، أعني بالمبدأ القائل بوجود ترابط منتظم قابل للفهم بين الظواهر ، يمكن للحرية أن تتحقق إيجابياً ، بحيث تترتب على الأفعال الإنسانية كل النتائج التي نتوقعها منها .

بهذا المعنى يزول كل تعارض بين العلم والحرية ، بل يصبح العلم أقوى أداة لتحقيق حرية الإنسان في مظهرها الإيجابي الفعال : أعني تلك الحرية التي تتجلى في سيطرة الإنسان على الطبيعة بمزيد من الأحكام ، وفي قدرته على فهم قوانينها واستغلالها لصالحه . وعلى الرغم من أن هذا الاتفاق بين العلم والحرية قد تأكد إلى أقصى حد بفضل كشف العلم الحديث ، فإن في وسعنا أن نجد لدى مذهب يوناني قديم ، هو المذهب الرواقي ، استباقاً لهذا الاتجاه : إذ أن الرواقيين كانوا يربطون بين فهم الإنسان للضرورة السائدة في الكون ، وبين تحرره من الانفعالات . فالإنسان ، في نظرهم ، يظل عبداً لانفعالاته مادام يستسلم لها ، وينظر إليها كما لو كانت قوة لها كيانه الخاص ، تطفئ على كل ما عداها من القوى المحيطة به . أما لو توصل إلى إدراك أن انفعالاته ليست إلا جزءاً ضئيلاً من القوانين الكلية للطبيعة ، وإلى أن الأسباب التي تؤدي إلى ظهور هذه الانفعالات ليست إلا حوادث ضرورية كان ينبغي أن تحدث ، ولا تستطيع انفعالاته ، مهما اشتدت ، أن تغير منها شيئاً ، فعندئذ يستطيع عقله أن يترفع عن الاستسلام

للانفعال ، وأن يوجه ارادته الى موقف من « الكبرياء » يتعالى على كل عوامل الضعف في النفس البشرية .

ولقد لاحظنا من قبل ، عند الكلام عن نقيضة العلم والحرية ، رأي اسبينوزا القائل ان حرية الانسان تتحقق اذا ما استطاع أن يفهم الضرورة الكامنة في الظواهر ، وأن يربط كل حادثة جزئية بالمجرى العام للحوادث الكونية . هذه القدرة على الفهم هي التي نحرر الانسان من عبودية الانفعالات ، ويقدر ادراك الانسان للضرورة الكونية يكون حراً . ولا جدال في أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين رأي اسبينوزا هذا وبين الرأي الرواقى ، حتى أن الكثيرين نظروا الى موقف اسبينوزا على أنه برديد لفكرة رواقية قديمة ، لم يأت فيه بجديد . على أننا نستطيع أن نلمح اختلافاً رئيسياً بين الموقفين : فالموقف الرواقى كان يقف عند حد النتيجة السلبية ، وهي التحرر من الانفعال ، ولم يكن يجعل للعقل من دور الادراك ههنا الضرورة الكونية فحسب . أما اسبينوزا فإنه يتجاوز هذا الموقف السلبي ، مع استيعابه له ، ويؤكد أن المعرفة والفهم في ذاتهما ، لا من حيث هما وسيلة للخلص من الانفعالات فحسب ، هما اللذان يحققان للانسان حريته بمعناها الصحيح . فادراك الضرورة عنده مرتبط بالحرية لمجرد كونه فهماً عاقلاً للقوانين الكونية ، وفي العمل العقلى الذى يربط فيه كل الظواهر بأسبابها يكون تحررنا ، وما التخلص من الانفعالات الا خطوة تمهيدية نهىء السبيل لتلك الممارسة العقلية التي هي أشرف غاية يمكن أن يستهدفها الانسان . وهكذا ينفق رأي اسبينوزا مع الموقف الرواقى ثم يتجاوزه - والفارق بين الموقفين هو ، بطبيعة الحال ، تعبير عن الاختلاف بين فلسفة كان كثير من أقطابها مضطهدين ، بل كان بعضهم عبيداً أرقاء بالفعل ، تهدف الى التخلص من مظاهر الانفعال التي تتملك النفس البشرية ، دون أن تفكر على الإطلاق في السيطرة على الظروف الخارجية التي تولد هذه الانفعالات ، لأن تلك الظروف خارجة تماماً عن قبضتها ، وبين فلسفة ظهرت في عصر الكشف العلمى وبداية التصنيع ، تؤمن بأن من الممكن السيطرة ايجابياً على الطبيعة وعلى كل الظروف الخارجية التي تؤثر في الانسان ، ولا تكتفى بأن تقصر مجال اهتمامها على الانسان من الداخل لكي تحرره من الانفعال فحسب .

ولقد أصبح هذا الرأي الذى يربط ايجابياً بين الحرية والعلم معبراً عن وجهة نظر الكثيرين في الفترة الحديثة من الفلسفة . ولسنا في حاجة الى سرد أمثلة كثيرة لبيان مدى الأهمية التي أصبحت لهذا الرأي في الآونة الأخيرة . ولكن يكفي أن نشير الى أن مذاهب فكرية متباينة أسد التباين قد أخذت به . ومن أشهر هذه المذاهب ، في الآونة الحاضرة ، المذهب الماركسى ، الذى يرفض كل فهم للحرية مبني على فكرة عرضية الطبيعة أو نقص معرفتنا بقوانينها ، ويؤكد أنه لا حرية في ظل سيادة الصدفة والعشوائية ، وأن الحرية ليست الا الاستقلال القائم على الفهم ، لقوانين الطبيعة من أجل مصلحة الانسان . والجديد الذى تضيفه الماركسية الى هذا المبدأ ، الذى رأينا أمثلة عديدة له خلال تاريخ الفكر الانساني ، هو أنها لا تقتصر على الربط بين الحرية وبين فهم قوانين الطبيعة ، بل تربط - ربما على نحو أوثق - بينها وبين فهم قوانين المجتمع . حرية الانسان لا تتحقق كاملة الا اذا استطاع أن يفهم الضرورة الكامنة في تطور المجتمعات البشرية ، ويصل الى القوانين المتحركة في هذا التطور ، ويستخدمها من أجل الوصول الى مرحلة القضاء التام على استقلال الانسان للانسان .

٥ - الحرية والمعرفة الذاتية :

كان المعنى الذى استخدمت به كلمة « العلم » حتى الآن هو معنى العلم بقوانين الطبيعة ، أو

العلم والحرية الشخصية

بقوانين الحياة الانسانية . ولكن هناك مجالاً آخر قد يكون للفظ « العلم » فيه معنى مخالف ، هو مجال معرفة المرء بذاته . فهل ينطبق ما قلناه من قبل عن العلاقة بين العلم والحرية ، على هذا المجال بدوره ، أم أن الخصائص التي لابد أن تتميز بها هذه المعرفة الذاتية عن سائر أنواع المعرفة ، تجعل لهذه العلاقة طابعاً مخالفاً حين تطبق على هذا المجال ؟

ان كثيراً من المفكرين يفرقون على نحو قاطع بين المشاهدة الخارجية لسلوك الآخرين ، وبين تأمل الفاعل نفسه لسلوكه . ففي الحالة الاولى يبدو سلوك الآخرين ، في أغلب الأحيان ، خاضعاً لعوامل ضرورية ، أما حين تأمل سلوكي الخاص فاني أشعر بنفسى حراً من كل قيد . والمشكلة في هذه الحالة هي أن الآخرين بدورهم يمكنهم ، حين يشاهدون سلوكي ، أن ينسبوه الى عوامل ضرورية مسببة له ، بحيث يكون للفعل الواحد طابع الحرية وطابع الضرورة في آن واحد .

ويتجلى هذا الاختلاف بين وجهة النظر الخارجية ووجهة النظر الداخلية الى السلوك بوضوح تام في حالة القدرة على التنبؤ . فالعلم يسمى الى أن يمنح الانسان القدرة على التنبؤ بمجرى الحوادث الطبيعية ، وسلوك الآخرين ، والمثل الأعلى له هو أن يكون من الممكن التنبؤ مقدماً بأكبر عدد ممكن من الظواهر ، ان لم يكن بالظواهر كلها . ولكن هل ينطبق ذلك على علاقة الفرد بنفسه ؟ وهل يحاول أحد أن يتنبأ « علمياً » بما سيسلكه بناء على دراسة وافية بسوابق سلوكه ؟ هذا طبعاً مستحيل ، ويتنافى مع ما يحدث عملياً . فالأمر المشاهد فعلاً هو أن الشعور الداخلي بالحرية يظل قائماً مهما زادت معرفتنا العلمية بدوافع الانسان . بل انني لأشعر بأن محاولة التنبؤ بسلوكي محاولة عقيمة ، لأنني انا صانع أفعالي ، فلا أحتاج الى تتبع العوامل المتحكمة فيها ، والتي يمكن أن تساعدني على التنبؤ بها .

في هذه الحالة نجد أن عدم قابلية سلوك المرء الداخلي للتنبؤ ، حين يكون الأمر متعلقاً بمعرفته لنفسه ، لا يعارض على الإطلاق مع شعور المرء بالحرية ، بل ان هذا الشعور بالحرية هو ذاته الذي يجعل محاولة تنبؤ المرء بسلوكه محاولة لا معنى لها . والأمر هنا مختلف عما هو عليه في بقية الحالات : فتبعاً لوجهة النظر التي عرضناها من قبل ، والتي تؤكد عدم التعارض بين العلم وبين الحرية ، لا تتنافى الحرية مع قابلية الظواهر الانسانية للتنبؤ : فاذا تنبأت بأن شخصاً أعرفه جيداً سيرفض لوناً معيناً من الطعام قديم له ، فليس معنى ذلك أنه لم يكن حراً في رفضه هذا . وبعبارة أخرى فان الجهد الذي يبذله العلم من أجل زيادة قدرتنا على التنبؤ بسلوك الناس ، لا يتنافى مع الحرية أو يضيق نطاقها . ولكن هذا لا يصدق على ذلك النوع الخاص من المعرفة ، أعني معرفة المرء بنفسه : إذ ان المرء لا يحاول أن يتنبأ بسلوكه قياساً على تصرفاته الماضية ، ليس فقط لأن وراء كل فعل عدداً لانهايا من العوامل التي يكاد يكون من المستحيل الاحاطة بها ، والتي قد يستغرق تتبعها - في حالة مجرد اختبار بسيط نقوم به - عمراً بأكمله ، بل أيضاً لأن الطبيعة الخاصة للمعرفة الذاتية تجعل الشعور بالحرية ضرورياً في تعامل المرء مع ذاته ، بحيث يختلف هذا التعامل اختلافاً جذرياً عن التعامل مع الآخرين .

على أن هذا الشعور الداخلي بالحرية يقابله ، ويرتبط به في الوقت ذاته ، شعور آخر لا يستطيع أحد أن ينكر أهميته في حياة الانسان الأخلاقية ، وأعني به الشعور بالمسؤولية . هذا الشعور يتخذ ، في الحضارات الراقية ، صورة علاقة بين الفرد وبين نفسه ، أو بينه وبين « ضميره » . ولسنا الآن بصدد مناقشة مشكلة التطور الذي طرأ على مفهوم المسؤولية ، بحيث تحولت من مسؤولية أمام طرف خارجي ، كالمسؤولية أمام سلطة المجتمع ، أياً كان طابعها ، الى مسؤولية

داخلية لا يتصل الفرد فيها إلا بنفسه ، ويكون الفرد فيها هو السائل والمسئول في آن واحد .
وانما الذي يعنينا هنا أن مشكلة المسؤولية مظهر من مظاهر المعرفة الذاتية للإنسان : أعني أن
الإنسان لا يعد نفسه مسئولا إلا بناء على معرفة معينة بأبعاد فعله ، وبعد تحليل ومقارنة بين فعله
الحاضر وأفعاله الماضية ، بل بينه وبين ماضيه بأكمله ، وربما أدخل مشروعه المستقبلي في
حسابه أيضاً ، لكي يستيقن من مدى دخول فعله في الإطار الذي يرسمه لحياته في المستقبل .
ومعنى ذلك ، بعبارة أخرى ، أن فكرة المسؤولية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة العلاقة بين الحرية
والعلم ، بل أن من الممكن أن تتخذ هذه المشكلة الأخيرة ، في أحد جوانبها ، طابعاً ثلاثياً ، يكون
أطرافه هو : العلم ، والحرية ، والمسئولية . فعلى أي نحو يمكن أن تفهم المسئلة في طابعها الثلاثي
هذا ؟

لقد سبق لنا أن ناقشنا موضوع التعارض بين العلم الإلهي الشامل وبين فكرة الشواب
والعقاب ، أي بينه وبين مبدأ المسؤولية أمام الله ، وتحدثنا عن الصعوبة التي يواجهها الفكر
الإنساني عندما يتصور الله بوصفه خالقاً ويتصوره في الآن نفسه بوصفه قاضياً ، أعني عندما يتصور
الخلق الإلهي للإنسان على أنه فعل مطلق تتحدد بوساطته الطبيعة البشرية بجميع تفاصيلها ،
ويتصور الجزء الإلهي للإنسان على أنه محاسبة من الله لنفس الإنسان على أفعاله المترتبة على
طبيعته هذه ، أي على أنه تعبير عن مسؤولية الإنسان أمام خالق طبيعته التي تسببت في هذه
الأفعال . في هذه الحالة نجد تناقضاً واضحاً بين العلم ، مفهوماً بمعناه الإلهي الشامل ، وبين الحرية
وما يترتب عليها من مسؤولية . فهل يوجد مثل هذا التعارض على المستوى الإنساني ؟ أعني هل
يؤدي العلم الإنساني إلى الحد من المسؤولية الأخلاقية ، مثلما يعتقد البعض أنه يؤدي إلى الحد
من الحرية ؟

إذا بحثنا هذه المسئلة في أبعادها الثلاثة التي أشرنا إليها من قبل ، أعني إذا حللنا العلاقة
الثلاثية القائمة بين العلم (أو المعرفة) والحرية والمسئولية ، لتكشف أماننا ، منذ البداية ،
نقيضة تبدو ، لأول وهلة ، على قدر غير قليل من الغرابة . ذلك لأن الجميع يسلمون بأن الحرية
شرط أساسي للمسئولية . ولم يكن التناقض الذي أشرنا إليه منذ قليل بين الله بوصفه خالقاً
والله بوصفه قاضياً سوى تعبير ضمني عن إيماننا بأن المسؤولية لا يكون لها معنى في ظل انعدام
الحرية ، أعني في الحالة التي يكون فيها مصدر الأفعال الإنسانية خارجاً عن الإنسان نفسه ، أو
تكون فيها تصرفات الإنسان خاضعة ، بصورة حتمية ، لمقتضيات طبيعة لم يكن للإنسان ذاته
دور في إيجادها . صحيح أن هناك مجتمعات بدائية تعد الإنسان مسئولا عن أفعاله لم يكن هو
ذاته مصدرها ، أو قام بها مرغماً ، ولكن حديثنا الآن ينصب على المراحل المتقدمة في الوعي
الأخلاقي ، وهي المراحل التي تكون فيها حرية الفعل شرطاً لا غناء عنه لقيام المسؤولية . ومع
ذلك فإن المسؤولية ذاتها تفترض مقدماً نوعاً من الحتمية : إذ أن عملية وضع المرء موضع
المسئولية ، تفترض وجود اتصال ضروري بين الشخص حين قام بالفعل الذي يسأل عنه ، وبينه
في اللحظة التي يسأل فيها ، وتفترض وجود خط سببي واحد يجمع بين هاتين اللحظتين . كذلك
فإن نتيجة المسؤولية ، وهي الجزاء - سواء أكان جزاء معنوياً أم مادياً - تفترض الحتمية ، لأن
هذا الجزاء سيوقع على الشخص بوصفه سبباً للفعل ، كما أن المفروض أن هذا الجزاء سوف
يكون له تأثير معين في الشخص ، فيشجعه على فعله المحمود ويثنيه عن الفعل المذموم ، ومثل
هذا التأثير يفترض بدوره الحتمية والسببية . وهكذا تظهر أماننا تلك النقيضة بوضوح : إذ أن
المسئولية تفترض الحرية قبلها ، أي كنشروط ممهدها لها ، وتفترض الحرية بعدها ، أي بوصفها
أساس تبرير فعل المسؤولية ذاته ، وما يترتب عليه من جزاء . وبعبارة أخرى ، فإذا كان علمنا

العلم والحرية الشخصية

بأصل الفعل الذي نحاسب عليه الشخص غير ضروري ، لأننا نفترض وجود حرية لدى هذا الشخص ، فان علمنا بالنتائج التي ستترتب على محاسبتنا له ضروري حتى يكون لهذه المحاسبة ذاتها معنى . وهكذا يتلخص الموقف في أن المسؤولية تقتضي الحرية مقدماً ، ولكنها تقتضي عكس الحرية ، أي الحتمية ، في المرحلة اللاحقة ، كما أن المسؤولية لا تشترط العلم في البداية ، ولكنها تفترضه ونشترطه في النهاية .

هذه النقيضة تنطوي ضمناً على الاعتقاد بأن الحرية ، في مقابل الحتمية ، هي المقدمة الضرورية لقيام المسؤولية ، وهو الاعتقاد الذي قلنا من قبل أنه ، بالنسبة إلى الدهن العادي ، يكاد يكون قضية مسلماً بها . فهل يصمد هذا الاعتقاد أمام النقد والتحليل ؟ وهل من الصحيح أن الحتمية تتنافى مع المسؤولية ، بمعنى أن السلوك الذي نعرف أسبابه وتحدد مقدماً لا يمكن أن يكون سلوكاً يُسأل عنه المرء ؟

من الملاحظ أن هذا الرأي لا يقدم إلا في حالة الأفعال التي تستوجب اللوم فحسب . فحين يكون الجزاء المترتب على المسؤولية عقاباً ، عندئذ نبحث في مقدمات الفعل الذي استوجب هذا العقاب ، ونحاول أن نثبت أنه لم يكن فعلاً « حراً » ، أي أنه كان فعلاً وقع نتيجة لأسباب حتمية ، وبذلك نخفف من مسؤولية المرء عنه أو ننفيها نفيًا تاماً . أما في حالة الأفعال التي نستحق المدح والإطراء ، والتي يكون الجزاء فيها ثواباً ، فاننا لا نحاول على الإطلاق أن نخفف من مسؤولية الفاعل ، أو من مسؤوليتنا نحن إذا كنا فاعلين ، عن طريق الإشارة إلى وجود سوابق ضرورية وحتمية للفاعل وكما قال منكوفسكي : « فلست أعرف شخصاً رفض اللجئون دونور (وسام الشرف الفرنسي) بحجة أنه من أنصار الحتمية » (٥) ومع ذلك فالمبدأ واحد في الحالتين ، فلماذا إذن لا نرفض التكريم على فعل يستحق المدح على أساس أننا لم نكن أحراراً كل الحرية في القيام به ، وأن هناك سوابق ضرورية هي التي جعلت من المحتم علينا أن نتصرف على هذا النحو ؟ ولماذا تقتصر في استخدامنا لهذه الحجة على الحالات التي نكون فيها معرضين للوم أو العقاب ؟ من المؤكد أن هذه الحقيقة وحدها كفيلة بأن تشككنا في صحة الاعتقاد الشائع بأن المسؤولية لا قيام لها في ظل الحتمية ، أي في ظل المعرفة الدقيقة بالأسباب الضرورية المؤدية إلى ظهور الفعل .

وواقع الأمر أنه ليس من الصعب على المرء تصور مسؤولية بدون حرية كاملة ، أعني مسؤولية في إطار عالم جزئي غير كامل بمقدمات الفعل الذي يُسأل عنه المرء . فالمسؤولية القانونية تفترض قدراً معيناً من الحرية ، ولكنها لا تفترض حرية مطلقة ، بدليل أنها تقوم على أساس وجود قواعد تشريعية معينة يتحتم اطاعتها ، سواء بحرية أم بغير حرية . وبعبارة أخرى فان عملية البحث عن دوافع الفعل ، التي يقوم بها القانون من أجل تحديد مسؤولية الفاعل ، لا تستمر إلا إلى حد معين ، بدليل أن القانون لا يظل يتعقب الأصول الوراثة للفاعل ، مثلاً ، لكي يهتدى فيها إلى الأسباب التي ربما كانت قد تحكمته في جريمته مع أنه قد تكون هناك من بين هذه الأصول عناصر يفيد منها العلم في الكشف عن عوامل كانت مقيّدة لحرته ، هي التي دفعته إلى ارتكاب جريمته . ولما كانت المسؤولية الأخلاقية تنطوي على قدر من الموازنة مع المسؤولية القانونية ، ولما كان الضمير الأخلاقي هو « القانون وقد اتخذ طابعاً باطنياً » (٦) فمن الممكن القول أن المسؤولية الأخلاقية

(5) Minkowski E., dans : **Enquête sur la liberté**, Paris (Hermann), 1953, p. 151.

(6) Farrer Austin : **The Freedom of the Will**. Scribner, New York, 1958, p. 254.

نفترض بدورها قواعد معينة ، نقلت الى المجال الباطن في الانسان ، وبوجب على المرء اطاعتها منلما يوجب عليه اطاعة نصوص القانون . في هذه الحالة لا نفترض المسؤولية حرية كاملة ، بفدر ما نفترض اطاعة قواعد « الضمير الخلقى » . أى أنه اذا لم تكن الحتمية مؤدية الى اعفاء المرء من المسؤولية القانونية ، الا يثير ذلك احتمالاً في أن تكون المسؤولية الأخلاقية بدورها ممكنة في ظل الاعتقاد بالحتمية ؟

ان من المسلّم به أن هناك اختلافاً أساسياً بين المسؤولية الأخلاقية والمسؤولية القانونية : فالقانون « نفعى » يسنهدف تحذير الناس من ارتكاب الأخطاء ، ويراعى في عقوباته أن تكون رادعاً للآخرين ، لا جزاء للفاعل وحده . أما الأخلاق فهي شخصية ، يتركز الحكم فيها على الفاعل نفسه ، ومن ثم كانت اكبر اهتماماً بالنوايا والمقاصد ، وكان يبدو أنها تتنافى مع وجود الحتمية . ولكن الا يجوز أن يكون في الأخلاق بدورها جانب نفعى ، بحيث أنني عندما ألوم نفسى على فعل خاطيء ، لا اوجه هذا اللوم الى نفسى على أساس أنني كنت أستطيع أن أسلك بطريقة مخالفة ، (اذ ان هذا مستحيل في رأى مذهب الحتمية) ، بل اوجهه على أساس أنني آمل ، بهذا اللوم ، أن أتجنب تكرار مثل هذا الخطأ في المستقبل ؟ في هذه الحالة تكون المسؤولية ممكنة في ظل الحتمية ، ولا يكون هناك تعارض بينهما .

على أن هذا النعارض يمكن أن يزول ، بمزيد من السهولة ، اذا رجعنا الى تجربتنا الباطنة . فمهما كان رأى المرء في مشكلة الحتمية ، وهل هي السائدة في العالم ، أم أن الحوادث فيها عنصر أساسى من العرضية ، فانه لا يستطيع أن ينخلص من شعوره الداخلى بالمسؤولية ، أى أن الجمع بينهما ممكن بلا تعارض في داخل الشخص الواحد وتعليل ذلك ميسور : اذ أن الحتمية مبدأ لا شخصى ، شامل ، على حين أن المسؤولية ظاهرة معيشية ، تعد من المعطيات المباشرة للوعى ، وبها تتميز حياتنا الانسانية على وجه التخصيص . الحتمية مبدأ يمتد الى ما لا نهاية في المكان والزمان على حين أن المسؤولية تجربة حية شخصية ، تحدث في زماننا ومكاننا الخاصين ، ولها حدودها المعلومة ولما كانت الفكرتان لا تجتمعان على أرض واحدة ، فان التعارض بينهما لا بد أن يكون مصطنعاً .

وأخيراً ، فحتى لو سلمنا بوجود تعارض بين المسؤولية ، التى نفترض الحرية وبين الحتمية ، التى تنفيها ، فينبغى أن نتذكر أن هذا التعارض مصطنع لأن الحتمية ، كما أكدنا في موضع سابق ، لا تنفى الحرية ، ولأن هناك تراثاً فلسفياً كاملاً يجعل الحرية كامنة في نفس علمنا بالأسباب المتحكممة في السلوك ، وادراكنا الواعى بها ، لا في حالة العماء والتخبط التى نبذل فيها أفعالنا مفتقرة الى أى سبب .

من الحرية النظرية الى الحريات العملية

ليست التأملات النظرية السابقة منقطعة الصلة بالبحث العملى في العلاقة بين العلم والحرية الشخصية . ذلك لأن الانجاه النظرى للمفكر لابد أن يكون له تأثير في طريقة تناوله للامور من زاويتها العملية . ومن الزيف أن نعتقد بوجود انفصال بين الوجه النظرى والوجه العملى للفكر ، اذ أن التجربة الانسانية تشهد في كل لحظة بالتداخل الوثيق بين هذين الوجهين . وفي حالة مشكلة الحرية بالذات ، كان للمواقف النظرية للمفكرين تأثيرها الفعال في نظرتهم الى الحريات العملية : اذ أن الفلسفات التى تقيم تعارضاً بين العلم والحرية ، لا تنادى عادة بمبدأ السعى الإيجابى من أجل اكتساب مزيد من الحريات العملية عن طريق العلم ، على حين أن تلك التى تزيل هذا

العلم والحرية الشخصية

التعارض نفتح الباب على مصراعيه أمام العلم كيما يبدل جهوده الإيجابية في سبيل توسيع نطاق الحريات الإنسانية .

ومعنى ذلك أن انقلنا من بحث المشكلة على المستوى النظرى التأملى ، الى بحثها على المستوى الإنسانى الواقعى ، ليس انقلنا من مجال الى مجال مخالف له ، وإنما هو انقل من الوجهة النظرى الى الوجهة الطبعية لنفس المجال . وإذا كان قد ظهر من المفكرين من ينكرون أصلاً قيمة البحث النظرى في هذه المشكلة ، ويؤكدون أن أمثال هذه التأملات الفلسفية إنما هي مناقشات عقيمة يقوم بها أشخاص لا يريدون التصدى للمشكلة الحقيقية في مواجهة مباشرة ، فإن من واجبنا أنؤكد ضرورة الجمع بين الوجهين النظرى والعملى لمشكلة الصلة بين العلم والحرية وأن نثبت أن الأبعاد الحقيقية لهذه المشكلة لا تتضح إلا عن طريق ادراك العلاقات المتبادلة بين هذين الوجهين . وسوف يتبين لنا من الموضوعات التى أخرجنا أن نعالجها في القسم التالي من هذا البحث أن هناك تداخلاً ونيقاً بين جانبي المشكلة هذين ، وأن المناقشة النظرية السابقة تكتسب مزيداً من الوضوح وتحدد المعالم ، وننتقل الى مجال التطبيق الواقعى ، بفضل المناقشة العملية التى سننتقل اليها الآن .

١ - مشكلة الحرية في العلوم المختلفة :

أولى المشكلات التى يتعين علينا أن نعرض لها في هذا الجزء من بحثنا هي النتيجة التى تصل اليها العلوم المختلفة بالنسبة الى مشكلة الحرية . وينبغى أن نلاحظ ، منذ البداية ، أننا لا نستهدف تقديم عرض شامل لرأى مختلف العلوم في هذه المشكلة ، لأن مثل هذا العرض يتجاوز بكثير أبعاد بحث كهذا ، بل أننا سنكتفى بالحديث عن وجهة نظر مجموعة محدودة من العلوم في هذه المشكلة . كذلك فإن العلوم التى سنعرض لها لا تعالج مشكلة الحرية معالجة مباشرة ، إذ أن الموضوعات التى تبحثها هذه العلوم لا تتصل مباشرة بمثل هذه المشكلة ، بل أن الرأى الذى نقول به في هذا الصدد يمكن التوصل اليه بطريقة ضمنية غير مباشرة فحسب . وأخيراً ، ينبغى أن نلاحظ أن هذا الموضوع يمثل جسراً يمكن العبور عليه من البحث النظرى الى البحث العملى لمشكلة الصلة بين العلم والحرية ، إذ أن المسائل التى تعالج فيه تصلح للجمع بين وجهى المشكلة هذين ، أو على الأصح ، تمهد للانتقال من أحدهما الى الآخر .

١ - الفيزياء :

خلال فترة ازدهار العلم الميكانيكى في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ساد الاعتقاد بأن القوانين الطبيعية تخضع لنوع من الحتمية الشاملة يجعل حوادث الكون كلها تسير في اتجاه يمكن حسابه مقدماً بدقة كاملة إذا ما توافرت المعطيات الكافية ، واستدل بعض المفكرين من ذلك على أن السببية الدقيقة التى يخضع لها الكون لا تترك مجالاً للحرية الإنسانية ، وعلى أن هذه الحرية لا يعود لها معنى في عالم تتحكم القوانين الضرورية في كل ما يقع فيه من أحداث . وكان أدق تعبير عن هذا الموقف هو تلك الفقرة المشهورة التى عبر فيها العالم الفرنسى « لابلاس » عن سيادة الحتمية في الكون ، فقال : « لو وجد عقل يعرف ، في لحظة معينة من الزمان ، كل القوى التى تمارس تأثيرها في الطبيعة ، فضلاً عن المواقع التى تتخذها ، في تلك اللحظة ، جميع الأشياء التى يتألف منها الكون ، لاستطاع أن يضم حركات أكبر الأجسام في العالم ، وحركات أصغر الذرات ، في صيغة واحدة ، بشرط أن يكون هذا العقل من القوة بحيث يخضع كل المعطيات للتحليل . فبالنسبة الى عقل كهذا ، لن يكون هناك شيء غير يقينى ، بل يصبح الحاضر والمستقبل ماثلين أمام ناظريه » .

هذه الصيغة تعبر بوضوح قاطع عن موقف العلم الطبيعي في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، من مشكلة الحتمية ، ولكن هل يمكن القول انها تؤثر فعلا في نظرنا الى مشكلة الحرية ، كما اعتقد الكثيرون ؟ الواقع أن هذه الصيغة فرضية في أساسها : فهي تتحدث عن حالة غير متحققة فعلا ، يوجد فيها عقل محيط بكل صغيرة وكبيرة عن العالم في لحظة معينة من الزمان . وحتى لو قيل أن مسألة امكان وجود مثل هذا العقل أو عدم وجوده مسألة ثانوية ، وأن أهم ما في الأمر هو المبدأ نفسه ، في صورته الموضوعية ، فينبغي أن نلاحظ أن هذا المبدأ لا يمس الحرية الانسانية . انه يؤكد امكان التنبؤ بكل حوادث الكون . ولكنه لا يتدخل في مسار هذه الحوادث أو يغيرها ، بل يتركها على ما هي عليه . ومعنى ذلك أن سلوك الانسان لن يتأثر على الإطلاق بقابلية الحوادث للتنبؤ ، وسيظل هذا السلوك يسير في مجراه دون أى تدخل خارجي .

ومع ذلك فقد كان التفسير الشائع لصيغة « لابلاس » هو أنها تعنى إلغاء الحرية ، وكان من المؤلفين في أوساط المفكرين أن يقال أن علم الفيزياء يؤكد استحالة الحرية الانسانية ومن هنا كان الحريصون على هذه الحرية يتحينون أية فرصة للخلاص من هذا المأزق الذي أوقعتهم فيه فكرة العلية الشاملة في العلم الطبيعي .

وحانت هذه الفرصة في أوائل القرن العشرين ، حين حدث انقلاب حاسم في علم الفيزياء ، انهارت معه مفاهيم الحتمية والعلية بمعناها التقليدية ، وأصبح انعدام التعيين أو اللاتحدد كامناً في قلب جزئيات العالم المادي ، وثبت أن التنبؤ الدقيق ، الكامل ، بمسار هذه الجزئيات مستحيل ، لأن عملية الملاحظة ذاتها تتدخل في أحداث نوع من الانحراف في هذا المسار ، بحيث تكون هناك قفزات غير متوقعة في دقائق المادة ، يستحيل تطبيق مبدأ العلية الدقيقة عليها .

وكما سارع المفكرون من قبل الى استخلاص نتائج تقضي على الحرية الانسانية من صيغة لابلاس التي تؤكد الحتمية المطلقة ، فقد سارع غيرهم الى استخلاص نتائج تؤكد أن علم الفيزياء ذاته يؤيد الحرية الانسانية ، بعد أن ثبت استحالة الحتمية بمعناها التقليدية . وكان كثير من اصحاب هذا الرأي من بين العلماء المشهورين في أوائل القرن العشرين . فهذا ادنجتون Eddington يقول في أحد مؤلفاته : « نستطيع أن نلاحظ أن العلم يسحب بذلك (أى بادخال مبدأ عدم قابلية التنبؤ) معارضته المعنوية لفكرة حرية الإرادة . فأولئك الذين يقولون بنظرية حتمية عن النشاط الذهني ينبغي أن يفعلوا ذلك بوصفه نتيجة لدراساتهم للذهن ذاته ، لا على أساس أنهم بذلك يجعلونه أكثر تلاؤماً مع معرفتنا التجريبية بقوانين الطبيعة غير العضوية » . (٧) وفي كتاب آخر يقول : « ان الثورة في النظرية العلمية ، التي طردت الحتمية من الفيزياء الحالية لها نتيجة هامة هي أنه لم يعد من الضروري افتراض أن الافعال البشرية محتمة مقدماً بصورة كاملة . وعلى الرغم من أن باب الحرية البشرية قدفتح ، فانه لم يفتح على مصراحيه ، بل ظهر قبس ضئيل من نور النهار . ولكني أعتقد أن هذا يكفي لتبرير إعادة توجيه نظرنا الى المشكلة ... » (٨) ثم يقول : « وهكذا نستنتج أن نشاط الوعي لا يخالف قوانين الفيزياء ، ما دام مبدأ اللاتعيين السائد حالياً يسمح بوجود حرية تمارس عملها فيه » . (٩)

(7) The Nature of the Physical World. Ann Arbor Paperbacks, 1958, p. 295.

(8) New Pathways in Science. Ann Arbor, 1959, p. 87.

(٩) المرجع نفسه ، ص ٨٩ .

العلم والحرية الشخصية

وبنفس الألفاظ تقريباً يقول جيمس جينز James Jeans : « أن الفيزياء الجديدة (فيزياء اللاتين) قد أظهرت على الأقل أن مشكلتي العلية وحرية الإرادة في حاجة الى صياغة جديدة وعلى حين أن الفيزياء الكلاسيكية بدت كما لو كانت توحد الباب المؤدى الى أى نوع من حرية الإرادة ، فإن الفيزياء الجديدة لا تفعل ذلك ، بل يبدو أنها توحى بأن الباب يمكن أن يفتح - لو استطعنا أن نهتدي الى المقبض . ان الفيزياء القديمة قد كشفت لنا عن عالم كان يبدو أقرب الى السجن منه الى المسكن ، أما الفيزياء الجديدة فتكشف لنا عن عالم يبدو كما لو كان صالحاً لأن يكون مسكناً ملائماً للناس الاحرار لا مجرد مأوى للحيوانات . » (١٠) ويرى جينز أن مبدأ اللاتين عند هيزنبرج يؤدي الى الاعتقاد بأن « مسامير العالم » قد تفككت قليلاً ، ودخل في جهاز العالم عنصر من « الخلطة » ، لا لأن صنعة العالم ناقصة ، بل لأن كل شيء لم يكن محكوماً تماماً منذ البداية ، بحيث أصبح يترك مجالاً للحرية . (١١)

هذه الاستنتاجات المبينة على التطورات الحديثة في علم الفيزياء ، والتي تستدل من هذه التطورات على وجود الحرية الانسانية ، تقع في أخطاء متعددة ، لا يصعب على المرء أن يتنبه اليها في وقتنا الراهن ، بعد أن انقضى عهد الحماسة المندفعة التي لازمت هذه الكشوف في أول عهدها ، وأصبحنا أقدر على تأمل « أزمة » علم الفيزياء المعاصر بطريقة موضوعية . والواقع أن من حق المرء أن يتساءل ، عندما يصادف هذا الدفاع الحماسي عن الحرية : هل كان مكتوباً على الحرية الانسانية أن تنتظر حتى تظهر الفيزياء الجديدة لكي بدعها ؟ وهل كان الانسان عاجزاً عن اثبات حريته طوال تاريخه السابق ؟ لقد كان « منكوفسكى » على حق حين قال باستنكار : « في أيامنا هذه ، اعتقد البعض أنه استخلص حجة لصالح الحرية من مفاهيم الفيزياء الحديثة . ولكن الواقع أن الحرية الانسانية لابد أن تكون مريضة حقاً اذا بحثت عن حجج كهذه في هذا الميدان . اليس الاقرب الى المعقول أن نتساءل ، على عكس ذلك ، عما اذا كانت هذه المفاهيم تبدو قريبة الى قلوبنا ومغرية لأنها نسير ، بقدر ما يمكننا ، في الطريق الذي سارت فيه الحرية الانسانية ؟ » (١٢)

ولا جدال في أن قليلاً من التعمق في بحث هذه الحجج يقنعنا بأنها تخطئ ، على نحو مؤسف ، بين مستويين للظواهر : المستوى الذري ، أو دون الذري ، من جهة ، والمستوى المعتاد في حياتنا اليومية . ومن المعروف أن مشكلة الحرية لا تثار الا على المستوى الثاني ، لأنها تتعلق بالسلوك الانساني في هذا العالم ، ومن هنا كان من الخطأ أن نطبق ما نصل اليه من نتائج في مستوى الجزيئات الدقيقة ، على سلوكنا في العالم اليومي بأبعاده المألوفة . وحتى لو كانت الاحتمية هي القاعدة في مجال الوجود الأصغر ، فإن كل الانساق الأكبر من ذلك يمكن أن تظل محتفظة بحتميتها حتى بالرغم من أن مكوناتها الصغرى لا تسودها الحتمية .

ولقد عبر « جان نابير » تعبيراً دقيقاً عن هذا التعجل في تفسير النتائج العلمية تفسيراً فلسفياً ، والاعتقاد بأن عدم احكام البناء العلمي هو خير ضمان للحرية الانسانية ، فقال : « ان من سوء الفهم الواضح لكل ما هنالك من فكر وعقل في حتمية الموضوع أن يخشى البعض سيطرة هذه الحتمية على النفس البشرية ، ويمتقد أنه لا يستطيع تجنب ذلك الا بتهيئة الجو للحرية في

(10) Physics and Philosophy. Ann Arbor, 1958, pp. 215-216.

(11) The Mysterious Universe, p. 27.

(12) Minkowski E., dans (Enquête sur la liberté) op. cit., p. 154.

الانسان عن طريق كسف نوع من العَرَضِيَّة في قوانين الأشياء . ولكن الخطر الذي تتعرض له الحرية يظل موجوداً عندما يجعلها المرء متوقفة على وجود لامعقولية في موضوع المعرفة . ذلك لأن هذه اللامعقولية لا يمكن إلا أن تكون نقطة بداية لتحديد أدق للموضوع . والواقع أنه قد تضافت محاولات متعددة تلاقت كلها على هدف واحد : هو اضعاف قيمة العلم لكي تتيح من جديد إمكان قيام معرفة فوق العقلية ، وعليئة قائمة على الحرية ، وهما هدفان كانت سيادة الضرورة في عالم الأشياء تحول دون تحقيقهما ، وكان المطلوب هو إيجاد رابطة وثيقة بين علم ناقص ، يتخلله ثغرات عديدة ، وبين حرية لا تجد لها طريقاً إلى العالم إلا بفضل هذه الثغرات والواقع أن نجاح هذه المحاولات أمر مشكوك فيه فما هي في الحقيقة سوى تفسير فلسفي متعجل لأزمة للعلم سيخرج منها أقوى مما كان . فلا جدال إذن في أن لاعقلية بعض نظريات المعرفة ستظل في التاريخ ساهداً على عصر كانت الفلسفة تظن فيه أنها تجد في حالة العلم الذي يعمل على زيادة مرونة مناهجه ، وسيلة لتبرير الحرية الانسانية على نحو لا يخلو من المخادعة . « (١٣)

خلاصة القول إذن أن علم الفيزياء لا يقضى على الحرية حين يؤكد سيادة مبدأ الحتمية في الكون ، ولا يدعم الحرية حين يؤكد وجود ثغرات في مبدأ الحتمية ، بل أن الحرية الانسانية تظل على ما هي عليه ، سواء أكانت الحتمية أم اللامعقولية هي المبدأ السائد في الطبيعة . وهكذا يبدو أن النظريات العامة في علم الفيزياء لا تؤثر ، إيجاباً أو سلباً ، على موقفنا من الحرية الانسانية . ولكن هل يعنى ذلك أن علم الفيزياء لا تأثير له على مشكلة الحرية ؟ ألا يحتمل أن تكون لتطبيقات هذا العلم آثارها الهامة على الحرية الانسانية ؟ تلك مشكلة سنرجى الكلام عنها مؤقتاً ، وسوف يتبين لنا ، عندما نعود إلى معالجتها فيما بعد ، أن هذا السؤال لابد أن يجاب عنه بالإيجاب .

ب - علم النفس :

لعل قدراً غير قليل مما قيل في وقت ما عن علم الفيزياء وتأثيره في مشكلة الحرية ، ينطبق على علم النفس ، وكل ما في الأمر أن البحث في حالة علم النفس ينصب على السلوك الانساني ، لا على الحوادث أو الأفعال الطبيعية . فتقدم علم النفس كان يكشف دوماً عن أنواع جديدة من الحتمية تؤدي ، على نحو متزايد ، إلى زعزعة الاعتقاد بإمكان وجود أساس للحرية الانسانية . وهكذا أصبح هناك شعور متزايد بأن نطاق حريتنا يضيق كلما ازداد علم النفس تقدماً .

والواقع أننا حين نتحدث عن علم النفس ، فنحن إنما نستخدم هذا اللفظ بمعناه الواسع ، الذي يمكن أن تدرج تحته أبحاث فسيولوجية كثيرة كان لها تأثيرها الهام في فهمنا لحقيقة السلوك البشري . فتقدم أبحاث المخ مثلاً يؤدي إلى مزيد من الإيمان بالحتمية في هذا المجال ، ويدفعنا إلى الاعتقاد بأن سلوكنا يرد إلى مجموعة من « الدوائر الكهربائية » التي يمكن فهمها بالعلم البحت . فهل يمكن أن تسمى ظاهرة الفكر ، التي ترجع إلى عوامل كهذه ، مظهرًا من مظاهر الحرية ؟ أننا « نشعر » حقاً بأن فكرنا حر ، ولكن ألسنا نشعر في كثير من الأحيان بأننا متمتعون بصحة كاملة ، في الوقت الذي تكون فيه أجسامنا مصابة بأمراض خفية لا نشعر بها عن وعى ؟

إن اتساع نطاق معرفتنا النفسية والفسيولوجية بالأفعال وردود الأفعال البشرية يقنعنا بأن تلك الأفعال التي نعتقد فيها أننا كنا نستطيع أن نسلك على نحو مخالف ، أو أنه كان أمامنا بديل آخر غيرها ، أضيق نطاقاً مما كنا نتصور . وبعبارة أخرى فهناك نسبة عكسية

العلم والحرية الشخصية

يبن تقدم علم النفس ، والعلوم المرتبطة به ، وبين النطاق الذي تحتله تلك الأفعال التي نسميها حرة . فهل نستطيع أن نطمئن إلى وجود ظاهرة الحرية في الوقت الذي نرى فيه مجالها وهو ينكمش باستمرار ؟ ألا يحتمل أن يزداد هذا الانكماش حتى يصل إلى حد التلاشي التام ؟

لقد اعتدنا من قبل أن نتصور الفارق بين الأفعال الحرة والأفعال غير الحرة على أساس أن أصل الفعل ، في الحالة الأولى ، موجود فينا ، بينما الفعل في الحالة الثانية يرجع إلى أصل خارج عنا . ولكن تقدم علم النفس قد وضعنا في موقف جديد كل الجدة : إذ بين أن كثيراً من الأفعال التي نظنها منبعثة من داخلنا ، آتية في الواقع من خارجنا . والمثل الصارخ على ذلك هو الشخص المنوم مغناطيسياً ، الذي يأمره المنوم بأن يخلع معطفه ويفتح النافذة في ساعة معينة ، فيفعل ذلك في الوقت المحدد ، وينتحل أعداءاً لفعله ، منوهماً أنه حر ، بل ربما ظنه الناس جميعاً حراً ، إلا عندما ينبئهم الشخص الذي أمره بأنه لم يكن إلا مضطراً فيما فعل (١٤) . ألا يمكن إذن أن تكون أفعالنا كلها اضطرارية بهذا المعنى ؟ ألا يحتمل أن تكون لها أسباب خارجية لا نعلم عنها شيئاً ؟ ألا يمكن أن يكون لعوامل البيئة والوراثة تأثير خفي لا ندركه عن وعي ، يجعلنا نسلك على نحو لا نملك له دفعا ، ونحاول في الوقت ذاته تبرير سلوكنا على أساس أننا أحرار ؟

لا جدال في أن هذا الاحتمال قائم على الدوام ، وفي أن تقدم علم النفس والعلوم السلوكية يزيده ترجيحاً باستمرار . ولكن الذي نود أن ننبه إليه هو أن الألفاظ التي نصوغ بها هذه المشكلة نحتاج إلى إعادة نظر : فالمسألة ، في جوهرها ، ليست في واقع الأمر مسألة وجود عوامل فاهرة ترغمنا على أن نسلك على نحو معين ، وإنما هي مسألة كشف أسباب سلوكنا بعد أن لم نكن نعرف له سبباً . وكما قلنا من قبل ، فإن الاهتمام إلى المزيد من الأسباب المتحكممة في السلوك (وهو ما يقوم به علم النفس فعلاً) لا يعنى الاهتمام إلى المزيد من عوامل القهر . فليس من الضروري أن تكون هذه الأسباب كلها خارجية أو قهرية . بل أن تقدم علم النفس يتيح لنا أن نصنف ما نكتشفه من أسباب سلوكنا إلى فئتين : الأسباب « الداخلية » والأسباب « الخارجية » ، وذلك يمكننا من أن نفرق على نحو أدق بين الأفعال الحرة والأفعال الاضطرارية .

وعلى ذلك فمن الممكن القول - نظرياً - أنه إذا كانت الحرية لا تتعارض مع السببية الباطنة ، أي كون الفعل راجعاً إلى عوامل منبعثة من داخل الكائن نفسه ، وإنما تتعارض فقط مع وجود أسباب خارجية تقهر الفاعل ، فإن التقدم الذي يحوزه علم النفس في الكشف عن أسباب أفعالنا لا يؤدي بالضرورة إلى تضيق نطاق أفعالنا الحرة ، بل يؤدي فقط إلى زيادة دقة التمييز بين ما هو حر وما هو غير حر من أفعالنا . وسيظل من حقنا أن نفترض ، على المستوى العملي ، أن الفعل الإنساني يفترض الحرية بوصفها شرطاً ضرورياً : إذ أن هذا الفعل يفقد مستحيلاً ما لم يتخذ وعينا موقفاً محدداً إزاء إمكانات متعددة للسلوك تظل متاحة لهذا الوعي .

ج - علم التاريخ :

هل يؤدي التعمق في دراسة علم التاريخ إلى دعم شعور الإنسان بحريته ، أم إلى إضعاف هذا الشعور ؟

لا شك في أن الدراسة الجادة للتاريخ تبدو وكأنها تقضي على الشعور الإنساني بالحرية .

(14) Wilson John : Reason & Morals, Cambridge U.P., 1961, p. 59 ff.

وكلما ازداد المرء عمقاً في معرفة التاريخ ، بدت له الأحداث البشرية خاضعة لعوامل طافية كانت هي المتحركة في ماضى الإنسان منذ بدايته . صحيح أن البشر خلال حياتهم في عصر معين يخيّل إليهم أنهم أحرار حرية تامة فيما يقومون به من أفعال ، وإذا أحسوا بأن أفعالهم خاضعة لقهر خارجي ، فإنهم ينسبون الحرية الكاملة إلى الحاكم الذي أخضعهم لإرادته ، أو الزعيم أو القائد الذي استطاع أن يوجههم نحو أهداف لم يكونوا ليتجهوا إليها لو أنهم تركوا وشأنهم . وكلما كان المرء قريباً من زمان وقوع الأحداث ، بدت له هذه الأحداث حرة ، وخيل إليه أن كل ما وقع منها كان يمكن ألا يقع . ولكنه حينما يقف على مبعده منها ، أى حين يمضى من الزمن قدر كاف لكي يتأمل المرء الأحداث الماضية بنظرة شاملة ، تبدو له هذه الأحداث خاضعة لأسباب حتمية ، ويختفي طابعها العرَضِي بالتدريج ، لكي تحل محله الضرورة الحتمية . وبازدياد التعمق في دراسة التاريخ ، والابتعاد الزمني عن وقت الأحداث ، لا تبقى في نهاية الأمر إلا التيارات العامة ، والتسلسل المحتوم للحوادث ، ويظهر كل ما كان يبدو عارضاً في وقت حدوثه ، على أنه حلقة في سلسلة مترابطة ترابطاً محكماً .

وهكذا فإن الأحداث التاريخية تبدو أشبه ما تكون بميناء ترى تفاصيله ونبضات الحياة في طرقانه ومبانيه وأنت تعيش في جنباته : حتى إذا ما ركبت سفينة وأخذت تبتعد عن الشاطئ ، بلائت أمامك التفاصيل رويداً رويداً ، ولم يبق من كل هذه الحياة النابضة الصاخبة إلا الخطوط العامة أو الهيكل الخارجي في الأفق البعيد . ومن موقع الابتعاد هذا ، تبدو حياة البشر محكومة بقوانين قد تختلف بعض تفاصيلها باختلاف ميادين تطبيقها ، ولكنها في نهاية الأمر سارية على السلوك الإنساني عبر التاريخ بلا تخلف .

واذن فكلما اتسعت نظرنا إلى تاريخ البشر وامتدت عبر فترات زمنية طويلة ، تكشف لنا الخيوط الخفية التي تربط بين الحوادث في خطوط قد يراها البعض مستقيمة ، وقد يراها غيرهم دائرية أو متعرجة أو ملتوية ، ولكنها على أية حال موجودة دوماً . وكلما ازدادت هذه الخيوط الخفية تكشفاً ، ازدادنا اقتناعاً بأن العوامل المسيطرة على تاريخ البشر . ثابتة ، وتضائل بالتدريج دور الشخصيات الفردية ، مهما تكن عبقرتها ، لكي تحل محلها قوى متحركة تعلو على الأفراد .

ولكن ، هل يعني ذلك أن دراسة التاريخ تفضي إلى اليأس من حرية البشر ؟ وهل يؤدي بنا التعمق في هذه الدراسة إلى أن نقف مكتوفي الأيدي ، ونأمل في يأس هذه العوامل التاريخية الغالبة على القوى الفردية ، وهي تقود مسيرة البشر الذين لا يملكون لها دفعا ؟

إن التاريخ ، قبل كل شيء ، من صنع الإنسان . ومهما يكن من حتمية تلك العوامل التي تطفئ على القوى الفردية ، فإنها أولاً وأخيراً عوامل بسرية . ولم تكن قوانين الماضي حتمية إلا لأن البشر أرادوها - بطريقتهم الخاصة في السلوك - أن تكون كذلك . وإذا كانت أفعالنا الماضية قد خرجت تماماً عن نطاق إرادتنا ، (أى أصبحت « في ذمة التاريخ » ، كما يقول التعبير الشائع) فإن أفعالنا في المستقبل مازالت خاضعة لهذه الإرادة . صحيح أننا نصور التاريخ في المستقبل بنفس صورة التاريخ في الماضي ، ولكن هذه طريقة في الكلام تنطوي على قدر غير قليل من التجاوز ، لأن التاريخ هو الماضي ، للمستقبل . وكما من الفلسفات كانت تؤكد حتمية القوانين التاريخية المستمدة من ماضى البشر ، لا لكي تسد الطريق أمام حرية الإنسان ، بل لكي تزيد هذه الحرية تدعيماً . فلو ظلت القوانين الحتمية التي استخلصت من الماضي سارية على المستقبل لكان ، في وسعنا ، مع ذلك ، أن نستغل هذه القوانين ، أو « نركب موجتها » ، من أجل

العلم والحرية الشخصية

التحكم في مستقبلنا على نحو أفضل . أما إذا كان مجال تغيير هذه القوانين مفتوحاً في المستقبل ، فعندئذ تكون دراسة الماضي وسيلة لكى نستخلص منه دروساً تعيننا على تجنب ما وقعنا فيه من أخطاء .

مجمل القول اذن أن دراسة التاريخ ، التى تبدو لأول وهلة متعارضة مع حرية الانسان، تفصح أمام هذه الحرية مجالات جديدة، وتعصم الانسان في بحثه عن مستقبل أفضل ، من الوقوع في أخطاء الماضي ، ونقدم اليه من خلاصة التجارب الماضية ما يتيح له استغلال فاعليته على أفضل نحو في سبيل تحقيق المزيد من الحرية .

العلم والحرية العملية

الحقيقة والحرية :

من الشائع أن ينظر المفكرون الى الحريات العملية ، كحرية التعبير والتفكير ، وحرية الانتخاب ، الخ ، على أنها غاية في ذاتها . فهم يتصورون أن هذه الحريات هدف ينبغي أن يسعى اليه الانسان مهما تكن الظروف ، ويعتقدون أن اكتساب الانسان لها هو في ذاته ضمان لتحرره من حيث هو موجود متكامل .

على أنه يكفينا لكى نبين افتقار هذا الرأي الى الصواب أن نشير الى حقيقة واضحة ، هي أن الحرية يمكن أن تكون أداة للظلم في حالة الضعفاء . فالحرية المطلقة حين تكون أساساً للعلاقة بين عمال ضعفاء محتاجين الى العمل من أجل قوت يومهم ، وبين أصحاب أعمال يمكنهم في أية لحظة أن يستبدلوا بهؤلاء العمال غيرهم ، لا بد أن تؤدي في نهاية الامر الى زيادة مركز هؤلاء العمال ضعفاً ، وتنقلب الى أداة لتأكيد عبوديتهم . وفي هذه الحالة تصبح القيود والضوابط التى تفرض على الحرية ، أداة لتحقيق المزيد من الحرية ، لا لتقييدها .

ولا جدال في أن العلم من أهم الضوابط التى تساعد على وضع الحريات العملية في نصابها . فعن طريق نشر المعرفة وتوفيرها لأكثر عدد ممكن من الناس ، يستطيع العلم أن يضع الاسس الحقيقية التى لا يكون للحريات العملية بدونها قيمة . فجميع الحريات الديمقراطية ، مثلاً ، تكتسب قيمتها الكاملة حينما تعرف الجماهير الحقائق الأساسية عن الامور التى يراد منها أن تصدر حكمها عليها ، أو تشترك في اتخاذ قرارات حاسمة بشأنها . وبدون العلم لا يكون لحرية التفكير معنى، اذ أن المرء اذا لم يكن قد تعلّم كيف يفكر فمن العبث أن يتوقع المجتمع منه أن يفيد من حرية التفكير ، مهما يكن نطاق هذه الحرية . أما حرية التعبير ، فماذا تعنى بالنسبة الى إذا لم اكن أعرف كيف اعبّر عن نفسى ، واذا لم تكن لدى معلومات عن العالم أو عن المجتمع أو التاريخ؟ ان العلم ، دون شك ، هو الأساس الذى بدونونه الحريات المعروفة كلها نفاقاً أو كلاماً أجوف . والمعرفة في ذاتها سبيل الى الحرية ، سواء أكانت مقترنة باعتراف شكلى بالحريات أم لم تكن . ان « الحقيقة تحرر الانسان » ، لأن معرفة حقائق الامور هى في ذاتها سبيل الى تحرير الناس من ربكة الجهل ومن عبودية الخداع .

ولو تعمقنا هذه الفكرة الأخيرة ، لاتضح لنا أن قدراً كبيراً من الجدل الذى يدور حول الاعتراف أو عدم الاعتراف بالحريات العملية لا يمس ، في واقع الأمر ، صميم المشكلة الحقيقية . ذلك لأن لب الموضوع ليس الاعتراف الشكلى بهذه الحريات ، وانما هو ضمان الاسس

التي يمكن بناء عليها ممارسة هذه الحريات ، عندما تتوافر ، ممارسة سليمة . مثال ذلك أن الصحافة التي توجد في بلد يعترف اعترافاً شاكلياً كاملاً بحرية الاعلام ، ويحيط هذه الحرية بجميع الحصانات القانونية الممكنة ، لا يمكن أن تسمى نفسها صحافة حرة اذا كانت مليئة بالأكاذيب ، أو كانت تبدد وقت القراء سدى في مهاترات ارتفاهاات . ولو قارن هذه الصحافة بأخرى في مجتمع لا يتشدد الى هذا الحد بحرية الاعلام ، ولكنه ينشر في صحافته قدراً أكبر من الحقائق ، لكان المجتمع الأخير ، في واقع الأمر ، أعظم حرية من الأول ، اذ ان الحقيقة ، كما قلنا ، هي التي تحرر الانسان .

ومع ذلك فان العلم ذاته يستخدم في وقتنا الراهن على نطاق واسع ليكون أداة لتكبيل الانسان بقيود خفية لا يكاد يشعر بها الا صانعوها . ومن الغريب حقاً أن نفس هذه الأداة ، التي رأينا منذ قليل أنها الضامن الحقيقي لكل حرية يصبو اليها الانسان ، تتحول على أيدي كثير من الاخصائيين البارعين الى وسيلة فعالة لصب عقول الناس في قوالب جامدة لا أبر فيها لأي نوع من الحرية . واذا كان التسلط على العقول والسيطرة عليها بوسائل ذكية ، ظاهرة قديمة عرفت لها البشرية منذ عهود بعيدة ، فان الجديد في عصرنا هذا هو أن هذه السيطرة تتم - بأكمل صورة ممكنة - على عقول تنوهم نفسها حرة ، بل توطن يقيناً تاماً بأن كل ما نمليه عليها بلك القوى المسيطرة انما صدر عن ارادتها الحرة ورغبتها الواعية .

والواقع أن أدوات السيطرة على العقول قد وصلت ، في عصرنا الحاضر ، الى درجة عالية من الاتقان . ويكفي دليلاً على ذلك أن أشد الدول تعارضاً تستطيع أن تقنع شعوبها بعدالة قضيتها ، وتجد كل منها بين شعوبها من يتحمس لهذه القضية تحمساً كاملاً ، مع أن من المستحيل أن تكون الدولتان اللتان تدافع كل منهما عن قضية مضادة لقضية الأخرى ، على حق في أن معا . وبعبارة أخرى ، فان معيار الحقيقة المطلقة ، التي لا يختلف عليها انان ، لم يعد سارياً على الصراعات السياسية والايديولوجية في عالمنا المعاصر ، وأصبح من المألوف أن نجد خصمين يؤمن كل منهما عن اقتناع كامل بحقيقة مناقضة لحقيقة الأخر ، دون أن يكون نمة أمل في وصولهما الى حل لهذا التناقض . ففي عالمنا أصبحت الحقيقة المزدوجة - وربما الثلاثية أو الرباعية الأطراف - أمراً مألوفاً غير مستغرب . وليس لهذه الظاهرة من تعليل سوى القدرة الفائقة التي اكتسبتها أساليب التحكم في العقول في عصرنا الحاضر : اذ أن الحقيقة في أي موضوع واحد ستظل حقيقة واحدة ، مهما تغيرت الأزمان ، والاقتناع الراسخ بحقائق متناقضة يعني أن هناك أساليب غير منطقية قد استخدمت من أجل بث يقين كاذب في ذهن أحد الطرفين على الأقل ، ان لم يكن كليهما معا .

وحسبنا أن نجول بأنظارنا في عالمنا المعاصر لنرى أمثلة لا حصر لها لظاهرة التحكم في العقول من أجل اقناعها بقضية كاذبة . ففي ألمانيا النازية سيق شعب كامل ، له في العلم وفي الفن وفي الفكر تاريخ مجيد ، الى مجازر اسنرقت منه ، ومن البتيرة كلها ، أرواحاً وأموالاً لا حصر لها ، واقتنع هذا الشعب ، بالرغم من ماضيه المجيد هذا ، بأند الأساطير بطلاناً عن نفوق العنصر الآري وامتياز الأمة الجرمانية وسيطرة الرايخ الثالث على العالم لمدة ألف سنة ، الى آخر تلك القائمة الطويلة من الأكاذيب التي عانت الإنسانية كلها من أجلها ويلات وكوارث لا تحصى . ولم يمض وقت طويل على انتهاء الحرب ، وزوال الفسادة عن أعين الألمان ، حتى أدركوا مدى الزيف الذي عاشوا فيه ، وقبلوه عن طيب خاطر ، وحاربوا وماتوا من أجله ، طوال اثني عشر عاماً . بل ان بعضاً من مجرمي الحرب النازيين كانوا ، خلال محاكمتهم ، يعربون عن مشاعر ندم حقيقية ، وحسبنا أن نذكر منهم « فرانك » وزير داخلية هتلر ، وأحد كبار المسؤولين عن المذابح النازية :

العلم والحرية الشخصية

فقد وصل ندمه الى حد انتابته معه نوبة من الكآبة كان يستعجل معها اعدامه ، ونضمت اقواله شواهد سيكولوجية رائعة عن حالة التخدير العقلى التى كان الملايين واقعين فيها خلال الحكم النازى ، والتي كانت تؤدى بهم الى ارتكاب أفعال يستحيل أن يقرها المرء لو كانت لديه أدنى قدرة على التفكير الموضوعى .

وفى عصرنا الراهن ، نجد مثالا صارخا على عجز العقل البشرى أمام سيل الدعاية الجارف فى حرب فيتنام ، حيث يُطلب الى مئات الالوف من زهرة شباب الأمريكين أن يموتوا فى سبيل الدفاع عن نظام فاسد يحكم بلداً نبعد عن بلادهم ألوفاً عديدة من الأميال . ومجرد استمرار الحرب حتى يومنا هذا دليل على أن نسبة غير ضئيلة من هؤلاء الشبان مقتنعون بهذه الحرب الى الحد الذى يبرر ، على الأقل ، استمرارهم فى القتال . ومع ذلك فان معظم من يقعون منهم فى الأسر ، يدركون بعد أن يزول عنهم اثر الدعاية المخدرة ونعرض عليهم وجهة النظر المضادة ، انهم كانوا يحاربون من أجل قضية زائفة وخاسرة ، ويبدون ندماً شديداً على أفعالهم .

أما فى عالمنا العربى ، فان الدعاية الصهيونية تقدم إلينا مثلاً صارخاً لما يستطيع التخدير المنظم للعقول أن يصل اليه من تزيف كامل لأهداف الناس وغاياتهم . فأشد الصهيونيين فهماً لموقف بلاده لا يستطيع أن يأتى ، دفاعاً عن هذا الموقف ، الا بحجج لاعقلية تنمى فى نهاية الأمر الى مجال الانفعالات الساذجة ، أو الأساطير التى عفا عليها الزمان . وبهذه الأساطير يخدع نفسه ويدعى لليهود حقاً فى بلد أقام فيه غيرهم طوال ما يزيد على ألفى عام . ومع ذلك فمن طريق الدعاية المنظمة ، والتربية المنحرفة للصغار ، استطاع الصهيونيون أن يكونوا لأنفسهم أنصاراً متحمسين ، بل متعصبين ، بين يهود العالم ، وحاولوا ، وما زالوا يحاولون ، أن يزيفوا عقول أبناء طائفتهم من أجل دعم قضية لا شك فى بطلانها .

فى كل هذه الحالات ، يقف العقل البشرى عاجزاً أمام سيل الدعاية الجارف ، الذى يستخدم أحدث الأساليب العلمية فى تربية الصغار وتوجيه الكبار . وربما استطاع عقل ناقد لمّا ح أن يقاوم تأثير هذه الدعاية حيناً من الدهر ، ولكنه فى نهاية الأمر يستسلم لها ، وتنهار مقاومته - الا فى القليل النادر - أمام الإلحاح والتكرار المستمر ، وأساليب الحُصْ الظاهر والخفى ، والإقناع المباشر وغير المباشر ، والترويج للفكرة الكاذبة يومياً فى الصحف والتلفزيون والأذاعة . وهكذا فان الإنسان المعاصر ، على الرغم من كل ما اكتسبه عقله من تعمق ناجم عن التقدم الهائل فى العلم الحديث ، لم يعد قادراً على مقاومة التزيف الذى يفرض عليه بطريقة علمية منظمة ، فتكون النتيجة هى تلك الانحرافات السنيعة فى سلوك امم بأكملها .

واذا كان تأثير الدعاية ينصب أساساً على المواقف السياسية ، والإيديولوجية ، ويزداد تركيزاً فى أوقات الحرب والأزمات بالدات ، فان الإنسان الحديث يتعرض ، بتأثير الإعلان ، لنوع آخر من الخداع العقلى يمارس تأثيره فى الحياة اليومية ، ويؤدى بدوره الى اضعاف مقاومة العقول وشل قدرتها النقدية ، ومن ثم الى القضاء على جانب هام من جوانب حريتها . ففى كل يوم نهال على الإنسان العصرى ، الذى هو ميال بطبيعته الى الاستهلاك ، مئات الاعلانات التى تهيب كلها بالعناصر اللاعقلية فى طبيعته ، وتتوسل ، من أجل بلوغ أغراضها ، بسلطة شخص مشهور ، أو بجاذبية فتاة جميلة ، أو بارضاء غرور قارئ الإعلان والمبالغة فى تفضيحه وتعظيمه ، وكلها وسائل تستهدف فى نهاية الأمر تحطيم مقاومة العقل واضعاف قدرته على النقد والنميز بالالاح والتكرار الذى لا ينقطع .

مجمل القول ، اذن ، أن العلم ، الذى لا تقوم للحريات العملية بدونه قائمة ، يمكن أن يكون

هو ذاته أداة تؤدي الى ضياع أعظم الحريات الانسانية قيمة ، ألا وهي حرية التفكير النقدي ، والقدرة على الحكم المستقل على الامور . ومن ذلك ننهي الى أن العلم وحده ليس ضماناً كافياً لتحقيق الحرية عملياً ، وإنما ينبغي أن يفترن العلم بقيم انسانية توجه ما ينطوي عليه من قدرات وامكانيات هائلة في الاتجاه الذي يضمن تحقيق أعظم قدر من التحرر للانسان .

الحرية الشخصية والبحث العلمي :

من الحقائق المعروفة أن البحث العلمي يحتاج لازدهاره الى جو من الحرية يستطيع العالم فيه أن يجري أبحاثه وهو آمن على نفسه ، واثق من أن النتائج التي سيصل اليها سوف تقدر تقديرًا موضوعيًا لا أثر فيه للتعصب أو التحيز . وربما بدا من الغريب ، لأول وهلة ، أن بداية العلم الاوروبى الحديث كانت مقترنة بحوادث اضطهاد وفتح لحرية العلماء والمفكرين على نحو يخيّل إلينا معه أن هذا العلم قد استطاع أن ينسج طريقه بفضل قدرته على مقاومة الكبت والقمع ، لا بفضل ما كان متاح له من الحرية . ومع ذلك فإن حوادث اضطهاد العلماء ، التي أصبحت مشهورة في تاريخ العلم ، لم تكن الا بقايا عهد غابرة كابت تنسب عن يأس بمواقع لم تعد مأمونة ولا مضمونة .

فصحيح أن جاليليو قد لقي اضطهاداً قاسياً من محاكم التفتيش ، وكان يراد منه أن يتراجع عن آرائه الفلكية والطبيعية التي أرست الاسس الاولى للعلم الحديث ، وصحيح أن برونو قد أحرق حياً بسبب معتقده العلميه والفكرية ، وصحيح أن ديكارت واسبينوزا كانا يعيشان في خوف دائم من الاضطهاد ، وكان لخوفهما هذا أثره البالغ في نشاطهما التأليفى ، وفي تحديدهما لما ينبغي وما لا ينبغي أن ينشر من كتاباتهما - هذا كله صحيح ، ولكن لا يقل عن ذلك صحة أن الجو العام الذى كان يعيش فيه هؤلاء العلماء والمفكرون كان ، بالقياس الى الجو السائد في العصور الوسطى الاوروبية ، جواً من التحرر ، وأن القوى الجديدة التي كانت قد بدأت تمارس تأثيرها في المجتمع الاوروبى كانت أكثر تسجيماً للعلم من القوى اللاهوتية والاقطاعية السابقة . وما كان الاضطهاد الذى عاناه هؤلاء العلماء والمفكرون سوى صرخة الاحتضار التي كانت نطقها - في شراسة ، ولكن بيأس - عقليات ومصالح تعلم جيداً أن الزمن لم يعد في صفها ، وأن العصر لم يعد عصرها .

واذن فبداية العلم الاوروبى الحديث تثبت - ولا تنفى - القاعدة المعروفة ، والقائلة ان البحث العلمى يحتاج ، من أجل ازدهاره ، الى جو من الحرية .

ومع ذلك ، فإن التعمق في بحث هذا الموضوع ، ولاسيما في ضوء الأحوال السائدة في عصرنا الحاضر ، يكشف لنا عن وجود تحفظات كثيرة ينبغي أن نعمل حسابها عند تأكيد القاعدة العامة السابقة . وبعض هذه التحفظات ناشئة عن طبيعة البحث العلمى بوجه عام ، وبعضها الآخر ناشئة عن الظروف التى يمر بها هذا البحث في عصرنا الحاضر .

١ - لا جدال في أن طبيعة البحث العلمى ذاتها ، بما تقتضيه من صرامة وجدية ، ومن تفكير منهجى دقيق ، تستلزم قدراً من تضيق نطاق حرية العالم . وعلى سبيل المثال ، فإن الحقائق الرياضية هى المتل الأعلى للدقة العلمية ، وهى الانموذج الذى يسعى الى تحقيقه كل علم يود أن يكون منضبطاً . والحقيقة الرياضية ، بطبيعتها ، تتسم بالضرورة ، ولا مجال فيها لحرية التصرف أو للتغيير والتبديل . انها حقيقة صارمة يتعين على العالم قبولها على ما هى عليه ، ولو حاول أن يمارس ازاءها حريته لضاعت منه على الفور . ومثل هذا يقال عن سعى العلم الى بلوغ الحقيقة

العلم والحرية الشخصية

بوجه عام : فطريق العلم صارم ، يقتضى من العالم التزاماً دقيقاً لمناهج محددة ، ولا يسمح له بالتصرف الحر ازاء موضوعه الا في حدود معلومة . وفي هذا يختلف العلم عن الفن اختلافاً يبيّن أنه فعلى حين أن الحرية والانطلاق هما القاعدة في الفن ، فانهما بالنسبة الى العلم فيدان ينبغي أن يتعلم الباحث كيف ينخلص منهما بأسرع وقت ممكن ، والا فقدت أبحاثه كل قيمة لها . وربما لم تكن عملية التكوين العلمية ، التي تستغرق من الباحث وقتاً طويلاً من حياته الى أن يصبح عالماً متمرساً ، سوى تهيئة له كيما يعتاد أن يلتزم مسار العلم المقيد ، ولا ينقاد للميل الطبيعي الى الانطلاق أو التحرر من القيود ، وكما يألّف اطاعة الواقع وقبول حقيقته وهو يعلم أنه ليس حراً في قبولها أو رفضها .

٢ - يقتضى العلم في عصرنا الحاضر تنظيمًا واسع النطاق ، يخرج من نطاق الجهد الفردي لأي عالم بعينه . ففي الماضي كان العلم ، الى حد بعيد ، سلسلة من الفزوات أو الانتصارات أو المكتسوف الفردية ، أما الآن فان هذا الطابع الفردي يختفى باطراد ، ليحل محله العمل الجماعي — team work — الذي يكون العالم الواحد فيه فرداً في مجموعة ، لا يملك حرية التصرف الكاملة لأنه مقيد بعمل الآخرين ، وملزم بتنسيق جهوده معهم .

٣ - ومن جهة أخرى فان الأبحاث العلمية أصبحت تقتضى تمويلاً ضخماً يستحيل أن توفره موارد العالم ذاته، مهما يكن براهه. ومعنى ذلك أن العالم لا بد أن يستعين بالتمويل المقدم من مصادر خارجية . وفليلاً ما تقف هذه المصادر موقف الحياد من أبحاث العالم ، بل انها تفرض عليه اتجاهات تتماشى مع مصالحها الخاصة . فالشركات الصناعية الكبرى تمويل الأبحاث العلمية من أجل ترويج بضائعها ، وحتى لو كانت تقدم أموالها في صورة تبرعات لمراكز أبحاث « مستقلة » ، فان هذه التبرعات يمكن أن تكون في ذاتها عاملاً من عوامل فقدان استقلال مراكز الأبحاث بصورة جزئية أو كلية . وبعبارة أخرى فان العالم لم يعد اليوم قادراً على أن ينحصر في أبحاثه العلمية من مطالب اقتصاد السوق ، أو هدف زيادة الإنتاج ، وغيرها من الأهداف والناتج العاجلة ، التي تسلبه ولاشك قدراً من حريته . وإذا كان السؤال : هل يكون العلم للعلم ، أم للمجتمع ؟ سؤالاً ينطوي في نظر الكثيرين على مغالطة ، فان السؤال : هل يكون العلم للعلم ، أم للسوق ؟ قد أصبح في عصرنا الحاضر سؤالاً حقيقياً ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار كلما بحثت مشكلة العلم والحرية .

٤ - كثيراً ما يؤدي الولاء للوطن - ، أو لايديولوجية معينة ، الى فرض قيود على الحرية الشخصية للعلماء . ففي ألمانيا النازية كان العلماء يجرون أبحاثهم من أجل خدمة أهداف تتنافى مع شرف العلم ذاته ، وكان بعضهم واعياً بما يفعل ، وبعضهم الآخر يسير في عمله العلمي على نحو آلي يفترق الى التفكير النقدي الواعي ، ولكن العلماء كانوا في كلتا الحالتين مفتقرين الى الحرية ، ولم يكن هذا حائلاً بينهم وبين مواصلة عملهم ، والاهتداء الى مجموعة هامة من المكتسوف .

وفي العهد الستاليني كان العلماء السوفييت يتعرضون للاضطهاد في مجالات معينة ، وذلك حين يفسر البعض أعمالهم بأنها متعارضة مع النظرية الفلسفية التي يقوم عليها نظام الحكم . وكان أشهر هذه المجالات ، مجال البيولوجيا ، الذي يسيطر عليه عالم ضيق الافق ، يتسم بقدر غير قليل من النفاق ، هو « ليسنكو » . وعلى يد « ليسنكو » هذا لقي عدد كبير من العلماء مصيراً ليماً ، وأوقف العمل في أبحاث كثيرة مثمرة ، لأن أحكامه المبتسرة كانت تعد الكلمة الأخيرة في ذلك الميدان . وكان الخلط المؤسف بين العقيدة السياسية وبين البحث العلمي سبباً في الحجر

على حرية علماء لم يخطر ببالهم أن يخونوا تلك العقيدة ، ولم يقبلوا أن يخدعوا أنفسهم في أبحاثهم .

وأخيراً ، فإن ظاهرة الاضطهاد السياسي لحرية العلماء ظهرت واضحة في الولايات المتحدة ، في الفترة التالية للحرب العالمية الثانية بوجه خاص ، حين واجه العلماء الأمريكيون أزمة ضمير عنيفة بعد أن القيت على هيروشيما ونجازاكي أول قنبلتين ذريتين . فقد كان هؤلاء العلماء بظنون ، خلال فترة الإعداد لهذا الاضرار القاتل ، أنهم يخدمون قضية الحرية ببحوثهم ، ولكنهم أفاقوا على ذلك الصدى المفجع الذي أحدثه انفجار القنبلتين في ضمير كل إنسان شريف ، وتبين لهم أن اختراعاً كهذا يمكن أن يكون وسيلة لاستعباد البشرية كلها ، فضلاً عما أحدثه بالفعل من كوارث لم يشهد العالم لها مثيلاً في المدينتين المنكوبتين . وأدرك بعيدو النظر منهم أن هذه ليست إلا المقدمة ، وأن السلاح الجديد يمكن تطويره بحيث تصل قوته التدميرية إلى أضعاف ما كانت عليه في البداية ، وأن المدينتين اليابانيتين ليستا إلا حقل تجارب ، وأن الهدف الحقيقي من التفجير المروع كان إرهاب العالم ، ولا سيما البلاد ذات الأيدولوجيات المخالفة . وعندما دارت هذه المعاني كلها في أذهان العلماء أدت بهم إلى مراجعة شاملة لموقفهم : فمنهم من أقر أن يقف موقفاً سلبياً ، وانسحب من أي عمل علمي مرتبط بإنتاج أسلحة الدمار الشامل ، ومنهم من وقف يحارب إنتاج هذه الأسلحة إيجابياً ، وينبه العالم إلى الأخطار المروعة المترتبة على أشعاعات التجارب النووية ، والأخطار المحتملة المترتبة على تخزين الأسلحة النووية وتطويرها ، ومنهم من أدت به أزمة الضمير الحاد إلى الاتصال بالطرف الآخر في الصراع العالمي ، وافشاء أسرار القنابل النووية له .

وفي هذه الفئة الأخيرة تتمثل مأساة العالم المعاصر بأجلى صورها . فهم في نظر الدولة التي ينتمون إليها خونة كشفوا للعدو عن سر أخطر سلاح كان يضمن لدولتهم التفوق على كل من عداها من الدول ، ولذلك حق عليهم أشد العقاب (ومنهم من أعدم بالفعل ، كالزوجين روزنبرج) . ولكنهم في نظر الإنسانية شهداء بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان سامية : إذ انهم قد اقتدوا بتضحيتهم البشرية بأسرها ، وهم قد أدركوا أن امتلاك طرف واحد لهذه الأسلحة الفتاكة قد يغريه باستعمالها للتخلص نهائياً من عدوه ، وإرهاب البشرية كلها بالسلاح المدمر ، لذلك كان افشاءهم لأسرار ذلك السلاح قضاء منهم على فعاليتها . ومن المؤكد أن عدم قيام حرب نالثة حتى يومنا هذا راجع إلى توازن الرعب النووي بين القوتين الرئيستين في العالم ، وهو التوازن الذي كان هو الهدف الوحيد لما قام به هؤلاء العلماء من « خيانة » مزعومة .

وهكذا اكتسبت مشكلة العلم والحرية الشخصية أبعاداً جديدة في عالمنا المعاصر : إذ أصبح العالم الواعي يدرك أن أبحاثه لها نتائج تؤثر - إيجاباً أو سلباً - على مستقبل البشرية . ولم يعد العالم يكتفي بأن يطالب بالوسائل الكفيلة باستمرار أبحاثه فحسب ، بل أصبح يتساءل : الأم تؤدي هذه الأبحاث ؟ وهل ستكون قيماً على حرية البشر ، أم عاملاً من عوامل تحريرهم من الفقر أو المرض أو الخوف ؟ وبالاختصار فإن العالم لم يعد يكتفي بالمطالبة بحريته الشخصية وحدها ، أو بحرية ممارسة البحث العلمي فحسب ، بل أصبح يصر على التأكد من أن نتائج أبحاثه لن تستغل في القضاء على حريات الآخرين ، أو في فرض شكل جديد من أشكال العبودية على البشر .

العلم التطبيقي (التكنولوجيا) والحرية الشخصية :

إذا كنا قد تحدثنا في الجزء السابق عن البحث العلمي في صورته العامة ، فمن الواجب أن نتذكر أن هذا البحث قد أصبح له ، في عصرنا الحاضر ، جانب تطبيقي عظيم الأهمية . بل أن

العلم والحرية الشخصية

الحدود الفاصلة بين البحث النظري والتطبيق أصبحت في وقتنا الحالي أقل حدة بكثير مما كانت عليه من قبل ، وظهرت كشوف عديدة تجمع بين الطرفين معا ، ويصعب على المرء أن يقرر ان كانت تمثل نتاجاً لبحث نظري أم تطبيقاً ، وتداخل الميكانان حتى أصبح المشتغلون بأحدهما يقومون بدور ايجابي فعال في الآخر .

ومع ذلك فان التكنولوجيا المعاصرة ، بوصفها علماً تطبيقياً ، تتسم بطابع خاص يبرر لنا معالجتها على حدة . وهى تعمل على تغيير حياة الانسان المعاصر على نحو لا يملك معه المرء الا أن يفرد لتأثيراتها في مشكلة الحرية الشخصية قسماً خاصاً في بحث كهذا الذى تقدمه . ذلك لأن الحرية الشخصية قد أصبحت مشكلة شديدة التعقيد في عصر التقدم التكنولوجى السريع ، ولم يعد من الممكن اصدار حكم واحد بسيط على تأثير العلم التكنولوجى في حرية الشخص الانسانى ، بل ان الجوانب الايجابية والجوانب السلبية لهذا التأثير قد تداخلت الى حد تضاربت معه الآراء في هذا الميدان تضارباً شديداً .

ان كل كشف علمي كبير قد حرر الانسان مادياً أو معنوياً ، أو كليهما معاً ، من عبوديته للطبيعة أو لجانب من جوانب النظام الاجتماعى الذى يعيش فيه . وحسبنا أن نستعرض عدداً قليلاً من المجالات التطبيقية في العلم لنذكر العلاقة الوثيقة بين تطبيقات العلم وبين الحرية الانسانية : ففي الكيمياء أمكن ، بواسطة المركبات الصناعية ، التي تقدمت نقداً هائلاً في القرن العشرين ، تحرير الانسان من قيود البيئة الطبيعية وما تقدمه من مواد . وأدى التقدم في علم البيولوجيا ، وكشف تركيب المورثات (الجينات) الى بداية التحكم في الوراثة ، وكانت تجارب التلقيح الصناعي ، وتحسين النسل ، ايذاناً ببداية عهد جديد لا يفرض فيه الطبيعة سلطتها المطلقة على الانسان في هذا المجال . وفي الفيزياء ، كان كسوف الطاقة الذرية والقدرة على استغلالها علمياً ، ايذاناً ببداية عهد جديد من التطبيقات المثمرة في مجال الاستخدام السلمى لهذه الطاقة (وان لم يكن النجاح في هذا الميدان الايجابي قد بلغ نفس الأهمية التي بلغها النجاح في ميدان الاستخدام التدميري لهذه الطاقة) . أما غزوات الفضاء الكبرى ، التي هي فخر عصرنا الحاضر ، فانها تمثل نقطة البداية في تحرر الانسان من الأرض التي ازدحمت بأهلها ، وخروجه عن ذلك الاختناق السكاني الذى يوشك أن يطبق على الناس في كوكبنا المحدود .

على أن أهم تأثيرات التكنولوجيا المعاصرة قد لا تكمن في الكشوف والمخترعات الفعلية التي توصلت اليها ، بقدر ما تكمن في أساليب العمل الجديدة التي ترتبت على التقدم التكنولوجى المتلاحق . فهذه الأساليب قد اكتسبت الانسان حريات جديدة لم يكن يحلم بها من قبل ، ولكنها في الوقت ذاته واجهت حريته بأخطار لم تخطر له من قبل على بال .

ولا جدال في أن أهم تغيير في أساليب العمل طرأ على الدول الصناعية المتقدمة في عصرنا الحاضر ، هو التوسع الهائل في تطبيق السيبرنطيقا (Cybernetics) ، وما يترتب عليها من تسيير ذاتي للمصانع (أوتوميشن Automation) . هذا التطبيق كانت له ، في الدول التي أخذت به ، آثار عظيمة الأهمية في الحرية الشخصية للعاملين بها . ففي عصر الآلة - وهو المرحلة السابقة لتلك التي نتحدث عنها ، أعنى المرحلة الممتدة من الثورة الصناعية الاولى حتى الحرب العالمية الثانية على

وجه التقريب - كان الانساج مشتركاً بين الإنسان والآلة ، بحيث كان كل منهما يتقيد بحدود الآخر . وكان الإنسان مرتبطاً بالآلة ، بل كان عبداً لها ، يلتزم مسارها الرتيب ، ويضطر إلى تكيف ملكاته وقواه حسب حدودها . ومن جهة أخرى فإن الآلة كانت تعمل وفقاً لقدرة الإنسان . ولما كانت للمقدرة الإنسانية حدود لا تتعداها ، فقد كان قصور الطاقات الإنسانية يعوق الانطلاق الحر للآلة ، ويحول بينها وبين العمل بالسرعة المطلوبة . ولكن عصر التسيير الدائري (الأوتوميستن) قد كسر تلك القيود التي كانت تجمع بين الإنسان والآلة في جهاز انتاجي واحد ، وحرر طرفي هذه العلاقة معاً . فهو قد حرر الآلة بحيث تستطيع أداء مهمتها الانتاجية كاملة ، دون أن تتقيد بحدود الإنسان . وهو أيضاً قد حرر الإنسان بحيث يمكنه إنجاز أعظم ما ينتظر منه في ميدان الانتاج وفي غيره من الميادين التي يمارس فيها ملكاته الخلاقة على أفضل نحو . وبذلك ساعدت التكنولوجيا كلا من الإنسان والآلة على تحقيق أعظم ما لديهما من امكانات ، وعلى بلوغ قدر من الحرية لم يكن من الممكن تصوره في أي عصر سابق (١٥) .

وحين لا يعود الإنسان داخلًا في العملية التكنولوجية المباشرة بوصفه واحداً من عناصرها الضرورية ، يكتسب الإنسان حرية جديدة في أوقات قيامه بالعمل الانتاجي ، وفي أوقات فراغه . أما الحرية التي يكتسبها أثناء العمل الانتاجي ، فترجع إلى أنه لا يعود مضطراً إلى أداء ما يفرضه عليه تركيب الآلة ، بنفس السرعة التي تفرضها الآلة (١٦) .

وفضلاً عن ذلك فإن الإنسان في هذا النوع من الانتاج يقف من الآلة موقف السيد ، لا العبد : فهو لا يكتفي بالتحرر من ايقاعها الرتيب ، بل انه يكتسب من الخبرات ما يتيح له أن يسيطر على الآلة سيطرة تامة ، ويستخلص منها أكبر قدر ممكن من الفوائد ، فضلاً عن ازدياد قدرته على تطويرها من أجل تلافي أوجه النقص فيها بسرعة ، واستخلاص امكانات جديدة منها .

ولكن النوع الآخر من الحرية ، الذي يكتسبه الإنسان بفضل الأساليب التكنولوجية الحديثة وأمنى به الحرية في أوقات الفراغ ، هو الذي يثير في واقع الأمر أعقد المشكلات . ذلك لأن التكنولوجيا الحديثة أصبحت تقدم للإنسان انتاجاً أكبر بجهد ووقت أقل ، ولم يعد الإنسان في حاجة إلى ساعات العمل الطويلة المرهقة التي كانت تقتضيها أساليب الانتاج القديمة ، بل أصبح الاتجاه العام هو الاتجاه إلى تقصير يوم العمل على نحو مطرد ، ومن ثم زادت أوقات فراغ الإنسان العامل زيادة كبيرة ، ولا بد أن يؤدي التطور في المستقبل إلى زيادة ساعات الفراغ على ساعات العمل .

على أن زيادة أوقات الفراغ ليست غاية في ذاتها ، لأن الفراغ يمكن أن يتحول إلى خمول يلحق بالإنسان ضرراً بالغا ، أو يدفعه إلى التفكير في وسائل تعمل على إثارة حواسه المتبلدة بأى ثمن . ولذلك فإن توفير الوقت الحر ينبغي أن يكون مقترناً بالتفكير في أفضل وسائل الانتفاع من هذا الوقت . ذلك لأن الغاية الحقيقية ، كما قلنا ، ليست هي أن تزيد أوقات فراغ الإنسان العامل ، بل هي أن يصبح هذا الإنسان سيداً مسيطراً على وقته بحق ، والا وقع فريسة عبودية من نوع

(15) Volkov G. *Era of Man or Robot ?* Moscow (Progress Publications) 1967, pp. 44-46.

(16) Ibid , p. 48.

العلم والحرية الشخصية

جديد ، بحيث يسيطر عليه الخمول أو الإلابة الزائفة أو الثقافة الضارة ، وينتهي به الأمر إلى أن يصبح عبداً لوقته الحر لا سيداً له .

والحق أن الطرق المألوفة حالياً في قضاء أوقات الفراغ تهدد حرية العقل الانساني بأخطار حقيقية . ولن نتحدث هنا عما يحدث على أرضية المدينة الحديثة - وبخاصة في البلاد المتخلفة في التصنيع - من تبديد لساعات طويلة على المقاهي في أحاديث والعباب مملّة ، أو في أحلام يقظة مريضة ، بل أن ما يحدث داخل البيوت ذاتها أهم من ذلك وأخطر بكثير . ففي امسية هذه المدينة الحديثة ، تجد العدد الأكبر من سكانها يضحكون معاً في لحظة واحدة ، وذلك لأن اختراعاً هائلاً التأثير مثل التلفزيون يعرض عليهم نفس البرنامج ، ويتشكل عقولهم بنفس القوالب ، ويتحكم في انفعالاتهم على نفس النحو . وما أسهل أن تفرس في نفوس الناس سموم كثيرة ، وتُمنّى عادات ومطالب زائفة ، عن طريق هذا الجهاز الصغير الذي يتسدد اليه ، خلال ساعات طويلة ، انتباه ملايين الناس الذين حققت لهم التكنولوجيا فراغاً في الوقت وفائضاً من المال . ومثل هذا يقال ، مع تعديلات طفيفة ، على التأثير الذي تحدثه الصحافة اليومية ، والإذاعة ، والسينما . ففي كل هذه الحالات يؤدي تقدم العلم التطبيقي إلى صبغ الثقافة بصبغة نمطية موحدة قد لا تكون أضرارها وخيمة إذا كانت تستهدف النهوض الفعلي بعقول الجماهير ومشاعرهم ، ولكنها تصبح خطيرة التأثير حقاً إذا وضعت لنفسها أهدافاً تحقق مصالح سياسية أو اقتصادية على حساب تضليل الجماهير وتشويه عقولها ، والقضاء التدريجي على ما بقي لديها من فطرة على النقد والرفض والانتقاء .

وربما أدى انعدام التوازن بين وقت الفراغ ووقت العمل ، إلى أن تثار في الغد مشكلة التحرر المفرط من العمل . صحيح أن العمل الشاق فيه إذلال للإنسان وحط له إلى مرتبة الحيوان ، وأن من أهداف الثورات الاجتماعية والتكنولوجية الحديثة تحرير الإنسان من هذا النوع من الإذلال ، والسمو به من مرتبة الأداة المنتجة إلى مرتبة الكائن الواعي بنفسه وبالعالم المحيط به ، غير أن السير في هذا الاتجاه إلى نهايته قد يثير المشكلة العكسية ، وأعني بها الحاجة إلى العمل . فقد يدرك الإنسان في المستقبل أن العمل ضروري حتى لو كان في استطاعته الاستغناء عنه والاكتفاء منه بحد أدنى ، وقد يصبح السعي إلى العمل ضرورة مطلوبة لذاتها ، أو لتحقيق التوازن ، في شخصية الإنسان ، بين النشاط المتحرر المنطلق في أوقات الفراغ ، وبين النشاط الملتزم المقيد في أوقات العمل المنتج ، وربما حدث للإنسان نوع من رد الفعل الممانل لما حدث في علاقته بالطبيعة ، حين سعى في البداية إلى التحرر منها بعد أن استعبده طويلاً ، ولكنه سئم هذا التحرر المفرط ، وظهر رد الفعل على صورة « المحافظة على البيئة » و« استرجاع الطبيعة » وغير ذلك من النزعات التي لا تكف عن ممارسة تأثيرها على نمط حياة الإنسان الحديث وعلى فنه وأدبه .

على أن هذه ، دون شك ، تطورات لا تعرفها ولن تعرفها ، إلا المجتمعات الصناعية المتقدمة ، أما المجتمعات المتخلفة فما زالت بعيدة كل البعد عن ممارسة هذا النوع من الترف الفكري . فالمشكلة الأساسية التي تشغلها في الوقت الراهن ، وستظل تشغلها طويلاً في المستقبل ، هي بلوغ مستوى من التقدم التكنولوجي ، ومن التطور العلمي ، يتيح لها أن تتمتع بالحرية التي حققها العلم للمجتمعات المتطورة منذ عهد بعيد . وما زال الكفاح فيها يدور حول ضمان حد من العلم والتكنولوجيا يسمح للإنسان فيها بأن يشعر بآدميته . أما تلك المشكلات الناجمة عن تحول

العلم والتكنولوجيا الى كائن له كيانه الخاص المستقل عن الانسان ، وله قوانينه الخاصة التي يطفى على الانسان ذاته ، وله حياة ذاتية ونوع من التطور التلقائي الذي قد يتجاوز أو ينحرف عما رسمه له الانسان من خطط - أما هذه المشكلات فما زال العالم المتخلف بعيداً كل البعد عن مواجهتها ، ومن الجائز أنه لن يواجهها في المستقبل أبداً ، لا لأن تطوره لن يصل الى الحد الذي يتيح ظهور مشكلات كهذه ، بل لأن المجتمعات الأكثر تطوراً ستكون ، على الأرجح ، قد تمكنت من حل هذه المشكلات خلال الوقت غير القصير الذي سيستغرقه وصول المجتمعات المتخلفة الى هذا المستوى .

ولعل أولى المشكلات التي يراد لها حل عاجل ، والتي نأمل ألا يضطر العالم المتخلف الى مواجهتها يوماً ما ، هي مشكلة القضاء على الخصوصية في المجتمعات الصناعية الشديدة التقدم . ففي الولايات المتحدة بدأت ترتفع أصوات كثيرة تنبه الى الخطر الذي تتعرض له الحرية الشخصية للمواطنين من جراء انتشار « بنوك المعلومات » حيث تخزن العقول الالكترونية معلومات عن أدق أسرار ملايين المواطنين ، وتضيف الى البيانات الموجودة استنتاجاتها الخاصة ، المستمدة من تحليل المعلومات المعطاة ، وحيث تستغل هذه البيانات والاستنتاجات ضد كثير من الأشخاص أسوأ الاستغلال . فإذا أضفنا الى ذلك التقدم المذهل في أدوات التجسس الحديثة ، والقدرة على التصنت لما يدور وراء الجدران بآلات شديدة الدقة لا نكاد نرى أو بأجهزة متنقلة تسلط على بيوت المواطنين من خارجها ، وبآلات التصوير التي تنفذ أشعتها من الحوائط ، الى آخر هذه القائمة التي يتسع نطاقها دوماً ، لأدركنا مدى الخطر الذي يتهدد حرية الانسان الشخصية من جراء تقدم العلم التطبيقي . فحياة الانسان الخاصة توشك أن تصبح حياة عامة ، معروفة للجميع ، أو لمن يريد الاطلاع عليها . والحد الفاصل بين النشاط العام والنشاط الخاص يوشك على الاختفاء ، بحيث يعجز المرء عن ممارسة إيسط-حريانه : اعنى حرية السلوك بوصفه فرداً له كيانه الخاص ومشاعره الشخصية التي لا يحق لأحد ان يتدخل فيها .

هذه الأخطار ، الى أصبحت حقيقة واقعة في أكثر البلاد الصناعية تقدماً ، تعد مثلاً واضحاً لرد الفعل العكسي الذي يمكن أن يحدثه التقدم المفرط في العلم التطبيقي . فالتكنولوجيا ، التي تستهدف أصلاً تحرير الانسان من عبودية العمل الشاق ، وتيسير جميع سبل الحياة أمامه ، تنقلب في هذه الحالة الى أداة للقضاء على أكثر الحريات الشخصية قداسة . ومن المؤكد أن كثيراً من المتشائمين يعممون هذا الحكم بحيث يتصورونه جزءاً لا يتجزأ من طبيعة التقدم التكنولوجي ذاته ، ومن هنا كانوا يحذرون البشرية دوماً من الأخطار التي يعرضها لها تقدم التكنولوجيا في العصر الحديث ، ويحلمون بالعهد البائدة التي كان الانسان فيها متصلاً بالطبيعة اتصالاً بريئاً مباشراً ، وكانت حياته خالية من تعقيدات العلم الحديث ، النظري منه والتطبيقي .

ولكن هذه كلها أحلام وأهمة ، اذ لا سبيل الى إعادة عقارب الساعة الى الوراء . ولا جدال في أن حكمنا على هذه المسألة كلها سوف يختلف اختلافاً جذرياً اذا نظرنا الى عيوب التكنولوجيا الحديثة هذه ، لا على أنها عيوب كامنة في التقدم العلمي التطبيقي ذاته ، بل بوصفها ناتجة عن اساءة استغلال أنظمة اجتماعية وسياسية معينة لهذا التقدم . في هذه الحالة يمكننا أن نأمل في أن يتخلص التطور المقبل للتكنولوجيا من هذه العيوب ، ويسير في طريقه محرراً شخص الانسان من القيود ، بدلاً من أن يفرض عليه ألواناً من العبودية أقسى وأفظع من تلك التي كان يعانيها في أشد العصور تخلفاً .

خاتمة :

الحرية الشخصية ، وكفاح العلم

العلم بطبيعته كفاح متدرج شاق في سبيل الوصول الى حقيقة تختفى وراء ضباب الظواهر الجزئية المعقدة المتداخلة . وهو سعى مستمر في سبيل التغلب على عقبات لا نكاد نجتاز واحدة منها حتى نظهر أمامنا عشرات . والعلم ، أيضاً مجهود يتحقق فيه الاتصال بين العقول على اكمل صورة . فالعلم لا يمكن تصوره بوصفه مجهوداً فردياً . صحيح أن قدراً كبيراً من العمل العلمي يدور في ذهن العالم المنفرد ، ولكن قليلاً من التفكير يكشف لنا عن أن ما نسميه « بذهن العالم المنفرد » هو في حقيقته ذهن تجمعت فيه حصيلة معارف انسانية هائلة تمتد من أبعد عصور التاريخ الى أقربها ، وخلاصة تجارب استمدت من ماضى البشر ومن حاضرهم ، وهو ذهن أسهمت في تكوينه التربية – أعنى التراث الانساني كله – والتوجيهات والانتقادات والقراءات التي تربط المرء بمعاصريه وبسابقه أو ثقل الارتباط . وبعد هذا كله فان هذا الذهن الفردي لا يستطيع ان يمسى في بحثه العلمي الا بعد ان يضعه في الاطار الواسع للمعرفة السائدة في عصره ، ولا يستطيع ان يدرك قيمة عمله الا بعد ان يصدر عليه الآخرون . حكمهم في ضوء تجاربهم ومعارفهم المتعددة الأبعاد .

وبفضل هاتين الصفتين : صفة السعى التدريجي البطيء من أجل بلوغ الحقيقة ، وصفة الاتصال والارتباط الدائم بين الفرد وبين الآخرين (سواء أكان هؤلاء الآخرون معاصرين أم تاريخيين) ، استطاع العلم أن يكون أداة فعالة في تحقيق حرية الإنسان . فحرية الشخص الانساني ، بقدر ما تكون مرتبطة بالعلم ومعتمدة عليه ، هي بدورها كفاح متدرج بطيء ، وهي بدورها تضافر وتواصل مع الآخرين من أجل بلوغ هدف مشترك .

على أن هذه النظرة الى الحرية ، بصفتيها اللتين ذكرناهما الآن ، قد وجدت في الآونة الأخيرة فلسفة تنكرها ، وتجعل للحرية صفات أخرى تؤدي ، في نهاية الأمر ، الى فسخ تلك الرابطة الوثيقة التي رأينا ، طوال هذا البحث ، أنها تجمع بين الحرية الشخصية والعلم . هذه الفلسفة هي الوجودية ، التي تعد مشكلة الحرية من أهم الموضوعات التي دار حولها تفكير أقطابها .

ولسنا في هذا المقال ، وفي جزئه الختامي بوجه خاص ، في وضع يسمح لنا بالدخول في تفاصيل الرأي الوجودي في الحرية ، بل ان كل ما يهمنا في هذا الرأي هو ما يتصل منه بموضوع بحثنا . فهذا الرأي ، في عموميه ، يتعارض تعارضاً أساسياً مع وجهة النظر التي كنا نحاول اثباتها في هذا البحث ، والتي تجعل العلم شرطاً ضرورياً للحرية الشخصية من جهة ، وتجعل الحرية ، من جهة أخرى ، دعامة أساسية من دعائم التقدم العلمي .

ان الحرية في المذهب الوجودي ، مرتبطة بوضع الانسان في هذا العالم . انها ماهية الموقف الانساني نفسه : اذ أن وجود الانسان – متميزاً عن وجود الأشياء ، أو غيره من الأحياء – هو

وجود حر، بمعنى أنه وجود يتجاوز ذاته دواما، ولا يكون لحاضره معنى الا في اطار المستقبل الذى يتجه اليه، أو « المشروع » الذى يلقي بنفسه نحوه . وسواء اكان نوع الحياة التى يحيها الانسان مما يدخل - تبعا لتصنيفاتنا العادية - في فئة حياة الحرية أو حياة العبودية، فان الانسان في نظر الوجوديين حر لمجرد كونه انسانا، ولأنه بفضل انسانيته يكتسب شكلا خاصا من أشكال الوجود، يصنع فيه « ماهيته » على الدوام، ولا يجدها تامة مكتملة، وتظل الأماكن أمامه مفتوحة لكي يشكل بها حياته على النحو الذى يرسمه في « مشروعه ». والقوة المحركة لهذا « المشروع » هي قدرة الانسان على الرفض، أو النفي *la négativité*، أعنى قدرته على أن ينتزع نفسه من الواقع، ويخرج بوجوده عن نطاق ما هو معطى أو قائم بالفعل. وعلى أساس هذا المشروع يصبح كل فعل، وكل اختيار، تعبيراً عن نظرة معينة الى العالم يتخذها كل فرد لنفسه، ويريدها في كل فعل يقوم به وضوحاً وتوسيعاً وانراء بحيث يكون كل فعل تعبيراً عن هذا المشروع ورمزاً له.

فهل يمكن أن يكون للعلم مكان في مثل هذه الحرية؟ نستطيع أن نقول ان القدرة على النفي، وعلى الرفض، تتقارب حسب درجة العلم التى يصل اليها المرء. فهذا الرفض لا يتوقف على الارادة وحدها، وانما يتوقف أيضاً على العقل، وعلى تحليل الواقع المعطى وفهمه ونقده، ومن هذا كله يظهر الرغبة في تجاوزه. أى أن حدود الارادة والنطاق الذى تمتد اليه، تتحدد في هذه الحالة وفقاً للعقل، وللعلم. ومن جهة اخرى فان « المشروع » الذى يضعه انسان واع بنفسه وبحقائق عالمه يختلف عن ذلك الذى يضعه من يفقر الى الوعى. وفي هذه الحالة بدورها يدخل العلم عنصراً ضرورياً في الحرية الانسانية. ومع ذلك فان الفلسفة الوجودية ذاتها لم تقل بهذا الرأى، وهى لم تتعرض أصلاً للدور الذى يمكن أن يقوم به العلم في تحديد نطاق الحرية الانسانية، مفهومه بالمعنى الذى حددوه هم أنفسهم لها.

ان الفعل الإيجابى، في الفلسفة الوجودية، لا يستهدف « الوصول » الى الحرية، بل يستهدف « استغلال » حرية موجودة بالفعل لدى كل انسان بقدر ما يكون انساناً. أما العلم، من حيث هو عامل أساسى من عوامل تحقيق الحرية الانسانية، فلا يفترض حرية أصيلة لدى الانسان، وانما يعمل حساباً للواقع العيى الذى يكون فيه غالبية الناس مستعبدين، ويتعين عليهم فيه بذل جهود لا حد لها من أجل الخلاص البطيء من الاستعباد. والعلم لا يعرف « حرية » واحدة، تجريدية، شاملة، بل يعرف « حريات » عينية، متعددة، تقتضى كل منها جهداً مستقلاً من أجل بلوغها، وان كانت كلها تتضافر في « تحرير » الانسان. بل ان العلم لا يعرف حرية « للانسان »، بوجه عام، وانما يعرف حرية فئة من الناس في موقف تاريخى، أو في بيئة اجتماعية، أو في وضع طبقي معين. وفي كل الأحوال لا تكون الحرية، في نظر العلم، صفة كامنة في الفرد، أو معطى من المعطيات، كحقيقة جسم الانسان مثلاً، بل هي شىء ينبى اكتسابه وانخاذه هدفاً لسمى لا يتوقف، تكون نقطة البداية فيه هي الاعتراف بأن العبودية، والجهل، لا الحرية والوعى، هي القدر الغالب على الانسان، والمضى ينبى عليه أن يكافح من أجل تجاوزه. وعندما يقول سارتر: « اننى محكوم على أن أكون حراً... ان الانسان لا يملك أن يكون نارة حراً وتارة اخرى عبداً، بل

العلم والحرية الشخصية

انه حر بأكمله ، وحر على الدوام ، والا لما كان موجوداً » (١٧) عندما يقول ذلك فانه يتحدث عن نوع من الحرية لا يعرفه الانسان الذى نراه حولنا غارقاً في ظلام الجهل ، أو مستعبداً بيد مستعمر أو سيد اقطاعى ، أو عاجزاً أمام قوى عاتية لا يعرف مصدرها ، ولا يدرك كيف يواجهها . فإين هى هذه الحرية التى « حُكَم علينا » بها ؟ أهناك من يود التخلص منها ، لو استطاع أن يكتسبها ؟ أهناك من يشعر بأن حريته محكوم عليه بها ؟ اننا لنطرب للحرية ، ونتوق اليها ، ونبحث عنها فلا نجدتها في كثير من الأحيان ، فكيف تكون شيئاً يحكم على به ، أو قدراً ومصيراً لا أملك دفعة ؟

ان الحرية ، كما قلنا ، هدف بعيد ما زال يقتضى كفاحاً لا هوادة فيه . وسلاحنا الأكبر في هذا الكفاح هو العلم ، هو فهم الواقع من أجل السيطرة عليه على نحو متزايد . والقول بأن الحرية هى سمة الموقف الانسانى يتجاهل تلك التجربة المؤكدة التى تميز فيها بين انسان منحرر وانسان مستعبد . وهنا تبدو الوجودية وكأنها هى الوجه السلبي لمذهب الجبرية المطلقة ، الذى ينفى وجود أية حرية ، ويتجاهل بدوره تجربة التمييز بين الحر والمستعبد . فسواء نظرنا الى الانسان على أنه حر على نحو مطلق ، أم مجبر على نحو مطلق ، فنحن في الحالين نصبغ الانسان بصبغة واحدة . ومع ذلك ، فحتى لو كان الانسان حراً أو مجبراً بصورة مطلقة ، فلا بد أن يكون في وسعنا أن نميز ، على أساس معين ، بين وضعين للانسان ، أحدهما يتسم بالحرية والآخر يفتقر اليها ، داخل هذه الحرية المطلقة أو الجبرية المطلقة ، والا كنا نفعل عنصراً أساسياً من عناصر تجربتنا الفعلية .



ان مجرد وجود « مشكلة للحرية » ، هو في ذاته دليل على وجود الحرية ، لأن « وجود » هذه المشكلة معناه أن الجبرية ليست هى السائدة ، ومعناه أن هناك قدراً من الاعتراف بالحرية حتى في الازدهان التى تنكرها على المستوى الفلسفى . ولكن وجود « المشكلة » يعنى ، من جهة اخرى ، أن الحرية ليست مكتملة ، وليست مطلقة ، وليست تعبيراً عن « الوضع الانسانى » الذى نجد أنفسنا فيه . ان قيام « مشكلة » للحرية دليل على أن الحرية لم تكتسب بعد ، وعلى أن الانسان « لا يُحكم عليه » بالحرية ، بل يُحكم عليه بالسعى طوال تاريخه من أجل التحرر ، والانتقال « بوضعه الانسانى » من ألوان الاستعباد التى يحفل بها الى السيطرة على واقعه وعلى الظروف المحيطة به .

وفي هذا السعى الدائم يقوم العلم ، مفهوماً بأوسع معانيه ، بالدور الرئيسى في تحقيق الحرية الانسانية . وهو اذ يسير في طريقه بتدرج وببطء ويتغلب رويداً رويداً على ما يعترضه من عقبات ، واذ تتكامل فيه جهود العقول المنفردة بحيث تكون كلها « عقلاً » واحداً يتسع نطاقه ، زمانياً ومكانياً ، بلا انقطاع — يقدم اليها نموذجاً رائعاً ينبغى أن نحتديه في الجهود التى نبذلها من أجل تحرير أنفسنا .

(17) L'Être et le néant, Paris (Gallimard) 1943 p. 516

وحيث نتخذ من العلم النموذجاً نضعه نصب أعيننا في سعيينا الى تحقيق حرية الشخصية الإنسانية ، سندرك أن الحرية جهد ، ومشقة ، وأنها تقتضى مقاومة وتغلباً على الصعوبات ، وأننا لا نكون أحراراً الا بقدر ما نبدي ايجابيتنا في التعامل مع الطبيعة ومع المجتمع . وسنعلم عندئذ أن من يخاطبنا على أساس أننا « لا نملك الا أن نكون أحراراً » ، وعلى أساس أننا « محكوم علينا بالحرية » ، قد تجاهل واقعنا وتاريخنا ، وأن العلم وحده هو الذى يستطيع - من خلال تأثيره المباشر بوصفه معارف نظرية وتطبيقات عملية ، أو من خلال تأثيره غير المباشر بوصفه منهجاً في التعامل مع الموضوعات - أن يقدم إلينا أفضل مثل ينبغى أن نحتديه في سعيينا من أجل تحقيق الحرية الشخصية لأنفسنا وللإنسانية جمعاء .

★ ★ ★

محمد عوض محمد *

حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق

المقصود بحقوق الانسان هنا ، هو تلك الحقوق التي سنتها الامم المتحدة ، والتي تحاول جاهدة
لكي تجعلها نافذة في كل قطر ، محترمة من كل حكومة : تلك الحقوق التي تتمثل في الاعلان
العالمى لحقوق الانسان ، الذي اعلنته الجمعية العامة للامم المتحدة في اليوم العاشر من شهر
ديسمبر سنة ١٩٤٨ .

لم تكن الامم المتحدة اول من نص على أن لكل انسان حقوقاً ، وفي الكتب السماوية آيات عديدة
تتناول هذا الموضوع . ولكن أولى الحركات السياسية التي نادى على حقوق الانسان صراحة
هى : الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩ ميلادية ، وهى التي بسببها ذاعت تلك المبادئ الثلاثة الشهيرة :
الحرية والمساواة والاخاء ، وكانت من الاسس الرئيسية ، التي بنى عليها التفكير الفلسفى في
حقوق الانسان ، ولكن التعبير الكامل عن حقوق الانسان على الصعيد الدولى لم يظهر وبشكل
الاذهان الا بعد انشاء منظمة الامم المتحدة .

فقد اجتمعت وفود الدول في سان فرانسيسكو عام ١٩٤٥ ، وسنت للعالم ميثاق الامم المتحدة ،
وتم التصديق على الميثاق في لندن في الخريف من العام نفسه .

* الاستاذ الدكتور محمد عوض محمد . عضو مجمع اللغة العربية والمجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم
الاجتماعية بالقاهرة . ساهم في الحركة الفكرية العربية المعاصرة وله العديد من الكتب المترجمة والمؤلفة ، كما نال
جائزة الدولة التقديرية سنة ١٩٦٢ وشارك في كثير من المؤتمرات العلمية واللجان الدولية .

ولم يكن حقوق الإنسان هي الموضوع الأساسي الذي يعالجه الميثاق ، بل كان أهم ما عنيته به بنود الميثاق هو أمر الحروب التي تنتشر الوبل والسيور ، وتزهق فيها الأرواح ، بل وتندثر بقاء النوع البشري إذا لم يكبح جماحها ، وتتضافر الجهود لمنعها والقضاء عليها ، في كل مكان .

ولكن الوفود التي ناقشت بنود الميثاق لم يفننها أن تدرك أن السلم في جميع أنحاء العالم لن يستتب ، حتى يزول الظلم ، وحتى ينال الضعيف حقه ، ويكون قادراً على أن يؤمن كيانه وحقوقه كاملة ، ذلك أمر جوهري أدركه القادة والمفكرون ، ولذلك لم يكن بد من أن نرى في صلب ميثاق الأمم المتحدة ، إشارات عديدة ، إلى أن الحقوق البشرية ، والحريات الأساسية لا بد أن تكون موضع عناية المنظمة الجديدة ، لأنها هي الأساس الذي يبنى عليه السلم الدائم في كل قطر .

ولذلك فإن ميثاق الأمم المتحدة - وإن سبق إعلان حقوق الإنسان بنحو ثلاث سنوات ، ضمن نصواً عديدة ، نحض على رعاية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية .

ولا بد من الإشارة إلى بعض هذه النصوص ، الموجودة في صلب الميثاق ، والتي يجب أن تنقيد بها كل دولة من الدول الأعضاء ، ولا شك في أن هذه النصوص هي التي أدت حملاً إلى إصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .

وبما يلي نورد ذكر بعض هذه النصوص :

١ - يجرى أول ذكر لحقوق الإنسان في الفقرة الثانية من ديباجة الميثاق أو مقدمته Preamble

نحن شعوب الأمم المتحدة :

((لكي نؤكد إيماننا بحقوق الإنسان الأساسية ، وبكرامة الشخص ومقداره ، وفي المساواة التامة في الحقوق بين الناس ، رجالاً ونساء ، بين الأمم كبيرها وصغيرها)) ان فاسحة الميثاق هي التمهيد لكل بنوده ، وهي التي تكشف عن أغراض المنظمة واتجاهاتها ، وبرينا المبادرة على النص على حقوق الإنسانية الأساسية ، أن المنظمة المراد انشاؤها تجعل الحرص على رعاية هذه الحقوق ركناً أساسياً في بناء المنظمة .

ثم تبدأ بعد المقدمة مواد الميثاق وبنوده ، فنرى في المادة الأولى ، في الفقرتين الثانية والثالثة ، ان من أغراض الأمم المتحدة : أن ننمي روابط الصداقة بين الأمم على أساس من احترام المبدأ القائم على تساوي الحقوق ، وتقرير الشعوب لمصائرهما ، وأن تعمل على نشر التعاون الدولي ، في حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والانسانية ، كما تعمل على تنمية وتشجيع الرعاية والاحترام لحقوق الإنسان وللحريات الأساسية للجميع بدون تفرقة في العنصر Race أو الجنس Sex أو اللغة أو الدين .

ونظراً لأهمية هذا الموضوع في نظر واضعي الميثاق ، فإننا نرى هذا الأمر يتكرر مراراً في بنود الميثاق عامة ، وبخاصة في المواد ١٣ ، ٥٥ ، ٦٨ ، ٧٦ . ولأحاجة بنا هنا إلى تكرار تلك النصوص ، ولكن لا بد مع ذلك من الإشارة إلى ما جاء في المادة ٦٨ ، التي تشير إلى تكوين المجلس الاقتصادي والاجتماعي . من أن على هذا المجلس أن ينشئ لجاناً في الحقلين الاقتصادي والاجتماعي وغيرهما من اللجان التي تساعد في تادية أعماله .

حقوق الاسرار بين سطرية والتنطيق

وقد كان هذا النص مما دعا المجلس المذكور الى انشاء لجنة خاصة لحقوق الانسان Humam Rights Comr is ion ولم تلب هذه اللجنة أن أصبحت من أهم لجان الامم المتحدة كلها .

ولم يكذ يتم انشاء هذه اللجنة في ابر تكوين المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، حتى اكبت على دراسة موضوع حقوق الانسان ، بغية اصدار بيان صريح بتلك الحقوق ، يكون بمثابة اعلان عالمي ، ترفعه الى الجمعية العامة للامم المتحدة ، لاقراره في اقرب وقت ممكن .

وفي انشاء انعقاد الجمعية العامة في دورها الرابعه بباريس ، وافقت على النص الذي رفعته لجنة حقوق الانسان ، واصدرته في اليوم العاشر من ديسمبر سنة ١٩٤٨ وأطلقت عليه الاسم الذي اشتهر به وهو الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، وأوصت بإذاعته وبشره في جميع الاقطار ، ولدى جميع الحكومات ليكون نبراساً تهتدى به كل امة في كل ماتأتيه من عمل أو تتخذ من قرارات أو تشريع .

لا شك في أن الاعلان العالمي لحقوق الانسان Universal Declaration of human Rights كان حادناً جليلاً لم يسبق له مثيل أو نظير ، وقد هلل له كل انسان وأبدى منتهى الرضى والاعتباط ، لأن الاعلان ينص للمرة الاولى في التاريخ البشرى لا على حقوق الشعوب والحكومات فحسب ، بل أيضاً على حقوق الأفراد . التي ننشد العدل والتحرر من كل ما يعترضها من العوائق والمكاره . وقد جاء هذا الاعلان بمثابة تكملة لميثاق الامم المتحدة ، كلاهما يتم الآخر ، ويفصل الكلام على الحقوق البشرية ، التي جاء ذكرها في الميثاق عرضاً .

وعلى الرغم من اغتباط الناس ونرحيبهم بالاعلان العالمي ، لم يفت المفكرون أن يدركوا أنه . ليس الا مجرد « اعلان » والاعلان نوع من القرارات الدولية التي بمضيها الدول بسهولة ، لأنه ليس ملزماً لأحد ، وبنوده الصريحة الواضحة ، قد نرى بعض الدول برعاها وملتزم بها ، ولكنها كلها ترى أنها ليست اجبارية ، وانه لا جناح عليها في مخالفتها . وفي المجتمعات الدولية نرى ان الدول تتساهل في اصدار « اعلانات » لأنها غير ملزمة ، ونتردد الدول في تحويل هذه الاعلانات الى موائيق تلتزم بها وتخشى ان هي خالفتها أن نعرض للجزاءات التي يقرها مجلس الأمن ، والترحيب بالاعلانات أمر خطبه يسير من الوجهة القانونية ، أما الانفاق او الميثاق ، فلا بد للدول من أن تعرضه على الهيئات التشريعية عندها ، وأن تنتهي الأمر بالنصديق عليه ، وعلى أسر التصديق تعمل كل دولة على أن تجعل من بنود الاتفاق أساساً لتعديل قوانينها ، ونظمها الدستورية والادارية .

واعلان حقوق الانسان وثيقة سهلة العبارة ، خالية من كل تعقيد ، كما هو واضح لكل من يطلع عليها ، وتشتمل على نلايين بنداً ، وبعض البنود قد يشتمل على عدة فقرات ، ولكنها كلها واضحة في نصها ومضمونها ، بعيدة عن كل مظاهر اللبس والفموض ، ولذلك نادى كثير من الأشخاص والهيئات في مختلف الاقطار بضرورة تحويل هذا « الاعلان » الى عهد أو ميثاق Covenant تلتزم به الحكومات التي تصدق عليه ، ولا تحيد في معاملاتها وعلاقاتها الداخلية والخارجية ، عن شروطه وبنوده وتعاليمه .

وبدأت لجنة حقوق الانسان ، المتفرعة عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، تبذل جهودها من أجل تأليف ميثاق دولي ، مبنى على اعلان حقوق الانسان ، ولم يكن ابرام مثل هذا الميثاق أمراً يسيراً ، فان الدول قلما تكون راغبة في أن تتقيد في تصرفاتها ، بعهد أو ميثاق ، وبعضها قد بتوهم أن مثل هذه الوثائق تكاد تنال من حريتها واستقلالها .

لهذا كان السير في وصع ميثاق حقوق الانسان سبياً بطيئاً جداً ، ثم رأت لجنة حقوق الانسان ، أن تقسم هذه الحقوق الى قسمين ، وتجعل لكل قسم ميثاقاً خاصاً به ، لعل الدول التي لا تترشح لنصوص أحد الميثاقين ، أن ترناح لقبول الآخر ، وهكذا أمكن السير في تقرير هذه الحقوق بشيء من الهمة ، بحسب عرض الميسافان على الجمعية العامة للأمم المتحدة ، ووافقت عليهما بالاجماع في ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦ ، أي بعد « اعلان » حقوق الانسان بثمانية عشر عاماً . .

وهذان الميثاقان هما : الميثاق الدولي لحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية

International Covenant on Economic, Social & Cultural Rights.

والميثاق الدولي لحقوق الانسان المدنية والسياسية
Internationl Covenant on Civil and Political Rights.

وهذان الميثاقان مبنيان على نفس المبادئ التي تضمنها اعلان حقوق الانسان ، ولكنهما اكثر تفصيلاً في شرح تلك المبادئ ، وأشد امعاناً في سردها ، لكي تكون بنودهما اكثر وضوحاً وأشد تفصيلاً ، فان كل ميثاق يراد له أن يصبح بمثابة عهد تقطعه على نفسها كل دول العالم ، ولذلك يجب أن تكون نصوصه صريحة جلية ، لا يتعبد القانونيون في تأويلها أو تخريجها ، وبينما نرى الاعلان يتوخى الاجاز ، ولا تكاد معظم بنودان تشتمل على اكثر من فقرة واحدة ، نرى الميثاقين يحلان المعاني والمبادئ التي تشتملها البنود بحيث يكون كل بند في كثير من الأحيان مشتملاً على عدة فقرات ، وسيظهر أثر ذلك عندما يتم تصديق الدول على كل من الميثاقين .

ان التصديق على الميثاقين يسير بشيء كثير من البطء ، وهما لهذا السبب لا يزالان مجرد وتيقنتين نتناولهما بالدراسة ونتداولهما في كتبنا ورسائلنا ومحاضراتنا ، راجين أن يتم التصديق عليهما قريباً بواسطة العدد اللازم - ولو أقل عدد تنص عليه مواد الميثاقين ، وهو ينص على أن كلا من الميثاقين لا ينفذ الا بعد أن تصدق عليه ٣٥ من الدول الأعضاء ، ولا تزال حتى كتابة هذا المقال (اكتوبر ١٩٧٠) بعيدين عن هذه الغاية .

على أنه يجب علينا أن نقرر أن لدينا الآن ثلاث وثائق خطيرة عن حقوق الانسان ، ووسائل حمايتها من العت ، وإذا كانت لم نصل بعد الى مرحلة الضرب على أيدي العابثين وانزال العقوبات المادية الرادعة بمن يجرؤ على انتهاك حرمة الحقوق البشرية ، فان وجود هذه الوثائق : يمهّد الطريق لمثل هذا الاجراء ، ويتيح للحكومات والهيئات والأفراد التي تسعى لتأييد حقوق الانسان ، مجالاً يستطيعون فيه أن يبدلوا جهودهم ويرفعوا أصواتهم مستنديين الى قرارات صادرة بالاجماع عن الجمعية العامة للأمم المتحدة ، وهي أكبر هيئة تضم ممثلين لجميع الدول .

ان هذه هي المرة الأولى في تاريخ الانسان التي تتقرر فيها حقوق كل فرد من الأفراد في كل قطر من الاقطار ، في وضوح وجلاء . وينشر هذا الاعلان في كل ركن من أركان المعمورة لكي يعلم كل فرد وكل دولة صغيرة أو كبيرة ، انها لا يجوز أن تتعرض لأن يحرم أي فرد أو جماعة أو قبيلة من البشر أيّاً كان نوعها ، من حقوقها الشرعية ، كما أوضحته الأمم المتحدة في ثلاث وثائق خطيرة :

ان هذه الوثائق الثلاث لا تمثل الاجراءات الوحيدة التي أبرمتها الأمم المتحدة ، بل هنالك

حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق

جهود ومواثيق واتفاقات أخرى عظيمة الأهمية ، قد قررتها الجمعية العامة ، ووصل بعضها الى مرحلة التنفيذ ، وسنتحدث عن هذه الاتفاقات فيما بعد .

ويحسن بنا أولاً بعد هذا التمهيد التاريخي عن حقوق الإنسان أن نذكر بإيجاز خصائص هذه الوثائق الثلاث وفحواها ، ولا يتسع المقام للذكر بنودها بالتفصيل ، ونكتفى هنا بالإشارة الى المبادئ والاركان الرئيسية لهذه الوثائق الثلاث التي تؤلف مجموعة متكاملة عن حقوق الإنسان قائمة بذاتها . (١)

أ - الاعلان العالمي لحقوق الإنسان :

ابرم كما قدمنا في ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨ ، ويشتمل على ثلاثين مادة ، بعد ديباجة تمهد لتلك البنود وتنص المواد الاولى على أن جميع الناس يولدون أحراراً ، ومتساوين في الكرامة ، وقد وهبوا العقل والضمير ومن الواجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء .

ولكل فرد الحق في أن يتمتع بجميع الحقوق والحريات التي يشتمل عليها هذا الاعلان ، بدون تمييز بين أبناء السلالات المختلفة وأياً كانت ألوانهم أو جنسهم (ذكراً أو أنثى) ، أو لسانهم أو مذهبهم ، الدينى أو آرائهم في السياسة أو في غيرها ، أو نشأتهم الوطنية أو الاجتماعية ، ومهما اختلفوا في الثراء أو الحسب والنسب أو أى اعتبار آخر .

كذلك لا يجب أن يكون هناك تفرقة بين الناس بسبب اختلاف الحالة السياسية أو القانونية أو الدولية للبلاد التي ينتمون اليها سواء أكانت مستقلة أم خاضعة لنظام الوصاية أو أى نوع من الحكم الذي يحد من استقلالها .

وبتمتع كل انسان بحقه الكامل في الحياة والحرية والأمن .

ولا يجوز أن يكون هناك رق أو عبودية من أى نوع ، وتجارة الرقيق محرمة ، في أية صورة من صورها .

بعد ذلك تجيء البنود التي تنص على الحقوق القانونية ، فان كل انسان له الحق في أن يعتبر في كل مكان شخصاً يحتكم الى القانون ، والناس أمام القانون سواء ، يلتمسون حمايته من كل حيف أو ظلم ، أو شروع في ارتكاب الحيف أو الظلم ، ومن المحرم أن يتعرض شخص للتعذيب أو القسوة أو أى معاملة أو عقاب يحط من قدره .

ولكل انسان الحق في أن ينال الانصاف على أيدي المحاكم الوطنية ، في كل ما يتعرض له من اجحاف بحقوقه التي ضمنها له الدستور أو القانون ، ولا يجوز أن يتعرض أحد للحبس أو الاعتقال أو النفي ، دون مبرر ، كما أن له الحق ، مع المساواة التامة ، في أن يدافع عن نفسه علناً أمام هيئة قضائية مستقلة نزيهة .

(١) لقد اصدرت الامم المتحدة مطبوعاتها الخاصة بحقوق الإنسان بكثرة بحيث تكون في متناول الناس جميعاً في مشارق الارض ومغاربها ، وهي توزع عادة بدون مقابل - باللغات الانجليزية والفرنسية والاسبانية والروسية والصينية ، وترجم بعضها الى العربية .

ويعتبر كل انسان بريئاً ما لم يثبت ادانته قانوناً بعد محاكمة أدلى أمامها بكل ما لديه من وسائل الدفاع .

وما ينبغي أن يعاقب انسان على جرم بأنترجمي ، ولا يجوز أن يفرض عليه عقوبة أكثر مما كان مفروضاً وقت ارتكاب الذنب .

ونوف ذلك فإن حماية القانون تنصب على شئون الانسان الخاصة ، والامور العائلية ومسكنه ، كما يحميه من كل تهجم على سرفه وسمعته .

يلى ذلك مواد نتناول بعض الحقوق ، وأكثرها ذو صبغة سياسية ، فهي ننص على أن لكل انسان الحق في حرية التنقل والاقامة في داخل حدود اي دولة كما أن له الحق في مفادرة أي قطر بما في ذلك وطنه الخاص ، كما ان له حق العودة الى وطنه ، ولكل انسان الحق في أن يلجأ الى أي بلد هرباً من الاضطهاد ، ما لم تكن هارباً من جرم غير سياسي ، أو مرتكباً ذنباً مخالفاً لمبادئ الامم المتحدة وأغراضها .

وكل انسان له الحق في أن يكون له جنسه . ولا يجوز أن يحرم انسان من جنسيته ظلماً ، كما أن له الحق في تغيير جنسيته .

ويتناول الاعلان شئون الزواج والاسرة فينص على أن كل انسان بالغ الرشيد ، رجلاً أو امرأة له الحق في أن يتزوج ويكون اسرة ، دون أن يتقيد هذا الحق بأية قيود تتصل بالعنصرية أو الدين ، ولن يدخل احد في شئون الزواج الا اذا وافق الطرفان - الرجل والمرأة - على ذلك موافقة حرة ، والاسرة هي وحدة المجتمع الطبيعية الأساسية ، ومن حق كل اسرة أن تنال حماية المجتمع والدولة معا .

ويتنفل الاعلان بعد ذلك الى النص على مسألة الملكية ، فيذكر أن لكل انسان الحق في الملكية وله الحق في أن يكون له ملك خالص لشخصه أو بالاشتراك مع غيره ، ولا يجوز لأحد أن يحرمه هذا الحق ، عنوة وقسراً .

يلى ذلك النص على حرية الرأي والعقيدة والدين ، ويشتمل هذا على حق المرء في تغيير ديانته ، كما أن له الحرية التامة ، وحده أو مع غيره في ممارسة شؤنه الدينية : من عبادة أو تعاليم أو شعائر .

ولكل امرئ الحق في حرية الرأي ، وحرية التعبير عن رايه ، دون أي تدخل من أحد . وهو حر في أن يطلب العلم ويتقبله ، ونشره بمختلف الوسائل ، دون التقييد بالحدود .

ويعود الاعلان الى معالجه بعض الحقوق السياسية الهامة ، فينص على أن كل انسان له حق التجمع مع غيره في أي لقاء سلمى ، ولكن لايجوز أن يجبر انسان على الانضمام لالة جماعة بالرغم منه .

حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق

ومع ذلك فان كل انسان له الحق في أن يساهم في حكم وطنه ، اما مباشرة ، أو بوساطة ممثلين انتخبوا بحرية تامة .

ولكل انسان الحق في تولى المناصب العامة في وطنه، على قدم المساواة ، ولتكن ارادة الشعب هي أساس السلطة في كل حكومة ، ويكون التعبير عن هذه الارادة بوساطة انتخابات جدية دورية يشترك فيها الناس على قدم المساواة ، على أن تتم الانتخابات في سرية وحرية تامة .

ثم يتتبع الاعلان بعد ذلك الى بعض الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، فينص على أن لكل انسان بوصفه عضواً في المجتمع ، الحق في الضمان الاجتماعي الذي يضمن له الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، التي لا بد منها للمحافظة على كرامته وتنمية شخصيته تنمية حرة ، سواء اتم ذلك بوساطة مالد الدولة من الوسائل الخاصة أو بما يتاح لها من معونة دولية .

ثم ينص الاعلان (في بند ٢٣) على حق الانسان في أن يجد عملاً يناسبه ، وأن يكون حراً في اختيار مهنته ، التي يمارسها في ظروف عادلة وملائمة ، وتوفر له دائماً الضمانات ضد التعطل والبطالة ، هذا مع المساواة في الاجور عن الأعمال المتساوية .

ولكل عامل الحق في أن ينال أجراً عادلاً وملائماً يوفر له ولاسرته معيشته تتفق مع الكرامة البشرية ، مع التمتع عند الضرورة بالمساعدات الاجتماعية المتاحة (٢) ، وله الحق في أن يكون أو ينضم الى أي نقابة ، من أجل حماية مصالحه . كما أن له الحق في نصيب من الراحة على أن تخضع ساعات العمل الى نظام غير مرهق ، وأن نتاح له اجازة دورية بمرتبته الكامل .

ويؤكد الميثاق (في البند ٢٥) مالا انسان من حق في أن يكون مستوى معيشته واسرته ، متفقاً وحاجتهم الصحية والمعاشية ، بما في ذلك الطعام والملبس والسكن والعناية الطبية ، مع تأمين حالة الاسرة في حالة التعطل أو المرض أو العجز أو الترميل أو الشيخوخة ، أو العجز عن كسب الرزق لسبب خارج عن الارادة . ويراعى في كل هذا أن تلقى الامومة والطفولة عناية خاصة، حتى ولو كان الاطفال غير شرعيين .

والبند السادس والعشرون له أهمية خاصة لأنه ينص على حق الناس في التعليم على أن يكون هذا الحق متاحاً للجميع بدون تمييز في جميع المراحل ، وأن يكون بالمجان خصوصاً في المراحل الاولى ، واجبارياً في السنوات الاولى . ويوجه التعليم دائماً نحو تنمية الشخصية تنمية كاملة ، مع الاهتمام بتدريس حقوق الانسان والحريات الأساسية، وأن يكون التعليم وسيلة لنشر التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب ، لتأييد جهود الأمم المتحدة في نشر السلم . والآباء لهم الحق التام في اختيار نوع التعليم الذي يلائم أولادهم .

ومتى وصل الاعلان الى المادة ٢٩ واقترب من النهاية فانه يطرق موضوعاً جديداً ، فينص

على واجبات كل انسان ، فإذا كانت الحقوق قد استغرقت ٢٨ مادة، فإن الواجبات لها مادة واحدة ذات ثلاث فقرات . . نذكرها فيما يلي :

١ - كل انسان عليه واجبات نحو المجتمع الذي يعيش فيه ، والذي يجد فيه - دون غيره - المجال لتنمية شخصيته .

٢ - وحينما يمارس المرء حقوقه وحرياته ، فمن واجبه أن يفر ويعترف بما لغيره من الحقوق والواجبات ، وأن نمسك بكرم الخلق ، ويرعى النظام العام والمصالح الواجبة لكل مجتمع ديمقراطي .

٣ - ان هذه الحقوق والحريات يجب ألا تتعارض ممارستها مع مبادئ الأمم المتحدة وأهدافها .

وهكذا نرى أن الاعلان عن حقوق الانسان ، لم يفته أيضاً أن ينص على الواجبات كما نص على الحقوق، ومع أنه نص على الواجبات بمادة واحدة وعلى الحقوق بنحو ٢٩ مادة ، فحسبنا أن نذكر في هذه المادة الواحدة بان من واجب الانسان أن يحرص على حقوق الغير ، وإذا كان المرء حريصاً على أن ينال كل ذي حق حقه ، وأن يبذل في ذلك كل جهده ، فلا حاجة بنا الى اسهاب أكثر في ذكر الواجبات ، ونحن بصدد الكلام على الحقوق .

لقد أطلنا الحديث عن حقوق الانسان ، حتى لا يفوت القارئ شيء مما نص عليه ذلك الاعلان الخطير ، الذي يراه أكثر المفكرين معادلاً في أهميته لميثاق الأمم المتحدة . . ومع أنه لا يشتمل على شرط جزائي ، ولا يعد في العرف الدولي وبيعة ملزمة ، فإنه قد افاد فائدة جلية ، بان أظهر حقوق الانسان في صورة واضحة جلية ، اكتسبت تأييد جميع الشعوب والمفكرين وقادة الأمم ، وقد تولت الأمانة العامة للأمم المتحدة أمر اذاعة ونشر هذه الوثيقة ، وخصصت لحقوق الانسان يوماً تذكاريًا، واحتفلت بمضي عشرين عاماً على صدور الاعلان وجعلت عام ١٩٦٨ هو عام حقوق الانسان عقد فيه مؤتمر كبير في ايراس ، وافصرت بحونه ومداولاته على موضوع واحد، وهو حقوق الانسان. ولم يغيب عن الأذهان كما قدمنا ، أن الاعلان عن حقوق الانسان يجب أن تتلوه معاهدات عن حقوق الانسان ترتبط بها الدول ، ولم يزل ذلك المقصد نصب أعين القائمين بأمر الأمم المتحدة ولجانها وهيئاتها، حتى استطاعوا في عام ١٩٦٦ أن يخرجوا بحقوق الانسان من مجرد الاعلان الى حيز المعاهدات .

(ب) حقوق الانسان في المعاهدات :

سبق لنا أن ذكرنا أن البحث عن نصوص ميثاق أو معاهدة لحقوق الانسان ، قد انتهى الى قرار بان يكون هناك معاهدتان لا معاهدة واحدة ، وقد صدرت المعاهدتان في وقت واحد ، **الاولى** تنص على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، **والثانية** تنص على الحقوق المدنية والسياسية .

وقبل أن نتحدث عن هاتين المعاهدتين . لا بد لنا أن نذكر أن دول أوروبا الغربية التي انضمها هيئة تسمى **مجلس أوروبا** Council of Europe أقرب في عام ١٩٥٠ معاهدة لرعاية حقوق الانسان استمدت

حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق

بنودها من الاعلان العالمي لحقوق الانسان، وزادت عليه بان جعلت هناك محكمة تقضي فيما يرفع اليها من قضايا خاصة بحقوق الانسان وتسمى محكمة اوربا لحقوق الانسان . ومركز هذه المنظمة مدينة سترا سبورج واعضاؤها دول : النمسا - بلجيكا - وفرنسا - ودماركا - والمانيا الفدرالية - واليونان - وايسلندة - وايرلندة - وايطاليا - ولكسمبورج - ومالطة - وهولندا - ونرويج - والسويد - وتركيا - وانجلترا . . ومن الجائز لاية دولة اوربية أن تنضم لهذه المنظمة .

وانجاز هذا المشروع على المستوى الاقليمي، أيسر بالطبع من ابرام مثل هذه المعاهدة على المستوى الدولي ، ومع ذلك فربما كان نجاح المشروع في اوربا مما حفز لجان الامم المتحدة الى أن تتم ابرام المعاهدتين في عام ١٩٦٦ ، ويبدو أن المل الذي سنته دول غرب اوربا ، ربما يتم مثله على المستوى الاقليمي في جهات اخرى .

والمعاهدة أو الميثاق الدولي لحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights وثيقة مبنية على تلك البنود في الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، التي تعالج الموضوعات الاقتصادية مثل : حق كل شعب في ترواوت بلاده والتمتع بها ، حق كل انسان في العمل ، والتكسب بعمله والحصول على أجر يتناسب مع مجهوده ، حق الترفيه في الوظيفة من آن لأن ، حق تكوين نقابات مهنة في الدولة لها فروع في الأقاليم ، وحق الاشتراك في أمثالها في سائر الدول . ويعالج الميثاق الحقوق الاجتماعية وحق التمتع بنظام التأمين الاجتماعي والعناية بشئون الاسرة وحق الزواج، وكذلك الحقوق الثقافية ، وبوجه خاص حق التعليم في كل مراحل وانواعه ، بحيث يشمل هذا الحق جميع السكان من غير تفرقة بين الذكر والانثى ، وبين المتكلمين بلغات مختلفة ، وبين الأجناس المختلفة ، وجميع أنواع التمييز بين طبقات السكان في كل قطر من الأقطار ، مع العناية بالاسرة ، وتربية الاطفال .

ومع أن موضوع حق التعليم معالج معالجة تامة في الاعلان : في بند رقم ٢٦ ، فانه معالج بتوسع اكبر في الميثاق في البند (١٣) . والمعاهدة الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هي بوجه عام اكبر توسعاً في النرح والتفصيل في كل بند من البنود، وتطيل في بيان النواحي المختلفة لكل موضوع ، ولكل حق من الحقوق ، بحيث لا تدع مجالاً للتأويل والتفسير . وهذا جعل الوثيقة تتألف من (٣١) بنداً مع أنها لاتعالج الا ماله اتصال بحقوق الانسان في الميدان الاقتصادي والاجتماعي والثقافي .

ومن أهم وجوه الاختلاف بين اعلان حقوق الانسان ، وبين معاهدة حقوق الانسان ، أن الأول مجرد اعلان لاجابة بالدول أن تصدق عليه أما حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فان الميثاق الخاص بها لا بد من أن تصدق عليه كل دولة ، وأن تودع وثيقة التصديق لدى السكرتير العام للأمم المتحدة ، حتى اذا اكتمل عدد الدول التي صدقت على الميثاق - ٣٥ دولة - دخل الميثاق مرحلة التنفيذ - ولو ان احكامه لاتسرى الا على الدول التي قدمت وثيقة تصديقها للأمم المتحدة . ونظام التصديق Ratification منصوص عليه في الميثاق واستغرق عدة بنود منه .

✽ استخدمت الامم المتحدة Covenant ومعناها العهد أو الميثاق ، وهو أقوى في التعبير من الاتفاقية Conuention

وليس موضوع التصديق هو وحده الذي يميز المعاهدة من مجرد الاعلان عن حقوق الانسان ، بل هناك موضوع أهم استغرق عدداً كبيراً من البنود وهو موضوع وسائل التنفيذ implementation فهذا وحده يستغرق نحو عشرة بنود (من بند ١٦ - ٢٥) وأهمية هذا الباب (الرابع) من الميثاق هي ضرورة البحث عن وسائل لكي ينال الناس جميعاً تلك الحقوق البتربة التي ينص عليها الميثاق ، مع المحافظة على سيادة الدول واستقلالها ، والحرص على احترام خصائصها وكراماتها . ومتى وافقت الدول على الميثاق . . وقبلت الوسائل التنفيذية التي تضمنها الباب الرابع ، فلا يبقى هناك ما يجرح الكرامة أو يتنافى مع الاستقلال ، وتتلخص الوسائل التنفيذية فيما يلي :

يقوم كل دولة موافقة على الميثاق بارسال تقرير دورى يحدد مداه المجلس الاقتصادى والاجتماعى للأمم المتحدة ، ويتضمن هذا التقرير بيان الخطوات التي اتخذت نحو تنفيذ جميع الحقوق المذكورة فى الميثاق . وترسل التقارير الى السكرتير العام ، الذى ينولى ارسالها الى المجلس الاقتصادى والاجتماعى من جهة كما يرسل الى المنظمات المتخصصة للأمم المتحدة ، مثل منظمة اليونسكو ومنظمة الصحة العالمية ، ومكتب العمل الدولى ومنظمة الأغذية والزراعة ، الاجزاء التي يعنىها من هذه التقارير .

وتستطيع الدولة ان ترسل هذا التقرير على مراحل ، حسب النظام الذى يضعه المجلس . ومن الممكن للدول ان تذكر فى تقاريرها الصعوبات والعقبات التي قد تواجهها فى تنفيذ جميع بنود الميثاق ، لعل الأمم المتحدة أن تسعى فى مساعدتها متعاونة مع المنظمات المتخصصة ، التي لديها وسائل لبذل المساعدات الفنية ، على اختلاف ظروفها وأشكالها .

وهكذا نرى أن الوسائل التنفيذية ، فى حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، تقوم على التقارير ، التي تضعها الدول الأعضاء ومن مصلحة الدول ان تضع مثل هذه التقارير ، ومن حسن الحظ أن هناك منظمات متخصصة فى الأمم المتحدة تبذل جهودها لمساعدة كل دولة ترغب فى المساعدة .

المعاهدة الدولية لحقوق الانسان المدنية والسياسية

International Covenant on Civil and Political Rights.

هذه المعاهدة أو الميثاق هي النسطر الثانى المكمل لحقوق الانسان فى الميدان الاقتصادى والاجتماعى والثقافى . وهى مثل النسطر الأول مبنية على المبادئ نفسها التي بنى عليها الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، والبنود فى جوهرها مطابقة لما جاء فى الاعلان ، مع بعض التوسع والشرح والايضاح ، مما تتطلبه صيغة المعاهدة ، التي ستصبح ملزمة لجميع الدول التي توقعها . تصدق عليها . . وبديهي أن فى الحقوق المدنية والسياسية اموراً حساسة ، لابد من ايضاحها وبذلك تطول البنود وتعدد ، خشية أن يكون الاجاز عرضة للتأويل .

وهكذا وصلت بنود هذا الميثاق الى ٥٣ بنوداً ، بما فى ذلك - وهذا أيضاً من أسباب الاطالة - فصل طويل عن وسائل التنفيذ . ولا يتسع المقام هنا لذكر جميع بنود الميثاق ، وحسبنا أن نورد فيما يلي أهم الحقوق التي جاءت فيه :

حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق

في البند الأول نص صريح على حقوق تقرير المصير لكل شعب من الشعوب . وعلى الحق في أن يتصرف الناس في نراتهم ومواردهم الطبيعية، ونلاحظ أن النص على هذه الحقوق يرد مرة أخرى في المادة ٤٧ ، كان واضعاً الميثاق كانوا حاربين جداً على أن يتمتع كل شعب بتروات بلاده ومواردها الطبيعية ، وأن يكون هذا الحق واضحاً ، بعداً عن القموض .

وفي البند الثاني نص فوى على عدم النفرة بين الناس دون تمييز بين السلالات واللون والذكر والاننى ، واللغة والدين والمذاهب السياسية والجنسية الأصلية ، والثروة والحسب والنسب، أو أية فوارق أخرى . وعلى كل دولة أن تتخذ الاجراءات التشريعية ، الى ضمن تنفيذ جميع الحقوق التى ينص عليها هذا الميثاق ، واذابت لها أن شخصاً انتهكت حقوقه، وتقرر ذلك بحكم قضائى كان له الحق في تعويض مناسب . والظاهر أن واضع الميثاق كانوا حريصين على النص على المساواة بين حقوق الرجل والمرأة، ولذلك لم يكتفوا بما جاء في البند الأول ، وخصوا هذا الموضوع ببند خاص (السالت) .

وينص البند السادس على حق الانسان في الحياة ويجب أن يمان هذا الحق بوساطة القانون ، ولا يجوز أن يحرم أى انسان من الحياة بطريقة عرفية . وفي البلاد التى لم تلغ فيها عقوبة الاعدام ، لا يجوز أن يصدر حكم بالاعدام الا لأسباب خطيرة جداً ينص عليها القانون في وقت ارتكاب اليم ، ولا توقع هذه العقوبة الا بناء على حكم صادر من محكمة مختصة ، ولا يجوز أن يحكم باعدام شخص تقل سنه عن ١٨ سنة ، ولا يجوز أن توقع العقوبة على امرأة حامل . وتحرم المادة السابعة كل أعمال التعذيب والفسوة والعقاب البدنى ، كما لا يجوز أن يخضع شخص ، بغير ارادته ، لأن تعمل عليه بجارب طبية أو علمية .

وتنص المادة الثامنة على تحريم العبودية وتجارة الرقيق ، طبقاً لما جاء في المادة الرابعة من الاعلان . كما نص المادة على تحريم السخرة ، الا ما قد تفرضه السلطة من أعمال تتصل بالصالح العام .

والمادة التاسعة نص على حق كل انسان في أن يكون حراً طليفاً ، ولا يجوز أن يحرم من الحرية أو يقبض عليه بطريقة عرفية أو أن يحبس ، الا لأسباب ينص عليها القانون ، ويجب أن يبلغ الشخص المقبوض عليه فوراً بأسباب القبض عليه، والتهمة الموجهة اليه ، ويجب أن يعرض أمره على القضاء المختص بسرعة ، ولكل شخص الحق - اذا تأخرت محاكمته - أن يطالب بحقه أمام القضاء ، ليقتضى هل تهمته مما يبرر حبسه . وهذه المادة من الامور التى اشتهرت بمخالفتها حكومة الاقلية البيضاء في افريقيا الجنوبية وهى التى سنت القوانين التى نبيح القبض والحبس الى ثلاثة أو ستة أشهر قابلة للتجديد ، دون أن يقدم المذنب الى أية هيئة قضائية .

وتنص المادة العاشرة على أن كل متهم لم تثبت ادانته يجب أن يعامل على أنه برىء ، ويجب أن لا يوضع في صحبة المذنبين ، كما يجب عزل الحديث السن عن المكان الذى يودع فيه كبار السن من المتهمين ، قبل المحاكمة وبعدها . ولا يجوز حسب المادة الحادية عشرة أن يودع السجن شخص لمجرد أنه لم يف بعقد تعاقده عليه . والمادة الثانية عشرة تنص على حرية الانسان في داخل حدود البلد الذى سمح له أن ينزل فيه ، وكل انسان له الحق في أن يرحل أى قطر نزل ، حتى ولو كان وطنه ، ولا يجوز أن يحال بين شخص وبين العودة الى وطنه .

والمادة الرابعة عشرة تعالج باسهاب حق كل انسان في أن يحاكم بالعدل ، مع توافر فرصة الدفاع عن نفسه ، أو بمساعدة محام يتولى الدفاع عنه ، ولا يجوز أن يكره الشخص على أن

يشهد على نفسه ، مع حفظ حقه في الاستئناف الى محاكم أعلى ، وحقه في استجواب شهود الاتبات ، وللمتهم الحق في أن يكون له ترجمان اذا كانت محاكمته تجرى في غير لغته . ولقد كان من الجائز أن تكون هذه المادة في المعاهدة التي تنص على الحقوق الاجتماعية غير أن أكثر ماتدور حوله المشاكل ، وأكثر مايرتكب فيه من الآثام هو المحاكمات السياسية ، خصوصاً في بلد مثل افريقيا الجنوبية ، يعامل فيها المجرم العادي برفق ، بينما يتعرض المتهم السياسى لضروب الظلم والبنى .

وتنص المادة الخامسة عشرة على أنه لايجوز أن يكون هناك اثر رجعى في المحاكمات فلا يؤخذ المرء على ذنب ارتكبه قبل أن يصدر قانون بتحريمه . ولا يجوز أن يتعرض شخص لاي تدخل في شئونه الخاصة ، وشئون أسرته أو لاي تهجم على شرفه وحسن سمعته ، وله الحق في أن يحميه القانون في كل هذه الشئون .

والمادة الثامنة عشرة تنص على حرية الرأى والدين ، بطريقة أوضح ولكنها لا تختلف كثيراً عما جاء فى نص الاعلان العالمى . وكذلك تنص المادة التاسعة عشرة على حرية الفكر ، وحرية التعبير عما يجيش بفكر الانسان ويشمل هذا الحق حرية الانسان في أن يلتمس المعلومات ، ويبادل سواء الرأى في مختلف الامور دون تقيد بالحدود ، وله الحق في أن يتم ذلك شفاهاً أو تحريراً ، أو في صورة انتاج فنى أو في صورة اخرى يختارها . . . غير أن هذه الحقوق تتضمن بعض الواجبات والتبعات ولذلك فانها تحدها بعض النصوص القانونية عند الضرورة من أجل حماية حقوق الناس وسمعتهم الطيبة أو من أجل حماية الامن القومي أو النظام العام ، أو الصحة والآداب العامة . وتعالج المادتان ٢١ ، ٢٢ حقوق الناس فى أن يجتمعوا ويتداولوا طبقاً للنظام الذى يفرضه القانون ، كما أن لكل شخص الحق في أن يكون أو ينضم الى أي نقابة مهنية .

والمواد التالية مباشرة تنص على حقوق الاسرة والطفولة ، وحق الزواج ، بناء على اتفاق الزوجين ، والمادة الخامسة والعشرون تنص على أنه يجب أن ينال كل مواطن حقه وفرصته ، دون أى تفرقة من أى نوع من حيث السلالة واللون وبين الذكر والأنثى ، وأياً كانت لغة المواطن أو ديانتة أو الآراء التي يعتنقها في السياسة أو غيرها ، وأياً كانت جنسيته الأصلية أو المجتمع الذى ينتمى اليه أو بسبب اختلاف الثروة أو المولد ، أو أى اعتبار آخر وذلك في الأمور الآتية :

(١) المساهمة في ادارة الشئون العامة ، بشخصه أو بوساطة ممثلين منتخبين انتخاباً حراً .

(٢) أن يعطى صوته وأن يرشح في انتخابات دورية جديدة ، على أن تكون انتخابات عامة ، يتساوى فيها الناخبون ، وأن تعقد بالاقتراع السرى ، وأن يضمن فيها التعبير الحر عن ارادة الناخبين .

(٣) أن تتاح له وظائف الخدمة العامة على قدم المساواة .

وفي البلاد التى تعيش فيها أقليات تتميز بديانة أو لغة ، أو كانت من عنصر خاص ، يسمح لهذه الجماعات أن تمارس ثقافتها الخاصة ، ومشاعر ديانتها ، وأن تستخدم لغتها في مختلف شئونها .

حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق

ويرى القارىء أن معظم هذه الحقوق مطابقة للمبادئ الواردة في الاعلان العام لحقوق الانسان . غير أن الجديد في الميثاق أو المعاهدة هو أنها تشمل على وسائل للتنفيذ في الباب الرابع وهو جزء من صلب المعاهدة ، ويحتل فيها مكاناً كبيراً (من المادة ٢٨ الى المادة ٤٥) ، وبعض المواد طويل ومتعدد البنود ، وسنحاول فيما يلي ايضاح هذا الجزء من المعاهدة وخصائصه التنفيذية .

ينص هذا الجزء على أن تؤلف لجنة لحقوق الانسان من ثمانية عشر عضواً يختارون من بين الأعضاء الذين صدقوا على الميثاق ، ومدة العضوية في اللجنة أربع سنوات قابلة للتجديد ، ولكل عضو الحق في ترشيح اثنين من رعاياه ، ويجب أن يكون المرشح على جانب عظيم من كرم الخلق ، خبيراً بشئون حقوق الانسان ، وبراعاً أن يكون بين المرشحين من له دراية بالشئون القانونية الدولية ، على ألا يكون في اللجنة غير واحد من رعايا أمة دولة .

ومتى تم تكوين اللجنة ، يقوم أعضاؤها بأعمالهم ، بصفتهم الشخصية ، ويتناولون أجراً مناسباً لجهودهم ، وتجتمع اللجنة للمرة الاولى في مقر الامم المتحدة في نيويورك أو جنيف ، بناء على دعوة السكرتير العام للأمم المتحدة ، ثم تجتمع بعد ذلك في المواعيد التي تحددها طبقاً للائحة التي وضعتها لنفسها ، ولها الحق في أن تفصل أى عضو منها ترى أنه لا يقوم بواجبه خير قيام ، وتبلغ السكرتير العام للأمم المتحدة بخلو مكانه ، ومثل هذا الاجراء الصارم لا يتم الا بناء على اجماع رأى سائر الأعضاء ، أما قراراتها في العادة فيكفى لها الأغلبية المطلقة . والوظيفة التي تؤديها لجنة حقوق الانسان هذه مبينة في المادة ٤٠ وما يليها . وتنص تلك المادة على أن كل دولة صدقت على الميثاق لابد لها أن تقدم تقريراً ، ينص على ما قامت الدولة به من اجراءات لضمان الحقوق التي تنص عليها المعاهدة ، ومدى نجاح هذه الاجراءات على أن يقدم هذا التقرير :

(أ) في غضون عام واحد من التاريخ الذي تصبح فيه المعاهدة نافذة . (أى بعد أن يصدق عليها خمسة و ثلاثون من الأعضاء) .

(ب) وبعد ذلك يقدم مثل هذا التقرير في الموعد الذي تحدده اللجنة .

وترسل جميع التقارير الى السكرتير العام للأمم المتحدة ، الذي يتولى ارسالها الى جميع أعضاء اللجنة ، ويجب أن تشمل هذه التقارير على الظروف والعوامل ، والصعوبات التي تتصل بتنفيذ بنود الميثاق . وتقوم اللجنة بدراسة تلك التقارير ، وتبدي رأياً فيها وملاحظاتاً عليها وترسل هذه الآراء والملاحظات الى الدول الأعضاء ، وقد ترسلها أيضاً الى المجلس الاقتصادي والاجتماعي .

وتذهب المادة ٤١ الى مدى أبعد ، بأن تسمح لكل دولة ترى أن إحدى الدول الأعضاء لا تراعى ما يجب نحو تنفيذ أى بند من بنود الميثاق ، أن ترسل الى تلك الدولة التي ترى أنها مقصرة ، بياناً مكتوباً توضح فيه وجوه التقصير ، ويجب على الدولة التي تتهم بالتقصير ، أن ترد في خلال ثلاثة أشهر ، معتذرة عما قد بدا من تقصيرها وموضحة ما بذلته من مجهود لتدارك الأمور التي أخذت عليها . فإذا انقضت ثلاثة أشهر أخرى دون أن يتم التراضي بين الدولتين جاز لايهما أن ترفع الموضوع بأكمله الى لجنة حقوق الانسان ، التي تقوم بدراسة الموضوع ، وتحاول أن تصلح بين الدولتين المختصمتين ، لعل من الممكن أن يزول الخلاف الذي يبينهما بالوسائل الحبية ، مع المحافظة على الحقوق البشرية والحريات الأساسية ، التي حددها الميثاق ، فإذا فشلت اللجنة في مساعيها وجب عليها في غضون عام أن ترفع تقريراً وافياً يتضمن كل نواحي القضية ، ورأيها فيها ، ويبلغ هذا التقرير الى كل من الدولتين المختصمتين .

المادة ٤٢ تنص على الاجراء الذى يمكن اتباعه اذا لم يقبل الطرفان هذا التقرير، وفي هذه الحالة تقترح اللجنة أن ينحال الموضوع بموافقة الطرفين على لجنة فرعية من خمسة اعضاء برضا الطرفين ، وهذه اللجنة الفرعية تدعى لجنة الصلح Conciliation Commission وهذه نفوم بدراسة الموضوع كله من جديد ، وتستمع الى أي بيانات جديدة من الطرفين ، وعليها أن تتم وساطتها في ظرف عام واحد ، فان قدر لها النجاح وانتهى الخلاف ، صفا الجو ، وزالت الغيوم ، اما اذا فشلت ، فعليها أن تقدم في مدى عام بياناً وافياً بكل جوانب المشكلة ، وهذا البيان يعبر الوثيقة النهائية في الموضوع .

وربما تسأل البعض لماذا لا يُرفع الخلاف الى مجلس الأمن ، وقد يرد على هذا بان مجلس الأمن مختص بشئون الحرب والسلام ، وبترك عادة شئون حقوق الانسان للمجلس الاقتصادي والاجتماعي ، ومع ذلك فمن الجائز أن يكون الخلاف حول حقوق سياسية من الخطر بحيث يهدد السلام العالمى ، وقد تظهر أمثلة لهذا عندما توضع المعاهدات الخاصة بحقوق الانسان موضع التنفيذ ، بعد مضي ثلاثة أشهر من التصديق عليها بواسطة ٣٥ من الدول الأعضاء في الامم المتحدة ، وهذا التصديق لم يتم بعد ، واذا تم فإنه لا يطبق الا على الدول الاعضاء التي قامت به .

ان الاتفاق على جميع البنود في معاهدة حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ومعاهدة حقوق الانسان المدنية والسياسية ، قد استغرق بضعة عتير عاماً ، ولابد أن تمضي أعوام أخرى قبل أن ينم الصديق على المعاهدين . وهناك أمر هام لا بد من ذكره : وهو أن معاهدة حقوق الانسان المدنية والسياسية ، التي نصت على انشاء لجنة تحتكم اليها الدول ، وهى لجنة حقوق الانسان ، التي خولت أن تتخذ كل اجراء من شأنه أن يفض النزاع بين الدول الاعضاء بواسطة اللجنة نفسها أو بواسطة قوميونات صلح ، هذه المعاهدة الخطيرة لها ملحق ، ولم تستطع الدول أن تدمجه في صلب المعاهدة ، وبسبب الاعتراضات التي اتيرت حوله : تقرر أن يظل هذا الموضوع في صورة ملحق ، واطلق عليه اسم « البروتوكول الاختياري » للمعاهدة ، أي أن يكون للدول حق الاختيار التام في أن تقبل هذا البروتوكول أو لا تقبله ، ولذلك كان مكانه في آخر المعاهدة ، وهو يشتمل على ١٤ بنداً مستقلاً عن بنودها .

والظروف التي دعت الى هذا الاجراء أن كثيراً من الدول ، الحت في أن يكون من حق لجنة حقوق الانسان ، أن تنظر أيضاً في أية شكوى ترفع لها من الأفراد لا من الحكومات فقط ، فاذا رأى فرد أو افراد أنه تعرض لظلم في أمر يتصل بحقوقه الانسانية ، ولم يجد انصافاً من سلطات الدولة التي يعيش في كنفها ، جاز له أن يرفع شكواه الى لجنة حقوق الانسان ، وتصبح للجنة الصلاحية التامة لان تنظر في هذه الشكوى وأن تقضى فيها . وقد جعل أمر هذا البروتوكول اختياراً ، تقبله من تشاء من الدول وترفضه من تشاء ، ولا يجوز أن ترفع شكوى على دولة لم تقبله .

فيما تقدم شرحنا الوثائق الرئيسية الخاصة بحقوق الانسان . . الا وهى :

- ١ (الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، الذى نشر في العالم سنة ١٩٤٨ .
- ٢ (المعاهدة الدولية الخاصة بحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .
- ٣ (المعاهدة الدولية الخاصة بحقوق الانسان المدنية والسياسية .

حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق

وبعض الحقوق الهامة التي جاء ذكرها في تلك الوثائق ، أثار اهتماماً خاصاً ، ورؤي أن من الواجب أن يُفرد لها وبيقة خاصة ، وأداة تنفيذية خاصة بها .

وفيما يلي ذكر لبعض هذه المعاهدات والاتفاقيات الدولية التي تتصل كلها بحقوق الانسان ، وقد يصدر بعضها في صورة اعلان .

(ج) حق تقرير المصير :

إن حق كل امة في أن تقرر مايراه في شئونها الخاصة وفي نواحي حياتها وماترسمه من برنامج لتطورها ونموها المادى والأدبى والسياسى ، هذا الحق يبدو لنا اليوم كأنه أمر مفروغ منه . ولكن الحال النى وصل اليها المجتمع الدولى ، في هذا الشأن لم تولد بين يوم وليلة . إن جهاد الشعوب من أجل حريتها واستقلالها امر قديم . وكثير من الكتاب السياسيين في العهود الحديثة أكدوا مراراً حق الشعوب في الحرية الكاملة . ولكن يبدو أن الكوارث العالمية لها فضل كبير في ايقاظ هذه الفكرة وانماؤها . . وقد كان واضحاً لكل عاقل في الحرب العالمية الاولى وما جلبته على العالم من الويل والثبور، أن العامل الأكبر في إيقاد تلك الفتنة الهوجاء هو ذلك الجشع الاستعماري الذي كان يدفع المعتدين الى الفوز والاستيلاء على أوطان غيرهم ، وتسخيرهم البلاد والعباد لشهواتهم ومطامعهم ، فاريقت الدماء وازهقت الأرواح في مشارق الأرض ومغاربها ، وظلت النار مشتعلة لتتهم الأخضر واليابس على مدى أربع سنين وبضعة أشهر .

وارتفعت الأصوات تنادى بخلق عالم جديد، على أنقاض العالم القديم ، وظهرت للمرة الاولى عبارة حق تقرير المصير ، ، واعتنق هذا المذهب السياسى الجديد بعض ذوى النفوذ . وتظاهر البعض باعتناقه ، وهو في صميم نفسه لا يزال على المذهب العتيق ، مذهب الاستيلاء والسيطرة . ولذلك طبق مبدأ تقرير المصير بعد الحرب العالمية الاولى تطبيقاً ناقصاً . فتكونت دول جديدة في اوربا مثل تشيكوسلوفاكيا ويوجوسلافيا ، والمجر وبولنده ، أما في غير اوربا فان أنصار الجشع لم يتخلوا عن مذهبهم القديم ، وأمكن للكلاّب أن نظل ممسكة بالعظام بين أنيابها ، وابتكر نوع من الاستعمار المقنع يدعى الانتداب .

ومرت فترة مابين الحربين وظل جشع الاستعمار جاثماً على العالم ، غير أن حق تقرير المصير لم تخمد جذونه ، ولم يزد البطش والخداع الا قوة ورسوخاً في النفوس . وجاءت الحرب العالمية الثانية ، فاذا هى تنزل بالعالم خراباً ودماراً أشد عنفاً مما شهدته هذا الكوكب في أي زمن من الأزمان . وكانت الدول ، غالبية أو مغلوبة ، في حالة عجز عن مقاومة التيار الجارف ، الذي اندفع نحو السعي لتحقيق الحرية والاستقلال لجميع الشعوب في كل ركن من أركان العالم ، واجتمع قادة الدول في سان فرانسيسكو سنة ١٩٤٥ لى يضعوا ميثاق الامم المتحدة ، وفي ذباجة الميثاق نص صريح بان الدول قد اجتمعت لكي تؤكد ايمانها بما يجب للانسان من الحقوق الأساسية ، وما ينبغى لكل فرد من الكرامة والمنزلة المحترمة ، والمساواة التامة بين الناس ، رجالاً ونساء ، وبين الامم صغيرها وكبيرها .

وجاء في المادة الثانية من الميثاق أن من أهم أهداف الامم المتحدة أن تنمى بين الامم علاقات مبنية على احترام مبدأ المساواة في الحقوق، وحق الشعوب في تقرير مصيرها ، ثم يتكرر هذا المعنى في عدة بنود أخرى من الميثاق . ويتكرر بعد ذلك في الاعلان العالمى لحقوق الانسان ،

وكان من المنتظر أن ينص على هذا الحق في الميثاقين الدوليين لحقوق الإنسان ، اللذين سبق ذكرهما ، واللذين تم إبرامهما في سنة ١٩٦٦ ، ولاشك في أن المداولات الخاصة بهما قد طالت ، ثم يجيء بعد ذلك دور التصديق على كل من الميثاقين . ولم يكن أمر حق تقرير المصير من الأمور التي تحتل الأرجاء والتسويف . فهناك أقطار عديدة في العالم لا تزال خاضعة لنير الحكم الأجنبي ، ونطالب جاهدة بحريتها واستقلالها ، أقطار منتشرة في إفريقيا وآسيا ليس لها من يمثلها أو يرمي قضاياها في الأمم المتحدة .

ولكن الغيورين على شئون الأمم المتحدة رأوا أنه لا بد من إجراء يحقق للدول استقلالها ، ويرضى رغبتها في تقرير مصيرها . فإذا لم يكن ممكناً أن يتم ذلك بمعاهدة أو ميثاق : فإنه لا بد من الإسراع بإصدار قرار تعلنه الجمعية العامة للأمم المتحدة . وهذا تم في ديسمبر ١٩٦٠ (قبل صدور المعاهدتين بست سنوات) ففي الدورة الخامسة عشرة ، صدر القرار رقم ١٥١٤ وعنوانه : « إعلان بمنح الاستقلال للأقطار والشعوب الخاضعة للاستعمار » ويتألف الإعلان من ديباجة طويلة وسبعة بنود .

وقد جاء في الديباجة أنه نظراً لتلهف الشعوب غير المستقلة إلى نيل حريتها ، ونظراً لأن رغبة الشعوب في نيل استقلالها رغبة ملزمة ، ونظراً لما للأمم المتحدة من الدور الأساسي في تأييد حركة الشعوب الاستقلالية في الأقطار الخاضعة للوصاية أو للحكم الأجنبي . ومن حيث أن الأمم المتحدة مقتنعة بأن جميع الشعوب لها الحق المطلق في نيل الاستقلال التام وممارسة حكم نفسها بنفسها ، والمحافظة على أراضيها . .

فإن الجمعية العامة تعلن بشدة أن من الواجب أن يقضى بسرعة على الاستعمار في جميع صوره وأشكاله ، بدون أي قيد أو شرط .

وتحقيقاً لهذه الغاية تعلن الجمعية العامة :

(١) أن إخضاع الشعوب لحكم أجنبي أو للسيطرة والاستغلال ، يعد إنكاراً للحقوق الأساسية للإنسان ، ويخالف ميثاق الأمم المتحدة ، ويكون عقبة في سبيل نشر السلام في العالم والتعاون بين الأمم .

(٢) أن تقرير المصير من حق كل الشعوب ، وهذا الحق يتيح لهم أن يقرروا كياناتهم السياسية ، وأن يمارسوا حياتهم الاقتصادية والثقافية بحرية تامة .

(٣) إذا كان قطر من الأقطار متخلفاً من الوجهة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو التربوية فإن هذا لن يعد بحال من الأحوال سبباً في تأخير نيله الاستقلال .

(٤) يجب أن تتوقف تماماً الأعمال العسكرية أو وسائل القهر المفروضة على البلاد غير المستقلة ، حتى يتسنى للسكان ، أن يمارسوا بتمام الحرية ، حقهم في الاستقلال التام ، وأن نصان أراضيهم من كل عدوان .

(٥) يجب أن تتخذ على الفور ، في البلاد التي تحت الوصاية أو الخاضعة لحكم أجنبي الخطوات اللازمة لانتقال جميع السلطات لسكان تلك البلاد ، من دون أي قيود أو تحفظات ، طبقاً لرغباتهم وأرادتهم الحرة ، دون تمييز أو تفرقة خاصة بالعنصر أو العقيدة أو اللون ، حتى يتسنى لهم التمتع بكامل حريتهم واستقلالهم .

حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق

(٦) كل محاولة نرمى الى تمزيق وحدة القطر - كلياً أو جزئياً - أو وحدة ارض الوطن ، اجراء لايتفق مع الاهداف والمبادئ ، التى ينص عليها ميثاق الامم المتحدة .

(٧) على جميع الدول أن تلتزم بمنتهى الأمانة والدقة ، بما ينص عليه ميثاق الامم المتحدة ، والاعلان العالمى لحقوق الانسان ، وبما تضمنه هذا الاعلان ، على أساس من المساواة ، وعدم التدخل فى الشئون الداخلية لجميع الدول ، مع احترام حقوق السيادة لكل الشعوب وسلامه أراضيها .

ان هذا الاعلان - مع أنه مجرد اعلان Declaration وليس ميثاقاً أو اتفاقاً أو معاهدة - كان لصدوره فى أواخر عام ١٩٦٠ دوى واسع فى جميع أرجاء العالم ولم يلبث أن أصبح من أهم وثائق حقوق الانسان ، ولم تلبث آثاره أن ظهرت ، بخاصة فى قارتى افريقيا وآسيا ، وليس من محض المصادفة ، أن ننشر بعد ذلك العام مباحرة الحركات الاستقلالية فى عديد من الأقطار وأن تظهر الألوان السمرء والصفرء والسوداء على مقاعد الامم المتحدة ، وفى عدد قليل من السنين ارتفع عدد الأعضاء فى الامم المتحدة من الدول الافريقية الى مايقرب من أربعة أمثال ما كانت عليه يوم تأسيس المنظمة ، وأصبحت الدول الاوربية والأمريكية تحسب لهم ألف حساب ، وكثيراً ما ترتفع أصواتهم فى مجتمعات الامم المتحدة ولجانها ، لتؤكد الحقوق البشرية للدول النامية ، ولنصرة الضعفاء ، ومنع العدوان .

ونظراً لما للموضوع الذى يعالجه الاعلان من اهتمام بتحرير الشعوب ونشر الاستقلال السياسى لكل دولة ، فان الامم المتحدة لم تكتف بصدور هذا الاعلان وانتشاره فى جميع الآفاق ، بل زادت على ذلك بان قررت الجمعية العامة فى عام ١٩٦١ تكوين لجنة خاصة لتراقب تنفيذ الاعلان الخاص بتقرير المصير ، وهى لجنة دائمة تتألف من ٢٤ عضواً من أعضاء الامم المتحدة ونجتمع أكثر من مرة فى كل عام ، وفى أى مكان تقرر أن تزوره ، وهى لاتزال الى يومنا هذا من أهم لجان الامم المتحدة ، جمة النشاط ، مرعية الجانب ، تتحاماها الدول الاستعمارية ، وتحاول أرضاءها .

وهكذا نرى أن اعلان حق تقرير المصير ، فدأصبح فى قوة المعاهدات ، نرعاها هيئة نراقب تنفيذه ، وترفع الى الجمعية العامة فى كل عام تقريراً بمبلغ نجاحه وما قد يعترض سبيله من العقبات ، ولاشك فى أن حق تقرير المصير هو المحور الأساسى لنيل تلك الحقوق ، وله فضل كبير فى تقويض دعائم الاستعمار .

(د) جريمة إبادة السلالة : Genocide

تنص المادة الثالثة من الاعلان العالمى لحقوق الانسان على حق الحياة فتقول :

« ان كل فرد له حق الحياة والحرية والسلامة من الأذى » ، وبالرغم من أن هذا حق قديم ، وقد نصت عليه الديانات والشرائع ، فان الاستهانة بحياة الناس ظاهرة طالما عرفت فى عهود البغي والطغيان والفوضى ، وليس بغريب أن يحتل حق الحياة مكانه فى صدر الاعلان العالمى ، فقد تكفلت معظم القوانين فى معظم الدول بحماية روح الفرد عن طريق التشريع ، وكانت عقوبة الاعدام واسعة الانتشار فيما مضى ، تطبق على كثير من الجرائم حتى التافه منها ، ولكن المشرعين فى أكثر الدول بذلوا جهدهم فى تضيق الحد أمام عقوبة الاعدام ، حتى أصبح عدد غير قليل من الدول ، وقد ألغيت فيها عقوبة الاعدام بتاتا .

وانتقل التفكير بعد ذلك من عقوبة اعدام الفرد ، الى النظر في جريمة اعدام الجماعات التي كثيراً ما لجأت إليها بعض الحكومات ، بقصد استئصال أو إبادة اعداد ضخمة من الناس ، لا ذنب لهم الا أنهم يعتنقون مذهباً من المذاهب أو ينتمون الى سلالة من السلالات ، أو يتميزون بلفة أو ثقافة لا تترشح إليها الهيئات الحاكمة ، كما نرى من اضطهاد السلالات الزنجية ، عن طريق حكومات الأقلية البيضاء في جنوب افريقيا ، أو رودسيا ، أو كما كانت تفعله حكومة النازيين في العهد الهتلري ، أو ما تفعله اليوم حكومة الولايات المتحدة الأمريكية من بجنياد الزوج من رعاياها في حرب فيتنام وغيرها بنسبة تزيد على تجنييد البيض ، وتعمد زيادة تعريضهم للخطر . ان التاريخ مليء بأحداث المذابح التي ذهب ضحيتها الآلاف بسبب ديانتهم أو مذهبهم السياسي .

لذلك اهتمت الأمم المتحدة الا تكتفى بالنص على حماية حياة الفرد بل وعُنيّت أيضاً بأمر حياة الجماعات ، التي قد تتعرض لخطر الإبادة ، وأقرت الجمعية العامة في ديسمبر عام ١٩٤٨ نص معاهدة دولية بحريم إبادة السلالة ، واعتبارها من أفظع الجرائم ، وقد تم التصديق بوساطة العدد المطلوب من الأعضاء في عام ١٩٥١ ، ولو أنها بالطبع لا يمكن تنفيذها الا على الدول التي صدقت عليها . وأهم ما تنص عليه المعاهدة بعد الديباجة هو ما يلي :

المادة الأولى : ان جميع الدول التي أقرت بنود هذه المعاهدة تؤكد ان إبادة السلالة (أو الإبادة الجماعية Genocide) سواء في زمن السلم أو زمن الحرب . تعد جريمة في نظر القانون الدولي ، وان من واجبهم ان يعمل على منعها ومعاقبة من يرتكبها .

المادة الثانية : تُعرف الإبادة الجماعية بأنها أحد الأعمال الآتية التي ترتكب وتهدف الى القضاء - جزئياً أو كلياً - على مجموعة تابعة لسلالة أو جنس أو ديانة :

أ - قتل أفراد هذه الجماعة .

- ب - إلحاق ضرر جثماني أو عقلي خطير بأفراد من هذه الجماعة .
- ج - إكراه هذه الجماعة على ان تعيش حياة ، يُراد منها أن تدمر كيائها كلياً أو جزئياً .
- د - إخضاع هذه الجماعة الى ظروف تكسبها العقم فلا تتكاثر .
- هـ - انتزاع الأطفال بالقوة من أمهاتهم وإلحاقهم بجماعة أخرى .

المادة الثالثة : الأعمال الآتية تُعرض من يرتكبها للعقاب :

- أ - الإبادة الجماعية .
- ب - التأمر من أجل ارتكاب جريمة الإبادة الجماعية .
- ج - التحريض العلني المباشر على ارتكاب الجريمة .
- د - الشروع في جريمة الإبادة .
- هـ - التواطؤ على ارتكاب الجريمة .

المادة الرابعة : جميع الأشخاص الذين يرتكبون جريمة الإبادة أو أي عمل من الأعمال الأخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة ، يقعون تحت طائلة العقاب ، سواء أكانوا حكماً مسؤولين دستورياً ، أم موظفين في الدولة ، أم أفراداً لا ينتمون الى هيئة .

المادة الخامسة : تتعهد الدول المتعاقدة أرسن القوانين اللازمة ، حسب ما يتطلبه دستور كل دولة ، لتنفيذ بنود هذه المعاهدة ، مع فرض العقوبات الصارمة على من تثبت عليه جريمة الإبادة أو الأعمال الأخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة .

حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق

المادة السادسة : تجرى محاكمة الأشخاص المتهمين بجريمة الإبادة أو الأعمال الأخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة أمام محكمة مختصة تابعة للدولة التي ارتكب في أرضها الجرم أو أمام أي محكمة جنائيات دولية ، ترضاها الأطراف المتعاقدة .

المادة السابعة : جريمة الإبادة والأعمال الأخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة لا يجوز اعتبارها من الجرائم السياسية ، التي يطبق عليها مبدأ تسليم المتهمين ، وتتعهد الدول المتعاقدة بان نسير في هذا الأمر طبقاً لقوانينها والمعاهدات التي ترتبط بها .

المادة الثامنة : ويجوز للدول المتعاقدة ان تطلب الى الهيئات المختصة في الامم المتحدة ان تتخذ مايلزم من اجراء مطابق لميثاق الامم المتحدة، ويكون من شأنه ان يمنع ارتكاب جرائم الإبادة ، أو يقضى عليها .

هذه هي أهم البنود التي تنص عليها هذه المعاهدة ، أما سائر البنود فهي تتعلق بالاجراءات، مثل الالتجاء الى محكمة العدل الدولية ، وشروط التصديق على المعاهدة ومدتها وتجديدها الى غير ذلك من الاجراءات .

على كل حال لقد أصبحت المعاهدة التي تحرم الإبادة الجماعية سارية المفعول، وقد صدق عليها العدد اللازم من الدول الأعضاء . . ومن الجائز أن تصبح ذات اثر فعال في حماية الجماعات من خطر الإبادة ، التي تعرضت ولا تزال تتعرض لها جماعات في مشارق الأرض ومغاربها. ولم يكن هتلر وحده الذي يرتكب هذه الآثام . فنحن نشهد اليوم فيما يرتكب في الشرق الأوسط ، وما يتعرض له العرب من الاضطهاد والظلم ، ولا يتورع غلاة الصهيونيين عن التحدث عن جرائمهم ، وفي جنوب افريقيا حكومات عنصرية تسلط على الوطنيين ضروب الخسف والعذاب ، ولا نرحم رجلاً ولا امرأة ، ولا شيخاً ولا طفلاً ، والامم المتحدة تعلم الذي يجري ، وترسل البعثات للتحقيق ، وتعقد المؤتمرات ، وتصدر القرارات، ولا تكاد جهودها أن تتجاوز هذا ، ولا بد أن يمضي وقت قبل أن يتم نضج المنظمة ويشند ساعدها وتستطيع اجراءات التنفيذ لهذه المعاهدة الهامة أن تحدث أثرها .

(هـ) حق الانسان في أن يكون حراً :

ان المادة الثالثة من الاعلان العالى لحقوق الانسان تنص كما رأينا على حق الانسان في الحياة والحرية ، واقتتران الحياة بالحرية شيء طبيعي ، فان حياة الدل والعبودية ، تنزل بالانسان الى مستوى الدواب ، التي تباع وتشترى ، وتعيش مسلوطة الارادة ، فالحرية التي تنص عليها المادة، هي الحرية بمعناها الدقيق وهو ضد العبودية ، والحر هو ضد العبد، واستعباد الناس بعضهم لبعض ظاهرة قديمة، ولعل أهم عناصرها أسرى الحروب، الذين كانوا يباعون ويشترون ، ولا يجد الناس في ذلك حرجاً .

ولسنا هنا بحاجة الى سرد تاريخ العبودية، والاستعباد . . وانما يهمنا الظروف التي أدت الى الاعتراف بان حرية الفرد حق لا يقبل الجدل ، ومن أجل تقرير هذا الأمر لاحاجة بنا أن نذهب الى أبعد من القرون الحديثة ، التي تفتشت فيها تجارة الرقيق ، منذ القرن السابع عشر الى أواخر القرن التاسع عشر ، وكان أكبر مظاهر هذه التجارة أن دول غرب أوربا كانت تتخذ مراكز على السواحل الغربية لأفريقيا ، وتجمع العبيد من مختلف الأقطار ، وتودعهم في هذه المراكز ، الى أن تجيء السفن وتنقلهم من السواحل الأفريقية الى الأسواق الأمريكية ، حيث يباعون بيع السلع،

ويساقون الى المزارع ، حيث يقومون بحرق الأرض وزراعتها تحت حكم وسيطرة سادة من الملاك البيض .

كانت هذه التجارة تتسم بالقسوة والفظاعة والاستهانة بالقيم البشرية ، وربما لم يكن في التاريخ البشرى كله عهد شر من ذلك العهد، وآثامه لا تعادلها آثام ارتكبت في أي عصر من العصور ولم يكن الأمر يخلو من احتجاجات خافتة تصدر من بعض رجال الدين أو أهل الخير ، استنكاراً لهذه التجارة البشعة ، ولكن أصوات هؤلاء الخيرين كان يضرب بها عرض الحائط ولا تستمع لها الحكومات أو البرلمانات ، الى ان شبت الديار الأمريكية حتى اتخمت ، ولم تعد في حاجة شديدة لمزيد من هذه السلعة البشرية، خصوصاً أن العبيد أخذوا يتكاثرون تكاثراً طبيعياً ، فلم تعد التجارة مربحة كما كانت في القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر ، هنالك بدأت أصوات الاحتجاج تملأ ، والحكومات تفكر جدياً في تحريم التجارة البشعة . وتتخذ البرلمانات قرارات ، وتنفذ معاهدات ، وظلت تفعل ذلك الى أواخر القرن التاسع عشر .

ولعل أهم حادث في محاربة تلك التجارة هو عقد مؤتمر خاص في عام ١٨٩٠ في مدينة بروكسل، حيث أبرمت أول معاهدة دولية لمحاربة تجارة الرقيق . وكانت تتألف من مائة مادة ، وقد تم التصديق عليها في العام التالي ، وعمل لها جهاز للتنفيذ يتألف من لجنة في زنجبار ، وأخرى في بروكسل ونص مواد المعاهدة على حق الدول المتعاقدة في تفتيش السفن التي يشتبه في أنها تحمل رقيقاً ، ولاشك في أن هذه المعاهدة كان لها اثر كبير في القضاء على الجزء الأكبر من تجارة الرقيق في افريقيا ، وكانت معاهدة بروكسل معنية بوجه خاص بالتجارة الأفريقية ، أما تحريم الرقيق بصفة عامة في جميع انحاء العالم وعقد اتفاقيات جديدة لهذا الغرض . فان هذا لم يتم الا في عهد عصبة الامم ، تم في عهد الامم المتحدة .

تكونت **عصبة الامم** في أعقاب الحرب العالمية الأولى حوالي سنة ١٩٢٠ ، وكان مقرها جنيف ، حيث شيد لها قصر ضخم لا يزال قائماً - وهو الآن المقر الأوربي للأمم المتحدة ولم يكد عصبة الامم أن تستقر نظمها ولجانها ، حتى نارت فيها مشكلة الرق في العالم ، ان معاهدة بروكسل قد قضت على تجارة الرقيق بين افريقيا وامريكا ، ولكن لم تزل هناك جيوب لتجارة الرقيق في نواح مختلفة بافريقيا وآسيا ، وأكثرها من نوع الرقيق المسخر لخدمة البيوت وأهلها ، ويتشمل هذا النوع من الرق الرجال والنساء والأطفال ، وكانت له أسواق تباع فيها تلك السلع وتنترى ، ولم يكن بد من أن يثار موضوع الرقيق في عصبة الامم ، ولم تلبث العصبة أن أنشأت في سنة ١٩٢٢ لجنة للرقيق ، لكي تدرس الموضوع وتعرض مآثره مناسباً فيه . وانتهت اللجنة الى أن من الضروري وضع اتفاقية دولية ، واقترحت النصوص التي يجب أن تشتمل عليها وعرضت على الجمعية العامة لعصبة الامم في عام ١٩٢٦ ، وتم الاتفاق عليها ، باسم اتفاقية الرقيق :

The Slavery Convention

وهي اتفاقية موجزة لا تتجاوز بنودها اثني عشر بنداً ، البند الأول منها يحاول تعريف العبودية ويعرفها بأنها حالة الشخص الذي تمارس معه كل أو بعض السلطات التي تتصل بحق الملكية : وعلى الرغم من أن النص ليس سهلاً فإنه يحاول أن يقرر أن ممارسة حق الملكية مثل البيع والشراء والهبة والرهن ، هو أهم ما يميز حالة العبودية . والتركيز في وصف العبودية هنا يتجه نحو حق المالك في السلعة التي يملكها . ولم يرض كثير من الناس عن هذا التعريف . ولكن واضعى المعاهدة لم يستطيعوا أن يهتدوا الى تعريف أفضل . وكان من الممكن أن يتجه التعريف الى فكرة الحرية . وأن الحرية حق للجميع ، وأهم ما يميز العبودية أن المستعبد محروم من حريته في جميع أعماله . ولكن عصبة الامم لم تأخذ بهذا الرأي وبقيت المادة كما هي مركز على فكرة الملكية .

حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق

أما سائر المواد فإنها تنص على أنه يجب على الدول المتعاقدة أن تعمل بالتدريج على إلغاء الرقيق في مختلف صورته وأشكاله . وقد رُئي أن الإلغاء فجأة ربما أدى إلى انتشار الفاقة بين العبيد الذين لم يعد لهم من يعولهم ، ولذلك نصت الاتفاقية على أن يكون الإلغاء تدريجياً ، كما نصت على أن تتخذ كل دولة من القوانين والنظم ما يضمن تنفيذ بنود المعاهدة ، وأن تبلغ السكرتير العام للعصبة بآية إجراءات تتخذ في هذا الصدد ، وأجازت للدول أن تتفاهم فيما بينها وأن تتعاون في سبيل تنفيذ بنود الاتفاقية ، ومع ذلك سار التنفيذ ببطء شديد إلى عام ١٩٣٢ عندما قررت العصبة إنشاء لجنة مستقلة من الخبراء لمراقبة تنفيذ الاتفاقية ، وبدأت تلوح مظاهر التقدم عاماً بعد عام إلى أن تعطلت جميع أعمال العصبة بسبب قيام الحرب العالمية الثانية .

وبعد قيام منظمة الأمم المتحدة ، أثيرت مشكلة الرقيق من جديد ، ونحو الانسراف على معاهدة ١٩٢٦ من عصبة الأمم التي لم يعد لها وجود إلى هيئة الأمم المتحدة ممثلة في المجلس الاقتصادي والاجتماعي . ولم نكتف الأمم المتحدة بمعاهدة سنة ١٩٢٦ ، بل زادت عليها وثيقة جديدة في شهر إبريل سنة ١٩٥٦ ، وعنوان الوثيقة الاتفاق الإضافي على إلغاء تجارة الرقيق وإلغاء النظم والأعمال المشابهة للرق .

وهكذا أصبح لدى المنظمة معاهدة ١٩٢٦ التي ورثتها عن عصبة الأمم ، والمعاهدة الجديدة التي أبرمت في عام ١٩٥٦ ، وطلب إلى الدول التصديق على المعاهدتين ، وتم التصديق عليهما من أكثرية الدول الأعضاء . ولا يكاد يوجد اليوم دولة في العالم كله لم تقم بإلغاء تجارة الرقيق على الأقل من الوجهة القانونية .

واحسن أعضاء المجلس الاقتصادي والاجتماعي أن تجارة الرقيق لم تمت تماماً وإنما لازال تمارس في الخفاء في بعض الأقطار ، فطلب المجلس من السكرتير العام للأمم المتحدة ، أن يختار شخصاً ملماً بنواحي الموضوع ليكون بمثابة مقرر للأمم المتحدة في مشكلة الرقيق ، وذلك في أواخر عام ١٩٦٣ ، وجددت وظيفته عام ١٩٦٨ ، ولا يزال هذا الشخص يمارس عمله ، لعله أن يتقدم بمقترحات فعالة لعلاج تلك المشكلة ، وقد اتسعت المشكلة منذ سنة ١٩٦٨ ، فأصبحت تتناول الاضطهاد العنصري والاستبعاد الاستعماري بوصفهما من ضروب الرق ، الذي ثن منه جماعات بشرية عديدة .

(و) منع التفرقة العنصرية :

نعود الآن إلى التأمل في المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، فنجد أن هذه المادة تنص على أن :

« جميع بني الإنسان يولدون أحراراً ، متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، ويجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الأخوة » .

كما تنص المادة على ألا يكون هنالك تمييز أو تفرقة بين الناس بسبب العنصر أو اللون أو الجنس (ذكراً أو أنثى) أو اللغة أو الدين ، أو الرأي في السياسة أو في أي شيء آخر ، أو في اختلاف الوطن أو المجتمع الذي نشأوا فيه أو الثروة أو النسب أو أي شيء آخر .

سبق لنا في أول هذا المقال الحديث عن هذه المادة ، ونعيد ذكرها الآن لكي نؤكد مانصت عليه من تحريم للتفرقة العنصرية .

لقد نظرت الامم المتحدة نظرة جدية الى واجبها نحو منع التفرقة العنصرية ، وكلفت لجنة حقوق الانسان المتفرقة ، عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، بان تتولى هذا الموضوع بكل عنايتها ، ورات لجنة حقوق الانسان أن يكون لديها هيئة مستقلة ، تضم أشخاصاً متخصصين في شؤون حقوق الانسان ، فعينت لهذا الغرض لجنة خاصة ، في عام ١٩٥٠ ، وسمتها **لجنة منع التفرقة وحماية الاقليات** Prevention of Discrimination, and Protection of Minorities . كان عدد أعضائها ١٢ عضواً ، ثم لم تزل تكبر حتى صار نيفاً وعشرين عضواً .

ان الحرب العالمية الثانية قد برزت فيها مشكلة التفرقة العنصرية ، في صورة بشعة ، ولعلها لم تظهر بمثل هذه البشاعة في أي وقت ، وقد ظهرت في تلك الحرب - بل ومن قبلها مباشرة ، فكرة التفرقة بين السلالات ، والتمييز بينها ، وأثار النازيون ضجة حول خرافة تفوق الجنس الأري على جميع الأجناس ، وتفوق الجرمان على جميع الشعوب ، وتفوق النازيين أنفسهم على كل سلالة أو جماعة ، وتركت هذه العقيدة الفاسدة ، آثاراً عميقة في كثير من النفوس في مشارق الأرض ومغاربها ، ولم يكن من مجرد المصادفة أن حاكم افريقيا الجنوبية الحالي المسمى فورستر ، كان من أكبر أنصار النازي ، في ابان الحرب العالمية الثانية ، وها هو ذا اليوم وحكومته يطبقون الآراء النازية ، على شعوب جنوب افريقيا الوطنية ، واكثر الظن أن هناك في جهات أخرى - غير افريقيا الجنوبية - افراد في أمريكا وأوربا يعتنقون هذا المذهب الخبيث ولذلك أحسنت منظمة الامم صنفاً ، اذ كرست جهودها لمحاربة التفرقة العنصرية ، والتمييز بين السلالات ، وأكدت المنظمة اهتمامها بهذا الأمر بانشائها لجنة متخصصة في منع التفرقة . ومنذ قامت هذه اللجنة بدراسات علمية وعملية ، متعاونة مع الهيئات المتخصصة في الامم المتحدة مثل اليونسكو ومكتب العمل الدولي وغيرهما ، أبرمت عدة معاهدات واعلانات ، تنص على منع التفرقة في ميادين خاصه ، مثل اعلان منع التفرقة في الأجور وظروف العمل الذي أصدره مكتب العمل الدولي ، واتفاقية منع التفرقة في شؤون التعليم ، التي أصدرتها اليونسكو في عام ١٩٦٠ .

ثم اهتمت الجمعية العامة - وهي السلطة العليا - للامم المتحدة بموضوع التفرقة العنصرية ورات أن تصدر في هذا الموضوع وبيقين : الاولى في صورة اعلان ، والثانية في صورة معاهدة ، أي أن المنظمة اتبعت الاجراءات نفسها التي اتبعت في حقوق الانسان على النحو الذي بيناه من قبل . وصدر الاعلان في شهر نوفمبر سنة ١٩٦٣ ، بعنوان « اعلان الامم المتحدة بمحو التفرقة العنصرية في مختلف صورها وأشكالها » ويكفي لهذا الاعلان أن تصدره الجمعية العامة ، وتعلنه للعالم كله ولا يتطلب الدول بالتصديق عليه ، ولكن يظل سلاحاً في أيدي المصلحين والمدافعين عن حقوق الانسان ، يشهرونه في وجه كل طاغية ، ظالم ، ينادى بتفوق جنس على جنس ، وحق بعض الاجناس في السيطرة والاستبداد بالاجناس الأخرى .

والنداء أو الاعلان يتألف من ديباجة طويلة ومن إحدى عشرة مادة ، ولا يتسع المقام هنا لسرد جميع بنود الاعلان ، وحسبنا أن نذكر أمثلة منه ، تشير الى فحواه . فقد جاء في الديباجة : أنه « نظراً لأن فكرة التمييز بين الأجناس ، فكرة باطلة : من الوجهة العلمية ، مستهجنة من الناحية الأخلاقية ، خطيرة وظالمة من الناحية الاجتماعية ، وليس هناك ما يبرر التفرقة العنصرية لا من الناحية النظرية ولا العملية . »

وبعد كثير من الحيثيات التي تؤكد ما تنطوي عليه مثل هذه الفكرة من الاتم والشروع ، تعلن الجمعية العامة للامم المتحدة بان من الواجب أن يعمل الجميع على استئصال هذه الجريمة في كل مجتمع وفي كل قطر . وتنادى الامم المتحدة جميع الامم أن تمتنع كل دولة وكل هيئة وكل فرد فيها ،

حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق

من ارتكاب أي عمل أو اتخاذ أي إجراء يشتمل على التفرقة ، في حقوق الإنسان والحريات الأساسية، بين الناس على أساس السلالة Race أو اللون Colour أو الأصل الجنسي Ethnig Drigin ويكرر الاعلان هذه الكلمات على الرغم من تقارب معانيها ، حتى لا يكون هناك محل للبس ، كما أنه يردد هذا المعنى في غير مادة من مواد الاعلان .

ومما يلفت النظر ما جاء في المادة الثالثة من الاعلان من أنه لا ينبغي أن يكون الجنس أو اللون أو الأصل سبباً في المفاضلة بين الناس الذين يرغبون في اعتناق جنسية من الجنسيات ، وهذه نقطة حساسة بالنسبة لبلد مثل استراليا التي تنادي بمبدأ استراليا البيضاء . . وهي أيضاً حساسة في إنجلترا اليوم حيث أخذت تنزع إليها عناصر ملونة من جزر الهند الغربية ومن باكستان وشرق افريقيا .

وبعد صدور الاعلان أو النداء العالمى بمنع التفرقة العنصرية ، أخذت لجان الأمم المتحدة تعد معاهدة دولية ، تنشد الأغراض ذاتها ، وتحاول معالجة نفس الداء، والمعاهدة أكثر افاضة في فصولها وبندودها ، ولكن معانيها لا تكاد تخرج عما جاء في الاعلان السابق ذكره .

وصدرت المعاهدة الدولية لمنع التفرقة العنصرية في ديسمبر سنة ١٩٦٥ ، أي بعد صدور الاعلان بعامين ، وبالمطبع لن تطبق المعاهدة الا على الأعضاء الذين يصدقون عليها . ولا تدخل في حيز التنفيذ الا بعد أن تصدق عليها سبع وعشرون من الدول الأعضاء ، وبعد أن يمضي ثلاثون يوماً على تصديق آخر عضو من السبعة والعشرين . وتمتاز المعاهدة عن الاعلان بأنها تنص في المادة الثامنة منها على انشاء لجنة تدعى لجنة محو التفرقة العنصرية ، وتتألف من ١٨ عضواً من بين الأعضاء الذين صدقوا على المعاهدة وهي تشبه من وجوه كثيرة لجنة حقوق الإنسان التي جاء ذكرها من قبل ، والتي تضمنتها المعاهدة الدولية للحقوق المدنية والسياسية ، ولاتكاد كل لجنة منهما أن تختلف عن الأخرى ، اللهم الا في تنوع الاختصاص .

★ ★ ★

في هذه الفصول التي تقدمت ، ذكرنا مايسمح به المقام من جهود الأمم المتحدة في سبيل تقرير حقوق الإنسان ، سواء كانت تلك الجهود تتخذ شكل اعلان ، أو اتفاق ، أو عهد أو ميثاق وقد حاولنا أن نذكر الأهم من تلك الوثائق التي أبرمتها الأمم المتحدة ، وهناك أمور ربما كانت أقل خطراً ، وأن كانت لها أهميتها مثل : معاهدة عن حقوق النساء السياسية ، واتفاق عن الزواج ينص على ضرورة ابرامه باتفاق ارادة الزوجين ، مع تحديد سن الزواج ، وشروط تسجيله ، وعلان حقوق الطفل ، والمعاهدة التي تنص على رعاية اللاجئين ، واتفاقية منع البغاء . . وغير ذلك من الوثائق المتصلة بحقوق الإنسان .

على أن منظمة الأمم المتحدة ليست الاداة الوحيدة التي تبذل جهودها لحماية حقوق الإنسان ، بل هنالك أيضاً هيئات تبذل جهوداً جارية في هذا السبيل، نذكر منها هنا تلك الهيئات التي تدعى المنظمات المتخصصة : مثل منظمة العمل الدولية ، ومنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة التي اشتهرت باسم يونسكو ، ومنظمة الأغذية والزراعة ، ومنظمة الصحة العالمية ، وهذه المنظمات ، وإن كانت أعضاء في أسرة الأمم المتحدة وبينها جميعاً تعاون وثيق فإن كل واحدة منها لها ميدان تخصص ، تعمل فيه مستقلة تارة ، وتارة تعمل متعاونة مع سائر المنظمات. فمنظمة العمل الدولية ، وتسمى أحياناً مكتب العمل الدولي ، هي أقدم هيئة دولية في المجموعة كلها يرجع تأسيسها الى عام ١٩٢٠ ، ولم تتوقف في عملها كما توقفت عصبة الأمم ،

ولذلك نرى لها محصولاً عظيماً في عمرها المديد، وقد كان هدفها خدمة العاملين وتوفير فرص العمل، وتحسين حال العامل، في كل قطر من الأقطار، ومن أسباب نجاح هذه الهيئة أن المنظمة تتألف من ثلاثة عناصر: العمال، وأصحاب العمل، وممثلى الحكومات، أى جميع الجهات التي يهمها أن تسير شئون العمل والعمال على ما يرام. وقد تسنى لمنظمة العمل الدولية في تاريخها المديد، وبفضل تتابع جهودها أن تسن نحو (١٤٠) معاهدة ومثل هذا العدد من الإعلانات، وكلها تهدف إلى توفير الرفاهية والكرامة لطبقة تعد من أهم الطبقات في كل اممة. وجميع مداوالات الهيئة ومعاهداتها وإعلاناتها، توفر وتضمن حقوق الإنسان، ولعله لا يكون من الغلو أن يقال أن منظمة العمل الدولية التي مقرها في جنيف، هي أكثر نجاحاً في ميدان حقوق الإنسان من أية هيئة أخرى.

ومن أهم المنظمات التي صادفت نجاحاً كبيراً في ميدان حقوق الإنسان : منظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (يونسكو) ومقرها باريس، ولكن نشاطها منتشر في جميع أنحاء العالم، أنها تعمل على نشر العلوم ومحو الأمية، وتتوسط في تنوير الشعوب في شئون الفنون والثقافات الخاصة بكل قطر. . وترسل الخبراء إلى مختلف الأقطار تبعاً لرغبة الحكومات، كما ترسل البعثات من الأقطار النامية إلى الجهات التي تفيد الشباب وترفع مداركه، وقد قام يونسكو بعمل معاهدة دولية في منع التفرقة في التعليم، وحفظت للأقليات حقها في أن تمارس ثقافتها الخاصة، ووضعت معاهدة أخرى تتعهد الدول فيها بأن تحمي التراث الثقافي، والإنتاج الفنى، حين يتعرض للخطر في جهات غشيتها الحروب. وكانت اليونسكو أول هيئة دولية قامت بدعايات ودراسات تؤكد مساواة الأجناس، والأفضل لسلالة على غيرها في الفهم أو القابلية للتقدم. وقد غضبت لذلك حكومة أفريقيا الجنوبية، ذات الميول العنصرية، وقررت أن تخرج من منظمة اليونسكو.

وهكذا نرى أن المنظمات المتخصصة تساعد الامم المتحدة كثيراً في حماية حقوق الإنسان، وهناك بعض الهيئات الدولية، غير المندمجة في الامم المتحدة، تعمل مافى وسعها في ميدان تخصصها من أجل خدمة الأفراد والجماعات في وقت الشدة، ونخص بالذكر في هذا الصدد منظمة الصليب الأحمر، التي يتعاون معها الهلال الأحمر في البلاد الإسلامية، وبقطع النظر عن خدماتها في ميدان الصحة، التي يمكن أن تؤديها منظمة الصحة العالمية، فإن للصليب الأحمر دوراً خطيراً في حماية الإنسان والجماعات وقت الشدة، وحين تنور الحروب. وهو الذي يرمى شئون أسرى الحرب، ويعمل على مساعدتهم أينما كانوا، ورجال الصليب الأحمر ينتقلون عبر الحدود ما بين المعسكرات المتحاربة ويتولون أسعاف المحتاجين، والتوسط بين الأطراف المتعادية، وقد أمكن لهيئة الصليب الأحمر الدولية أن تعقد مؤتمراً في جنيف سنة ١٩٤٩ وتنص المعاهدة التي انبثقت منه على ضرورة حماية غير المتحاربين، والمدنيين، في وقت الحرب، وهي المعاهدة التي تجاهلها الصهيونيون مراراً، فأثاروا بذلك سخط الناس في مشارق الأرض ومغاربها.

وصفوة القول أن منظمة الامم المتحدة والهيئات المتعاونة معها، قد بنت لحقوق الإنسان صرحاً ضخماً هائلاً، وهو صرح منيع في نواح عديدة منه ولكنه ليس منيعاً المناعة كلها، فلا يزال في أفريقيا الجنوبية وإسرائيل عناصر شريرة، مابرحت ترتكب الموبقات، وتقترب الآنام، ولا تعباً بحقوق الإنسان، والناس قد نرى أن من العجب ألا تستخدم القوة في إخضاع هؤلاء المارقين، أن الامم المتحدة تؤثر طريق التريث ولا تريد أن تستخدم العنف إلا بعد أن تستنفذ جميع الوسائل الأخرى، لعل الصبر والإناة أن يكونا أمضى سلاحاً من القهر والبطش.

زكريا البري *

الإسلام وحقوق الإنسان (حق الحرية)

هيئة الأمم وحقوق الإنسان :

١ - في العاشر من ديسمبر سنة ١٩٤٨ أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، بوصفه المثل الأعلى الذي تنشده الشعوب والأمم كافة ، ويضعه جميع الأفراد وجميع أعضاء الجماعة نصب أعينهم ، فيبدلون قصارى جهدهم ، لضمان توفير هذه الحقوق والحريات ، ولتهيئة السبيل إلى إقرارها وتطبيقها بطريقة فعالة وعلى نطاق عالمي .

وترجع جملة هذه الحقوق في أصولها إلى توفير الحرية للناس ، وتحقيق العدل والمساواة بينهم ، اعترافاً بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة الإنسانية ، وبجميع حقوقهم المتساوية ، والتي لا يجوز النزول عنها ، تدعياً للحرية والعدل والسلام ، واستهدافاً لعالم يكون فيه الناس أحراراً فيما يقولون ، وفيما يعتقدون ، ويكونون في مأمن من الفرع والبؤس (١) .

* الاستاذ الشيخ زكريا البري استاذ الفقه الاسلامي واصوله ورئيس قسم الشريعة والدراسات الاسلامية بجامعة الكويت ، التي أعتبر إليها من جامعة القاهرة (كلية الحقوق) ، عمل قبل ذلك مدرساً بالأزهر و أميناً للفتوى به ، وله بحوث ومؤلفات منشورة .

(١) مقتبس من ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، المشتمل على ثلاثين مادة ، انظر «حقوق الإنسان والإعلان العالمي» للاستاذ الدكتور عبد الحي حجازي . ط جامعة الكويت ، وحقوق الإنسان للاستاذ الدكتور علي أبو هيف . ط جامعة الكويت .

موقف الاسلام من هذه الحقوق : (٢)

٢ - ولكي نلقى ضوءاً على موقف الدين الاسلامي من هذه الحقوق الانسانية ، ونبين اصلته وسبقه في هذا الشأن سبقاً بعيداً منذ نحو أربعة عشر قرناً ، وأنه لم يكن - في حقيقته وروحه وهدفه - الا اعلاماً الهياً بهذه الحقوق ، في صورة أدق وأحق وأعمق ، وارساء الدعائم الحرية والعدل والمساواة ، وتكريماً للإنسان في كل زمان ومكان - لا بد لنا من استعراض أهم المواد الرئيسية لهذا الاعلان العالمي ، لنعرف مآثرته وما جاءت به من مبادئ وأحكام ، ولنرى مدى تلاقيها مع النصوص والآثار والاحكام الاسلامية في هذا المجال ، والتي يعلو شأنها ويتحتم الالتزام بها باعتبارها ديناً سماوياً يستند الاذعان له الى أعماق الضمير الانساني ووجدانه وإيمانه بالرقابة الالهية التي لا تخفى عليها خافية ، ثم يتولى الله - سبحانه - الجزاء عليها في الآخرة ، وكونها - مع ذلك - شريعة وقانوناً يقوم على حمايته وتطبيقه الحكام المسلمون ورجال القضاء ، ووظيفتهم في الاسلام حراسة الدين وسياسة الدنيا بأحكامه ، وتصرفاتهم منوطه بمصلحة المحكومين ومرتبطة بها ارتباط الأمر بهدفه وغايته .

٣ - وقبل ذلك لا بد لنا من أن نقرر أمرين ليسا محل خلاف ولا مناقشة :

أولهما - ان أهم هدف للشريعة الاسلامية هو تحرير الانسان ، ورفع شأنه ، وتوفير أسباب العزة والكرامة والشرف له ، امتداداً لتكريم الله - سبحانه - الذي أعلن تكريمه وتفضيله لجميع افراد النوع الانساني ، في قوله تعالى : « ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » (١) . وكان من مظاهر تكريمه خلقه له في أحسن تقويم في صورته المادية والمعنوية « لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم » (٢) وشرفه فاختره خليفة في الأرض ، وأسجد له الملائكة . « واذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا : أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال : اني أعلم ما لا تعلمون ، وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال : أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين ، قالوا سبحانك ، لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم ، قال : يا آدم أنبئهم باسمائهم ، فلما أنباهم باسمائهم ، قال ألم أقل لكم اني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبذرون وما كنتم تكتمون ، واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابي واستكبر وكان من الكافرين » (٣) وسخر له مافي السموات ومافي الأرض وأتم عليه النعم « ألم تروا أن الله سخر لكم مافي السموات ومافي الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة » (٤)

(٢) صدرت في هذا بحوث : منها بحث للاستاذ الدكتور علي عبد الواحد واهي (حقوق الانسان في الاسلام) وبحث لفصيلة الشيخ محمد الغزالي (حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام وعلان الامم المتحدة) .

(٣) الآية ٧٠ من سورة الاسراء .

(٤) الآية ٤ من سورة التين .

(٥) الايات ٣٠ - ٣٤ من سورة البقرة .

(٦) الآية ٢٠ من سورة لقمان .

الاسلام وحقوق الانسان (حق الحرية)

« هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا » (٧) « وآتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ٠٠٠ » (٨) .

أقول : ان أهم غاية للشرع الاسلامى هي تكريم الانسان وتحريره ، وتحقيق العدل والخير والسعادة له فى الدنيا والآخرة ، وفى ذلك يقول الله تعالى : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » (٩) بهذا الاسلوب الذى يفيد - كما يقرر علماء البلاغة - حصر الرسالة الاسلامية فى تحقيق الرحمة العامة الشاملة للعالمين جميعا ، على اختلاف أجناسهم وألوانهم ، وعلى امتداد زمانهم ومكانهم ، حين يستجيبون لها ، ويستضيئون بنورها ، كما يقول سبحانه : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » (١٠) « ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين » (١١) .

وتحقيق هذه الرحمة السابغة لا يكون الا بتحقيق العدل والمساواة والكرامة والحرية للناس جميعاً ، فى ظل من التسعور بالاخوة الانسانية والنسب الواحد ، ذلك الشعور الذى يجعل هذه الحقوق الانسانية أمراً فطرياً طبيعياً ، وقدرأً مشتركاً بين جميع أفراد السلالة البشرية ، يستند الى وحدة الأصل والمنشأ ، وتساوى الاخوة فى الحقوق والواجبات ، ولذلك يذكر القرآن بذلك ويلفت الانظار اليه ، فينادى « يا بني آدم » فى آيات كثيرة : « يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين » (١٢) « يا بني آدم اقموا زينتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي ٠٠٠ » (١٣) ويوضح ذلك فيقول : « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء » (١٤) « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » (١٥) تنبيهاً الى هذه الرابطة النسبية المشتركة التي تقتضى التعارف والتعاطف ، وان يحب الاخ لأخيه ما يحبه لنفسه من كرامة وسعادة وحرية .

فانبيهما - ان الاسلام - كشرعية سماوية جاءت لهداية البشرية ، واخراجها من ظلمات الجهل والبغي والتعصب والاستعباد الى نور العلم والعدل والسماحة والحرية - لا يؤخذ ولا تعرف أحكامه من السلوك العملي لبعض المسلمين ، وبخاصة فى عصور الجهل والضعف والتفرق ، والتأثر والانفعال بمعاملة أعدائهم ومحاربتهم لهم حرباً تخرجهم عن صوابهم وآداب دينهم . وفى

(٧) الآية ٢٩ من سورة البقرة .

(٨) الآية ٣٤ من سورة ابراهيم .

(٩) الآية ١٠٧ من سورة الانبياء .

(١٠) الآية ٨٩ من سورة النحل .

(١١) الآية ٨٢ من سورة الاسراء .

(١٢) الآية ٣١ من سورة الاعراف .

(١٣) الآية ٢٥ من سورة الاعراف .

(١٤) الآية الاولى من سورة النساء .

(١٥) الآية ١٣ من سورة الحجرات .

مثل هذا يقول الإمام محمد عبده: «ولست ابا لي اذا انحرف بعض المسلمين عن هذه الأحكام عندما بدأ الضعف في صفوفهم ، وضيق الصدر من طبع الضعيف ، فذلك مما لا يلصق بطبيعته ، ولا يخلط بطينته » (١٦) .

وانما تؤخذ الأحكام من منابع الاسلام الطاهرة : قرآناً كريماً ، وسنة نبوية ، وما يرجع اليهما ، ويستأنس لها مع ذلك بالتطبيق السليم الذي لقيته او تلقاه ، في مختلف العصور من صدر الاسلام الى الآن ، وكل أحد في الاسلام يؤخذ منه ويرد عليه ، ما عدا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المبلغ عن ربه ، والذي لا ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى .

حتى ان الصحابة - رضوان الله عليهم - مع عظمتهم وفضلهم وعلمهم وسبقهم وحسن استجابتهم لله ولرسوله ، لم تكن أقوال أحدهم أو أفعاله - عند المحققين - حجة اسلامية في ذاتها ، ودليلاً شرعياً يعتمد عليه في معرفة هذه الأحكام . وفي ذلك يقول الشوكاني : (١٧) « ان الله سبحانه وتعالى لم يبعث الى هذه الامة الانبياء محمداً - صلى الله عليه وسلم - والامة كلها مأمورة باتباع الكتاب والسنة ، لافرق بين الصحابة ومن بعدهم . . . ولا شك أن مقام الصحبة مقام عظيم ، ولكن في الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظم الشأن ، ولا تلازم بين هذا وجعل الواحد منهم مشرعاً كالرسول . . . » فما وافق الأحكام الاسلامية من الأقوال والأفعال كان استجابة وتطبيقاً لها والتقاء معها ، وما خالفها كان خروجاً عليها ومحادة لها ومردوداً في وجه صاحبه .
والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول : «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد » .

حق الحرية :

{ - ونقف من هذه الحقوق - في هذا البحث - عند حق أساسي له الصدارة والأصالة بالنسبة لغيره من الحقوق وهو : حق الحرية .

وفيه تقول المادة الأولى من الاعلان العالمي : « يولد الناس جميعاً أحراراً (١٨) ، متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، وهم ذوو عقل وضمير ، ويجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الأخاء » .

كما تقرر المادة الثانية : « ان لكل انسان أن يتمسك بجميع الحقوق والحريات . . لافرق في

(١٦) الاسلام والنصرانية ص ٢٠ .

(١٧) ارشاد الفحول ص ٢١٤ .

وانظر اعلام الموقعين ج ٤ ص ١٠٢ - ١٢٦ للفتية ابن القيم الذي استدل على حجية قول الصحابي بأدلة متعددة ، وقال : لقد كانوا ابر قلوباً ، واعمق علماً ، واقرب الى ان يوقفوا الى ما لم نوفق له ، لما خصهم الله تعالى به من توفد الأذهان ، وفصاحة اللسان ، وسعة العلم ، وسهولة الأخذ ، وحسن الإدراك ، فالعربية سليقتهم ، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرتهم وعقولهم ، وانظر الاحكام للأمدى ج ٣ ص ١٠٣ .

(١٨) ونحن نقرأ هذه المادة نجد ان في صياغتها اقتباساً من قول الفاروق عمر منذ نحو اربعة عشر قرناً « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » هذا وقد نقل الاستاذ الدكتور عبد الحي حجازي في بحثه (ص ٦٤) عن أوليبيان الروماني قوله : « لا يجوز في القانون الطبيعي أن يولد الناس الا أحراراً ، وانه باسم هذا القانون لن يكون لنا الا اسم واحد هو الاناس ، ان العبيد وان عبدوا موجودين في نظر القانون الوضعي - الروماني - ليسوا موجودين في نظر القانون الطبيعي الذي يقرر ان الناس جميعاً متساوون » مما يدل على أن تساوى الناس في الحرية قانون فطري تصل اليه العقول اذا استقامت ، ولو اختلف الزمان واختلف المكان .

الاسلام وحقوق الانسان (حق الحرية)

ذلك بين شخص وآخر ، وخاصة الجنس أو اللون أو الذكورة أو الانوثة ، أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أى رأى آخر ، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي ، أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر »

٥ - وتفرع شجرة الحرية الى : (١) حرية دينية (٢) حرية فكرية (٣) حرية مدنية (٤) حرية سياسية .

وسأتناول كل واحدة منها على حدة ، وأقف وقفات خاصة عند النقط التي تثار حولها الشبهات ، وتقتضى مزيداً من التوضيح .

الحرية الدينية :

٦ - وهي الحرية التي تقتضي أن يكون لكل انسان اختيار كامل للعقيدة التي يعتنقها ويؤمن بها ، من غير ضغط ولا اكراه خارجي .

وفي هذا الجانب من الحرية يقرر القرآن الكريم - في سور متعددة مكية ومدنية وفي آيات كثيرة - أن كل انسان حر في دينه وعقيدته ، لا سلطان لأحد عليه فيها ، فالعقيدة اقتناع داخلي وعمل باطني ، لا يجدى فيها الاكراه ولا يحقق غرضاً صحيحاً .

يقول الامام محمد عبده (١٩) . « كان معهوداً عند بعض الملل ، ولا سيما النصارى ، حمل الناس على الدخول في دينهم بالاكراه ، وهذه المسألة الصق بالسياسة منها بالدين ، لان الايمان - وهو أصل الدين وجوهه عبارة عن اذعان النفس ، ويستحيل أن يكون الاذعان بالالزام والاكراه ، وانما يكون بالبيان والبرهان » .

ولذلك ينفي القرآن الكريم الاكراه في الدين بلا النافية للجنس ، نفياً شاملاً مستغرقاً لجميع أنواعه وصوره وأفراده ، ويترتب على ذلك النهي عنه وترتيب العقاب عليه ، فيقول - سبحانه : « لا اكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي ، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله ، فقد استمسك بالعروة الوثقى ، لا انفصام لها ، والله سميع عليم » (٢٠) .

ويروى في سبب نزولها عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنها نزلت في رجل من الانصار يقال له أبو الحصين ، كان له ابنان نصرانيان ، وكان هو مسلماً ، فقال للنبي - صلى الله عليه وسلم : ألا استكرهما ، فانهما قد ابيا الا النصرانية ، فأنزل الله الآية . كما يروى أنه حاول اكراههما فاختصموا الى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال : يا رسول الله ، أيدخل بعضي النار وأنا انظر اليه ؟! فنزلت الآية (٢١) .

يقول الزمخشري : لم يجر الله أمر الايمان على الاجبار والقسر ، ولكن على التمكين والاختيار . ويقول الجلال في تفسيره : (لا اكراه في الدين) أى على الدخول فيه (قد تبين الرشد من الغي) أي ظهر بالآيات البيّنات أن الايمان رشد والكفر غي .

(١٩) تفسير المنار ج ٣ ص ٣٦ .

(٢٠) الآية ٢٥٦ من سورة البقرة .

(٢١) تفسير المنار ج ٣ ص ٣٦ ، ونفسر الجلالين ج ١ ص ١١٣ .

ويقول الفقيه المالكي الصاوي : والمعنى لا يكره أحد أحداً على الدخول في الاسلام ، فان الحق والباطل ظاهران لكل أحد، فلا ينفع الاكراه، ويكفي الدلائل الظاهرة على باهر قدرته وعظيم حكمته، والله سبحانه وتعالى يقول : « ان في خالق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » (٢٢) .

ويبين القرآن أن مشيئة الله سبحانه لم تتعلق بقهر الناس وقسره على الإيمان ، بل بنى الأمر على الرضا والاختيار ، ثم يستنكر هذا القهر فيقول عز وجل : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٢٣) وينتهي معنى الآية الى نفى القدرة البشرية على الاكراه او التكليف به .

ويحدد القرآن الكريم مجال رسالة الرسول الكريم ، وأنه لا يتجاوز التبليغ والبيان والتذكير ، ولا ينعدها الى الجبر والفهر والسيطرة . فيقول عز وجل : « وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (٢٤) وتتوالى الآيات في توضيح هذا المعنى وتأكيد هذا المعنى فيقول سبحانه : « فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر الا من تولى وكفر ، فيعذبه الله العذاب الأكبر » (٢٥) « نحن أعلم بما يقولون ، وما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد » (٢٦) « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأحذروا ، فإن توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين » (٢٧) « وما على الرسول الا البلاغ ، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون » (٢٨) « فاتما عليك البلاغ وعلينا الحساب » (٢٩) .

يقول الامام محمد عبده : « ان الدين معاملة بين العبد وربّه ، والعقيدة طور من أطوار القلوب ، يجب أن يكون أمرها بيد علام الغيوب ، فهو الذي يحاسب عليها ، وأما المخلوق فلا تطول يده اليها ،

(٢٢) الآية ١٦٤ من سورة البقرة . انظر حاشية الصاوي على الجلالين ط الحلبي .

(٢٣) الآية ٩٩ من سورة يونس . وانظر تفسير الكشاف للزمخشري .

(٢٤) الآية ٢٩ من سورة الكهف ، يقول الزمخشري : والمعنى جاء الحق وزاغت العلل فلم يبق الا اختياركم لانفسكم ما شئتم من الأخذ في طريق النجاة أو في طريق الهلاك . وجيء بلفظ الأمر والتخيير لانه لما مكن من اختيار أيهما شاء فكانه مخير مأمور بأن يتخير ما شاء من النجدين . هذا ويرى بعض المفسرين ان الفصوص بهذه الآية التهديد والتخويف والردع لا التخيير والاباحة لذكر الوعد الحسن على الإيمان ، والوعيد بالنار على الكفر ، والماعقل لا يرضى بفوات النعيم واختيار العذاب ، وذلك في قوله تعالى بعد ذلك : « انا اعتدنا للظالمين ناراً احاط بهم سرادقها وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهسل يشوى الوجوه بشس الشراب وساءت مرتفقا ، ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيق اجر من احسن عملاً . . . » وانظر تفسير الجلالين وحاشية الصاوي .

(٢٥) الآيات ٢١ - ٢٤ من سورة الفاشية .

(٢٦) الآية ٤٥ من سورة ق .

(٢٧) الآية ٩٣ من سورة المائدة .

(٢٨) الآية ٩٩ من سورة المائدة .

(٢٩) الآية ٤٠ من سورة الرعد .

الاسلام وحقوق الانسان (حق الحرية)

وغاية ما يكون من العارف بالحق أن ينبه الغافل ، ويعلم الجاهل ، وينصح الغاوي ، ويرشد الضال « (٢٠) .

حرية المرتد :

٧ - والمرتد هو المسلم الذي ينكر أمراً ثابتاً بوثائق قطعية يقينياً في الدين الاسلامي كأن ينكر افتراض الصلاة أو الصوم أو الزكاة أو الحج أو ينكر حرمة شرب الخمر أو أكل لحم الخنزير .

ويرى الفقهاء أنه ان كانت له شبهة فيما ذهب اليه أزالها له العلماء وبينوا له وجه الصواب ، ثم يمهل للبحث والتموي ، فان تاب ورجع قبلت توبته ، وان أصر على رأيه قتل ان كان رجلاً باتفاق الفقهاء (٢١) مستدلين بقوله - عليه الصلاة والسلام - : « من بدل دينه فاقتلوه » .

كما يقتل أيضاً ان كان امرأة عند جمهور الفقهاء ، استدلالاً بعموم الحديث السابق الشامل للرجل والمرأة ، وخالف في ذلك الامام أبو حنيفة فقال : لا تقتل المرأة المرتدة ، وانما تحبس حتى سلم أو تموت موتاً طبيعياً ، وقد استند في ذلك الى القياس - وهو أحد الأدلة الشرعية - حيث قاس المرتدة التي طرأ عليها الكفر على الكافرة الأصلية ، وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم - عن قتل النساء ، لما رأى امرأة مقتولة ، وقال : ما كانت هذه لتقاتل (٢٢) .

٨ - ويتبين لنا من ذلك أن الرأي السائد في الفقه الاسلامي هو قتل المرتد عن الاسلام - رجلاً أو امرأة - مما قد يقال معه : انه لا يتفق مع ما تقرر من حرية العقيدة الدينية وعدم الجبر على البقاء في عقيدة لا يؤمن بها صاحبها .

ونجيب عن ذلك بالجوابين التاليين :

أولاً : ان من الواضح أن قتل المرتد لا يمكن أن يكون عقوبه على الفكر في ذاته وتركه للدين الاسلامي ، بدليل أن غير المسلمين من اليهود والمسيحيين الأصليين قد كفل لهم الاسلام حرية العقيدة وحمايتهم ، من غير اكراه ولا تضيق . ويتعين حينئذ أن يكون هذا القتل عقوبة على الخيانة الكبرى والمكيدة الدينية التي قام بها المرتد حين ادعى الدخول في الاسلام زوراً وبهتاناً ثم أعلن خروجه منه قصداً للاساءة اليه ، والظعن فيه ، وانضم الى صفوف أعدائه الماكرين الذين

(٢٠) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٦٩ ط دار المنار .

(٢١) ويبدو ان الامام الأكبر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر الأسبق لا يرى هذا الرأي ، حيث يشكك فيه في قوله : وقد يتغير وجه النظر في هذه المسألة اذا لوحظ ان كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لاشتب بغير الاحاد ، وان الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم ، وانما المبيح للدم هو معارضة المسلمين والعدوان عليهم ، ومحاولة فتنهم عن دينهم ، وان ظواهر القرآن الكريم في كثير من الآيات تآبى الاكراه على الدين . بعد أن قال : والذي جاء في القرآن عن هذه الجريمة هو قوله تعالى : « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » الآية ٢١٧ من سورة البقرة (الاسلام عقيدة وشريعة ٢٨٨ ، ٢٨٩) وانظر تاريخ التشريع الاسلامي للشيخ محمد الخضرى ص ٩٧ وما بعدها حيث أورد العقوبات الدينية الثابتة بالقرآن ، ثم قال : وليس في القرآن من الأجزاء غير ذلك ، وقد بينت السنة جداً سادساً وهو حد شرب الخمر ، ولم يذكر حد الردة ، وانظر الفقه الاسلامي في توبه الجديد للاستاذ مصطفى الزرقا ج ٢ ص ٦١٥ حيث لم يذكر حد الردة بين الحدود .

(٢٢) ومعنى هذا ان إبا حنيفة لا يعتبر قتل المرتد بسبب كفره ، حتى يكون في ذلك اكراه ديني ، وانما يراه قتلاً لعدو خرج على المسلمين وفي سبيله الى الانضمام الى صفوف أعدائهم ، ولهذا اقتصر على قتل الرجل المحارب ، لا المرأة لانها - بحسب الاصل - لا تحارب ، كما يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - في هذا الحديث .

يحاربونه بجميع الوسائل ، ومنها الدعاية أو ما اصطلح على تسميته في العصر الحاضر بالحرب النفسية والعنوية .

وهذا هو ما يقرره القرآن الكريم ويحكيه عن اليهود في صدر الدعوة الإسلامية ، اذ كانوا يتخذون من اعلان الدخول في الاسلام، والانضمام -نفاقاً - الى صفوفه ، ثم المسارعة الى الخروج منه ، وسيلة للكيد والاضرار بالدعوة الإسلامية ، ومحاولة لصد الناس عن الايمان به ، ولاخراج المسلمين منه ورجوعهم عنه .

يقول الله تعالى : « وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون ، ولا تؤمنوا لمن تبع دينكم ، قل ان الهدى هدى الله ان يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم ، قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم » (٢٣) .

ويروى في سبب النزول عن ابن عباس أن عبد الله بن الصيف وعدي بن زيد والحارث بن عوف ، قال بعضهم لبعض : نعالوا نؤمن بها انزل على محمد وأصحابه غدوة ، ونكفر به عشية ، حتى نلبس عليهم دينهم ، لعلهم يصنعون كما نصنع ، فيرجعون عن دينهم فأنزل الله تعالى : « يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون ، وقالت طائفة من أهل الكتاب . . »

كما يروى أن بعض أهل الكتاب قالوا : أعطوهم الرضا بدینهم أول النهار واكفروا آخره فانه أجدر أن يصدقكم ويعلموا انكم قد رأيتم فيها ما تكرهون ، وهو أجدر أن يرجعوا عن دينهم .

ثم يروى أن أحبار قرى عربية - وكانوا اثني عشر - قال بعضهم لبعض : ادخلوا في دين محمد أول النهار ، وقولوا : نشهد أن محمدًا صادق ، فاذا كان آخر النهار فاكفروا وقولوا انا رجعنا الى علمائنا وأحبارنا فسألناهم فحدثونا أن محمدًا كاذب وانكم لستم على شيء ، وقد رجعنا الى ديننا ، فهو أعجب الينا من دينكم ، لعلهم يشكون فيقولون : هؤلاء كانوا معنا أول النهار فما بالهم لا بل انهم فعلوا ذلك ولم يقفوا عند القول فقط ، فقد روى ابن جرير أن بعض اليهود صلوا مع النبي صلاة الصبح وكفروا آخر النهار ، مكرًا منهم ليروا الناس أن قد بدت لهم منا الضلالة بعد أن كانوا قد اتبعوه (٢٤) .

يقول الامام محمد عبده : هذا النوع الذي تحكيه الآية من صد اليهود عن الاسلام مبنى على قاعدة طبيعية في البشر ، وهي أن من علامة الحق الا يرجع عنه من يعرفه ، وقد فقه هذا هرقل صاحب الروم ، فكان مما سأل عنه ابا سفيان من شئون النبي - صلى الله عليه وسلم - عندما دعاه الى الاسلام : هل يرجع عنه من دخل في دينه ، فقال أبو سفيان : لا . وقد أرادت هذه الطائفة أن

(٢٣) الآية ٧٢ ، ٧٣ من سورة آل عمران .

(٢٤) تفسير المنار ج ٣ ص ٣٣٣ وتفسير الجلالين ج ١ ص ١٥٢ والكشاف ج ١ ص ٢٢٨ . وافول : ان الدعوة الى ترك الاسلام سريعاً آخر النهار بعد الدخول فيه اوله ، ترجع الى الخوف من استقرار المظاهرين بالدخول واستمرارهم مدة كافية بين المسلمين يشاهدون فيها ماهم عليه من الحق والخير ، وما يترتب على ذلك من الاقتناع بالعقيدة الإسلامية والايمان بها .

نائياً : ان قتل المرتد حينئذ ، وهو عدو للدولة الاسلامية التي تستند الى الرابطة الدينية الاسلامية بين أهلها ، وتظل بلوائها أهل الأديان الاخرى الأصليين - لايتعارض مع الحرية الدينية ، كما ان المعاقبة على جريمة الخيانة الوطنية لايتعارض مع الحرية المكفولة للمواطنين بمقتضى الدساتير ، ففي الحرية التزام بالنظام العام الذى تقوم عليه الدولة وعدم الخروج عليه (٣٨) .

٩ - هذا ومن أظهر الأدلة على سماحة الاسلام وكفالاته لحرية العقيدة ، وعدم الاكراه والاعتات فيها ، ماشرعه من اباحة الزواج بالمرأة الكتابية غير المسلمة ، فى قوله تعالى : « اليوم أحل لكم الطيبات ، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ، وطعامكم حل لهم ، والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » (٣٩) .

وفى هذا أسمى انواع السماحة والحرية الدينية ، يقول الشيخ محمد عبده « اباح الاسلام للمسلم ان يتزوج الكتابية نصرانية كانت أو يهودية ، وجعل من حقوق الزوجة الكتابية على زوجها المسلم أن تتمتع بالبقاء على عقيدتها ، والقيام بفروض عبادتها ، والذهاب الى كنيساتها أو بيعتها ، وهي منه بمنزلة البعض من الكل ، والزم له من الظل ، وصاحبته فى العز والذل ، والترحال والحل ، بهجة قلبه ، وريحانة نفسه ، وأميرة بيته ، وأم بناته وبنيه ، تتصرف فيهم كما تتصرف فيه ... لم يفرق الدين فى حقوق الزوجية بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية ، ولم تخرج الزوجة الكتابية باختلافها فى العقيدة مع زوجها من حكم قول الله تعالى : « ومن آياته أن جعل لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها » فلها حظها من المودة ، ونصيبتها من الرحمة ، وهي كما هي ، وهو يسكن اليها كما تسكن اليه ، وهو لباس لها كما أنها لباس له ، أين أنت من صلة المصاهرة التي تحدث بين أقارب الزوج وأقارب الزوجة ، وما يكون بين الفريقين من الموالاة والمناصرة على ما عهد فى طبيعة البشر وما أحلى ما يظهر من ذلك بين الأولاد وأخوالهم وذوى القرابة لوالدتهم ، أيفيب عنك ما يستحكم من ربط اللفة بين المسلم وغير المسلم بأمثال هذا التسامح الذى لم يظهر عند من سبق ولا فى من لاحق من أهل الدينين السابقين عليه » (٤٠) .

(٣٨) ومن صور الارتداد الذى تضمن الخروج على الدولة الاسلامية ونظامها العام ماحدث من المرتدين فى خلافة أبي بكر فقد اريدوا بصورة جماعية ، وانكروا أحد أركان الاسلام ، فامتنعوا عن أداء الزكاة وهي ضريبة الدولة وحق الفقراء ومورد المصالح العامة ، واتبع بعضهم من ادعى النبوة كيدا ومحاولة لهدم الدولة الاسلامية ، متهذين فرصة انتعال الرسول صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى (وانظر تاريخ الامم الاسلامية للخضرى ج ١ ص ١٧٢) .

(٣٩) الآية هـ من سورة المائدة . واذا كان يحل زواج المسلم بالكتابية ، فانه لا يحل زواج الكتابي بالمسلمة ، والفرق بين الحالتين ان الزوج المسلم ، وهو راعي الاسرة - لايتعرض لعقيدة زوجته وعباداتها ، اتباعاً لأحكام دينه ، وهو مع هذا يؤمن بعيسى وموسى نبيين قبل مجيء الاسلام ، وليس الحال كذلك فى الكتابي اذا تزوج المسلمة ، فان عقيدته تقوم على الكفر بالاسلام وبنبيه ، اليس فى شريعته ما يدعو الى حماية العقيدة الدينية للمسلمة ، بل ان الكتابي لايسمح له دينه بالزواج بها ، فاذا تزوجها كان خارجاً عن دينه ، ولا دين له ، فيكون السماح له بزواج المسلمة سبباً فى ايدائها وفتنتها فى دينها .

(٤٠) الاسلام والنصرانية ص ١٣١ .

الاسلام وحقوق الانسان (حق الحرية)

حرية العبادة والشريعة :

١٠ - وينبني على حرية العقيدة الدينية اطلاق الحرية لصاحبها في القيام بعباداتها وممارسة شعائرها ، والعمل بشريعتها (٤١) ، فقد « أمرنا بتركهم وما يدينون » .

ولقد وصل الامر في حماية حرية العبادة الى أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - عندما حضر الى ايلياء لعقد الصلح مع أهلها نظر ووراءه جيشه الى بناء بارز قد ظهر أعلاه وطمس أكثره ، فسأل ما هذا : قالوا : هيكل لليهود قد طمسه الرومان بالتراب ، فأخذ من التراب بفضل ثوبه ، والقاد بعيداً ، فصنع الجيش صنيعه ، ولم يلبثوا الا قليلا حتى بدا الهيكل وظهر ليعبد فيه اليهود (٤٢) .

وقد جاء في امانه لأهل ايلياء : « هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل ايلياء من الامان اعطاهم اماناً لأنفسهم واموالهم وكنائسهم وصلبانهم ... انه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من خيرها ، ولا من صليبهم ولا من شيء من اموالهم ، ولا يكرهون على دينهم ، ولا يضار أحد منهم ... » .

كما جاء في معاهدة عمرو بن العاص لأهل مصر : « هذا ما أعطى عمرو بن العاص لأهل مصر من الامان على انفسهم واموالهم وملتهم وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبحرهم ، لا يدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص » .

وحينما دخل الفاروق عمر كنيسة القيامة وحان وقت الصلاة ، غادر الكنيسة الى خارجها ، وادى الصلاة الواجبة ، ولما سئل في ذلك : قال : اني أخشى اذا ما صليت في الكنيسة ، أن يقول المسلمون : هنا صلى عمر ، ثم يتخذوه مسجداً ولا يزال مسجده خارج الكنيسة وبجوارها شاهد صدق على سماحة الاسلام وحمايته للحرية الدينية عقيدة وشريعة .

أما في جانب حريتهم في العمل بشريعتهم ، فقد أرسل عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصري يسأله : « ما بال الخلفاء الراشدين تركوا أهل الذمة وما هم عليه من الزواج بالمحارم التي لا تحل في دين الاسلام واقتناء الخنازير والخمور ، فكتب اليه الحسن : ان الاسلام يوجب تركهم وما يعتقدون ، وانما أنت متبع ولست بمبتدع .. » .

يقول الفقيه الحنفى السرخسي : « ان عمل الولاة والقضاة على هذا الى يومنا هذا ، ولم يشتغل أحد منهم بذلك ، مع علمهم بأنهم يباشرون ذلك الزواج المحرم في دين الاسلام » .

انتشار الاسلام وحروبه :

١١ - الدعوة الى الاسلام تعتمد - كما يقول القرآن الكريم - على الحكمة والموعظة

(٤١) وفي ذلك تقول المادة ١٨ من اعلان حقوق الانسان : « لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين ، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته او عقيدته ، وحرية الارباب عنهما بالتعليم والممارسة واقامة الشعائر ومراعاتها سواء اكان ذلك سرا أم مع الجماعة » .

(٤٢) ولقد أمر أحد قواد المسلمين في عهد الخليفة المعتصم بجلد امام ومؤذن لأنهما اشتراكا في هدم أحد المعابد ، في بلاد الصغد ، واستخدما حجارتها في بناء مسجد مكانه (الدعوة الى الاسلام - بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية ، للسير توماس ارنولد الاستاذ بجامعة لندن ص ٦٥) .

الحسنة والجدال بالأحسن ، وفي ذلك يقول الله تعالى : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ، ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله ، وهو أعلم بالمهتدين ، وان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين » (٤٣) « ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن الا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي انزل اليها وانزل اليكم ، والهنا والهمك واحد ونحن له مسلمون » (٤٤) .

وبهذا الاسلوب الحكيم كان انتشار الاسلام في الشرق وفي الغرب ، مما ساء أعداءه وخصومه ، الذين وقفوا منه ومن أنصاره موقف الاضطهاد والحرب ، فكانت الحرب من جانب المسلمين ضرورة لامناص منها ، دفاعاً عن العقيدة ، وتأميناً للدعوة ، وحماية للمستضعفين ، ولايفل الحديد الا الحديد .

وقد فرر جمهور الفقهاء ان القتال ما ابيح لنشر الدين واكره غير المسلمين على الدخول فيه ، وانما ابيح لدفع الاعتداء . يدل على هذا قول الله تعالى : « اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير ، الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق ، الا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوى عزيز » (٤٥) وقوله تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ، واقتلوهم حيث ثقتهموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم ، والفتنة أشد من القتل ، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، فان قاتلوكم فاقتلوهم ، كذلك جزاء الكافرين ، فان انتهوا فان الله غفور رحيم ، وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين ، الشهر الحرام بالشهر الحرام ، والحرمات قصاص ، فمن اعتدت عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، واتقوا الله ، واعلموا ان الله مع المتقين » (٤٦) وقول الله تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ، ولم يخسروكم من دياركم ان تبرؤهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين ، انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم ومن يتولهم فاولئك هم الظالمون » (٤٧) .

وقول الله تعالى : « وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ، ذلك بأنهم قوم لا يعلمون » (٤٨) .

(٤٣) الآية ١٢٥ من سورة النحل .

(٤٤) الآية ٤٦ من سورة العنكبوت . يقول الطبري : بالحكمة أى بوحى الله الذى يوحى اليك ، وكتابته الذى نزل عليك ، والموعظة الحسنة أى العبر الجميلة التى جعلها الله حجة عليهم فى كتابه ، وذكرهم بها فى تنزيله ، وجادلهم بالتي هي أحسن : أن تصفح عما نالوا به عرك من الأذى . ويقول الزمخشري : أى بالخصلة التى هي أحسن ، وهي مقابلة الخشونة باللين ، والفصيح بالكظم ، والسورة بالانابة .

(٤٥) الآية ٣٩ ، ٤٠ من سورة الحج .

(٤٦) الآيات ١٩٠ - ١٩٤ من سورة البقرة .

(٤٧) الآية ٨ ، ٩ من سورة الممتحنة .

(٤٨) الآية ٦ من سورة التوبة .

الاسلام وحقوق الانسان (حق الحرية)

ونلفت الأنظار الى بعض المعاني والأسرار التي جاءت في هذه الآيات :

اولا : ان أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم ، الذى يدعو الله الى الدخول فيه كافة : « **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً** » (٤٩) « **وَأَنْ جُنَحُوا لِلْسِّلْمِ فَأَجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ** » (٥٠) . ولهذا احتاج القتال الى اذن الهى ، والى سبب خاص يستوجبه ، وانظر الى هذه النصوص القرآنية المتتالية التى يؤكد بعضها بعضاً تأكيداً بعد تأكيد وتأكيد . . . « **إِذْ لِلَّذِينَ يَقَاتِلُونَ بَانِهِمْ ظَلَمُوا . . . الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَغِيرَ حَقِّ . . . وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ . . .** » « **وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا أَنْ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ . . .** » « **وَأَخْرَجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوهُمْ . . . وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ** » (٤٤) . فان انتهوا فان الله غفور رحيم ، . . . فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم . . . » بل ان باقى الفاظ هذه الآية فى نفس المعنى ، وقد أقصرنا على ما ذكرناه منها لوضوحه وصراحته (٥١) .

ثانياً : ان الغاية من القتال هي حماية الدين ومنع فتنه المسلمين وايدائهم فى انفسهم أو اوطانهم : « **وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ، فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ** » . « **أَمَّا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ وَظَاهَرُوا عَلَى أَخْرَاجِكُمْ أَنْ تَتَوَلَّوهُمْ . . .** »

ثالثاً : ان القرآن الكريم يطلب من الرسول - صلى الله عليه وسلم - فى الآية التى ذكرناها من سورة التوبة - وهي من آخر ما نزل من القرآن - أن يجير من يستجير به من المرتكبين ، وأن يحميه حتى يسمع كلام الله ، فان آمن فبها ونعمت ، والا كان عليه أن يستمر فى اجارته وحمايته حتى يبلغ المكان الذى يأمن فيه على نفسه .

١٢ - يقول الفقيه ابن تيمية : « كانت سيرته عليه الصلاة والسلام أن كل من هادنه من الكفار لم يقله ، وهذه كتب السيرة والحديث والتفسير والفقه والمغازى تنطق بهذا ، وهذا متواتر من سيرته - عليه السلام - فهو لم يبدأ أحداً بقتال » .

ويقول : « أما النصارى فلم يقاتل أحداً منهم حتى أرسل رسله بعد صلح الحديبية الى جميع الملوك يدعوهم الى الاسلام ، فأرسل الى قيصر وإلى كسرى وإلى المقوقس وإلى النجاشى ، وملوك العرب بالشرق والشام ، فقتلوا بعض من أسلم ، فالنصارى هم الذين حاربوا المسلمين أولاً ، وقتلوا من أسلم منهم بغيّاً وظلماً ، فلما بدأ النصارى بقتل المسلمين أرسل سرية أمر عليها زيد بن حارثة ثم جعفر بن أبي طالب ثم عبد الله بن رواحة ، وهو أول قتال قاتله المسلمون للنصارى بمؤتة ، واجتمع على أصحابه خلق كثير من النصارى واستشهد الأمراء ، وأخذ الراية

(٤٩) الآية ٢٠٨ من سورة البقرة .

(٥٠) الآية ٦١ من سورة الانفال .

(٥١) ومن عطاء بن يسار ان النبي - صلى الله عليه وسلم - بعث علياً رضي الله عنه مبعثاً فقال له : « امض ولا تلتفت » أى لاتدع شيئاً مما أمرك به ، قال : يا رسول الله ، كيف أصنع بهم ؟ قال : اذا نزلت بساحتهم فلا تقاتلهم حتى يقتلوك ، فان قاتلوك فلا تقاتلهم حتى يقتلوا منكم قتيلاً ، فان قتلوا منكم قتيلاً فلا تقاتلهم حتى تريحهم اياه . . . (السيرة الكبرى للامام محمد بن الحسن ج ١ ص ٢٢٤ ط جامعة القاهرة) تحقيق الشيخ محمد أبو زهرة والدكتور مصطفى زيد .

خالد بن الوليد » ويقول أيضاً : « انا لا نكره أحداً على الاسلام ، ولو كان الكافر يقاتل حتى يسلم لكان في هذا اعظم الاكراه على الدين » (٥٢)

اما الامام محمد بن عبد الله فيقول : القتال في الاسلام ، لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله الى ان يأمن نهرهم ، ويضمن السلامة من غوائلهم ، ولم يكن ذلك للاكراه في الدين ، ولا للانتقام من مخالفيه ، ولهذا لا تسمع في تاريخ الفتوح الاسلامية ما تسمعه في الحروب المسيحية ، عندما اقتدر اصحاب « شريعة المسالة » على محاربة غيرهم من فئس التسيوخ والنساء والأطفال » (٥٣)

١٣ - وقد فتح قتيبة بن مسلم أرض سمرقند ، من غير أن يخبرهم بين الاسلام والمعاهدة أو القتال ، حتى كان أهل خراسان يقولون : ان قتيبة غدر بأهل سمرقند فملكها غدرأ ، فشكى أهل سمرقند الى عمر بن عبد العزيز ، وقالوا : ظلمنا قتيبة وغدر بنا ، فأخذ بلادنا ، فكتب الى وليه يقول له : « ان أهل سمرقند قد شكوا ظلماً وتحاملاً من قتيبة عليهم ، حتى أخرجهم من أرضهم ، فاذا أنك كتابي فاجلس اليهم القاضي فلينظر في أمرهم ، فان قضى لهم فأخرج العرب الى معسكرهم قبل أن يظهر عليهم قتيبة » .

فاجلس الوالى القاضي ، واستمع اليهم ، فقضى أن يخرج الجيش الى معسكره ، وأن ينابذهم على سواء ، فيكون الأمر صلحاً أو فتحاً ، وحينما رأى ذلك أهل سمرقند ، أدركوا عظمة الاسلام وعدالته وعدالة رجاله ، فقالوا ، رضينا بما كان ودخلوا في دين الله أفواجا (٥٤) .

وهناك أمثلة كثيرة للتسامح الذى بسطه المسلمون الظافرون ، واستمر في الأجيال المتعاقبة ،

(٥٢) رسالة القتال من مجموعة الرسائل النجدية ص ١١٦ وما بعدها ، وانظر ايضا (ابن بيمية للشيخ محمد أبو زهرة ص ٢٧٨ - ٢٨٤) لثرى الخلافات الفقهية في ذلك . ثم انظر (حقيقة الاسلام وأصول الحكم) للشيخ محمد بخيت ص ٢٢٧ ، لثراء يقول : ما لا ينق مع ذلك « ان الاكراه لا يتحقق ولا يمكن ولا يقع في الدين ، لان الاكراه حمل الغير على ما لا يرضاه وفيه ضرر له ، واما اذا كان لا يرضاه وفيه منفعة ظاهرة له فليس باكراه أصلا ، كحمل المريض على ناطي الدواء وهو يكرهه ولا يرضاه . » وانظر بداية المجتهد لابن رشد ج ١ ص ٤٠٥ ، (لماذا يحاربون) . وانظر النسخ في القرآن الكريم للدكتور مصطفى زيد ، ج ٢ ص ٥٠٣ وما بعدها ، في دعاوى نسخ بعض الآيات المحكمة التي تنهى عن الاكراه وتحصر القتال في الدفاع بآية السيف ، وهي في أصح الأقوال - قوله تعالى في سورة التوبة : « فاذا انسلف الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذلهم واحصوهم واقعدوا لهم كل مرصد ، فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم » . مع ان هذه الآية يدل سياها وسياها من أول السورة على أنها واردة في قوم من المشركين كان بين رسول الله وبينهم عهد فنقضوه قبل ان تنقضي مدته ، وقوم آخرون كان بينه وبينهم عهد غير محدود الاجل ، فهؤلاء أولئك هم الذين أعلن الله براءته هو ورسوله منهم ، وأمهلهم مع ذلك اربعة أشهر من يوم الحج الأكبر ، ليسيخوا في الأرض خلالها ، ثم ليحددوا موقفهم » .

(٥٣) الاسلام والنصرانية ص ٦٢ . وفي مستند الامام احمد بن يحيى بن سعيد ان ابا بكر بع الجيوش الى الشام ، وبع يزيد بن أبي سفيان أميراً ، فقال : انك ستجد قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم في الصوامع ، فدعهم وما زعموا . . . واني موصيك بعشر : لا تقتلن امرأة ، ولا صبيا ، ولا كبيراً همرا ، ولا تقطن شجرة مثمرا ، ولا نخلا ، ولا تحرقها ، ولا تخرب عامرا ، ولا تعقرن شاة ولا بقرة الا لماكلة ، ولا تجبن ، ولا تغفل ، وهذه وصية أخرى : « وأوصيكم بتقوى الله ، ولا تعصوا ولا تفلوا ، ولا تجبنوا ، ولا تهدموا بيعة ، ولا تحرقوا نخلا ، ولا تحرقوا زرعاً ، ولا تدبحوا بهيمة ، ولا تقطعوا شجرة مثمرة ، ولا تقتلوا شيخاً كبيراً ، ولا صبياً ولا صغيراً ولا امرأة ، وستجدون اقواماً قد حبسوا أنفسهم في الصوامع فدعهم وما حبسوا أنفسهم له » . وانظر كنز العمال ج ٢ ص ٢٩٦ والسيرة الكبرى ص ١٧٥ وما بعدها في (باب وصايا الامراء في الحرب) .

(٥٤) انظر الكامل في التاريخ لابن الأثير ج ٥ ص ٢٢ ، وانظر السيرة الكبرى ج ١ (بتمهيد وتعليق الاستاذ الشيخ ابو زهرة) ص ٢٣ و ص ٢٣٢ .

الاسلام وحقوق الانسان (حق الحرية)

يدل على ان من دخلوا في الاسلام انما دخلوه عن اختيار واردة حرة ، « وأن عدداً كبيراً من اهالي الطبقات الدنيا والوسطى دانوا بالاسلام عن ايمان ثابت ، متحولين اليه من ديانتهم القديمة التي أهمل رجالها مصالحهم ، وانصرفوا الى مطامع الدنيا ، فساموهم الخسف ونهبوا اموالهم . اما حمل الناس على الدخول في الاسلام أو اضطهادهم بأية وسيلة من وسائل الاضطهاد في الأيام الاولى التي اعقبت الفتح العربي فاننا لانسمع عن ذلك شيئاً ، وفي الحق ان سياسة التسامح الديني التي اظهرها هؤلاء الفاتحون نحو الديانة المسيحية كان لها اكبر الأثر في تسهيل استيلائهم على هذه البلاد » (٥٥) .

الحرية الفكرية :

١٤ - العقل خاصة الانسان واميازه وشرفه ، وهو مناط التكليف والخطاب الالهي ، فبالعقل كان الانسان انساناً ، وكان امتيازه وتفضيله على غيره .

يقول القرطبي في تفسير قوله تعالى : « ولقد ذكرنا بني آدم . . وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » . . . والصحيح الذي يعول عليه أن التفضيل انما كان بالعقل ، الذي هو عمدة التكليف ، وبه يعرف الله ، ويفهم كلامه . . . الا انه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بعثت الرسل ، وأنزلت الكتب ، فمثال الشرع الشمس ، ومثال العقل العين ، فاذا فتحت وكانت سليمة ، رأت الشمس ، وادركت تفاصيل الأشياء . (٥٦)

والتفكير فطرة الانسان وعمل العقل ورسالته ، حتى ان المنطقة يعرفون الانسان بأنه حيوان ناطق ، أى مفكر ، والتفكير بعد ذلك فريضة اسلامية ، يتسع مجالها في كل ما يشمله الكون الفسيح ، أمر القرآن بها وحض عليها . يقول الله سبحانه : « قل سبروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين » . (٥٧) « أو لم يروا كيف يبدىء الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير ، قل سبروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ، ان الله على كل شيء قدير » . (٥٨) « قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » . (٥٩) « أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها ، فإنها لاتعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور » (٦٠) « قل انما أعظكم ان تقوموا لله

(٥٥)- الدعوة الى الاسلام - بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية - للسير توماس ارنولد ص ١١٦ ، وانظر كتاب حضارة العرب لجوستاف لوبون اذ يقرر : ان العالم لم يعرف فاتحاً أرحم من العرب المسلمين .

(٥٦) وفي هذا المعنى يقول الغزالي : (ان العقل كالأساس والشرع كالبناء ، ولن يفنى أساس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أساس ، العقل كالبصر ، والشرع كالشعاع ، ولن يفنى بصر ما لم يكن شعاع من خارج ، ولن يفنى الشعاع ما لم يكن البصر . . العقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذي يمدد به ما لم يكن زيت لم يحصل السراج ، وما لم يكن سراج لم يقض زيت (معارج القدس ص ٥٩) .

(٥٧) الآية ١١ من سورة الانعام .

(٥٨) الآية ١٩ ، ٢٠ من سورة العنكبوت .

(٥٩) الآية ١٣٧ من سورة آل عمران .

(٦٠) الآية ٢٦ من سورة الحج .

مثنى وفرادى ثم تتفكروا (١١) ، يقول الزمخشري : والمعنى انما أعظمكم بواحدة ان فعلتموها أصبتم الحق ، وهي أن تقوموا لوجه الله خالصاً متفرقين اثنين اثنين وواحداً واحداً ثم تتفكروا في أمر محمد - صلى الله عليه وسلم - وما جاء به . أما الانان فيتفكران ويعرض كل واحد منهما محصول فكره على صاحبه ، وينظران فيه نظر متصادقين متنافسين لا يميل بهما اتباع الهوى . . . حتى يهجم بهما الفكر الصالح والنظر الصحيح على جادة الحق وسننه ، وكذلك الفرد يفكر في نفسه بعدل ونصفه من غير أن يكابرهما ويعرض فكره على عقله وذهنه . والذي اوجب تفرقهم مثنى وفرادى أن الاجتماع مما يتوشى الخواطر ويعمى البصائر ويمنع الروية وبخلط القول ، ويبين القرآن مظاهر قدرة الله وعلمه وحكمته في خلق السموات والأرض ، ويسن للناس احكاماً تحقق لهم الخير والعدل ، ويعقب على ذلك بأن هذه الآيات الحسية والمعنوية لا يعقلها الا العالمون اولو الألباب والمفكرون « **وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون** » (١٢) « **وسخر لكم مافي السموات ومافي الأرض جميعاً منه ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون** » (١٣) « **هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ، ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات ، ان في ذلك لآية لقوم يتفكرون ، وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر ، والنجوم مسخرات بأمره ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون ، وما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه ان في ذلك لآية لقوم يذكرون** » (١٤) « **ولكم في القصص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون** » (١٥) .

وينهى عن اتباع مالميس للانسان به علم ، ولا يقوم عليه دليل ، ويعيب على من ينابعون غيرهم ولو كانوا آباءهم من غير علم ولا هدى ولا كتاب منير ، ويجعل من يعطل عقله في درجة تنزل عن درجة البهائم والأنعام .

فيقول سبحانه : « **ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا** » (١٦) « **وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناء ، أشهدوا خلقهم ، ستكتب شهادتهم ويسألون ، وقالوا لولاء الرحمن ما عبادناهم ، مالمهم بذلك من علم ، ان هم الا يخرصون ، ام آتيناهم كتاباً من قبله فهم به مستمسكون ، بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهنتون ، وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون** » (١٧) « **ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها**

(١١) الآية ٢٦ من سورة سبا .

(١٢) الآية ٢٣ من سورة العنكبوت .

(١٣) الآية ١٣ من سورة الجاثية .

(١٤) الآيات ١٠ - ١٣ من سورة النحل .

(١٥) الآية ١٧٩ من سورة البقرة .

(١٦) الآية ٢٦ من سورة الاسراء .

(١٧) الآيات ١٩ - ٢٣ من سورة الزخرف .

الاسلام وحقوق الانسان (حق الحرية)

ولهم عين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون (((٦٨) .

ويسأل ابراهيم عليه السلام - وهو خليل الرحمن - ربه كيف يحيى الموتى ليطمئن قلبه ، فلا ينكر عليه ذلك ويستجيب له : ((واذا قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى ؟ قال أولم تؤمن ؟ قال : بلى ، ولكن ليطمئن قلبي ، قال : فخذ أربعة من الطير فصرهن اليك ، ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياء ، واعلم أن الله عزيز حكيم)) .

ويروى مراحل البحث التي مر بها عليه السلام حتى وصل الى الايمان واليقين عن استغراء وتفكير ، انفتدى ونهتدى ((وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ، فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال : لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ، فلما أفل قال لئن لم يهتدي ربي لأكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ، فلما أفلت قال يا قوم اني برىء مما تشركون ، اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين)) (٦٩) .

ولهذا ذهب العلماء الى ان الايمان عن تقليد محض لا اعتداد به . يقول الامام محمد عبده : « ان التقليد بغير عقل ولا هداية شأن الكافرين ، وان المرء لا يكون مؤمناً الا اذا عقل دينه وعرفه بنفسه ، حتى اقتنع به ، فمن ربي على التسليم بغير عقل ، وعلى العمل ولو صالحا بغير فقه فهو غير مؤمن ، فليس الفصد من الايمان أن يذلل الانسان للخير كما يذلل الحيوان . بل ان القصد أن يرتقى عقله وترتقى نفسه بالعلم ، فيعمل الخير وهو يفقه انه الخير النافع المرضي لله ، ويترك الشر وهو يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرنه » .

كما يقول : « ان الايمان يعتمد اليقين ، ولا يجوز الأخذ فيه بالظن ، وان العقل هو ينبوع اليقين في الايمان بالله وعلمه وقدرته » (٧٠) .

١٥ - واذا كان هذا هو البحث الحرفي جانب العقيدة ، وهي أساس الدين ، فان الشريعة - وهي الجانب العملي منه ، يطلب الاسلام فيها الاجتهاد والتفكير واستنفاد الوسع والطاقة من كل قادر على معرفة الحكم المقصود من القرآن الكريم أو السنة النبوية ، ثم يطلق للعقل استنباط الاحكام غير المنصوص عليها ، قياساً على ما جاءت به النصوص ، أو بناء على ما يراه في الحكم من مصلحة جاءت الشريعة لتحقيقها ، أو مفسدة جاءت الشريعة لمنعها ، أو تطبيقاً للقواعد الشرعية ، ونحو ذلك .

(٦٨) الآية ١٧٩ من سورة الأعراف .

(٦٩) الآيات ٧٥ - ٧٨ من سورة الأنعام - يقول الزمخشري : (ملكوت السموات والأرض) يعني الربوبية والالوهية ونوفاة لمرفتها ونرشده بما شرحنا صدره وسددنا نظره وهديناه لطريق الاستدلال ، وكان أبوه وقومه يعبدون الأصنام والشمس والقمر والكواكب ، فاراد ان ينههم على الخطأ في دينهم وأن يرشدهم الى طريق النظر والاستدلال ، ويعرفهم ان النظر الصحيح مؤد الى ان شيئاً منها لا يصح ان يكون الهاً لقيام دليل الحدوث فيها وان وراءها محدثاً أحدثها وصانعاً صنمها ومدبراً دبر طلوعها وأفولها وانتقالها ومسيرها وسائر احوالها (هذا ربي) يقول هذا قول من ينصف خصمه مع علمه بانه مبطل ، فيحكى قوله غير متعصب للذهب ، لان ذلك أدى الى الحق ثم يكر عليه بعد حكايته فيبطله .

(٧٠) الاسلام والنصرانية ص ١١٣ .

فاذا أصاب المجتهد في اجتهاده كان مأجوراً على الاجتهاد وعلى الصواب ، وان أخطأ كان معذوراً ومأجوراً على الاجتهاد . يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - لعمر بن العاص ، بعد ان طلب منه ان يحكم في بعض القضايا ، وهو في حضرته ، وخشيته من الخطأ فيها : « ان أصبت فلك اجران ، وان أخطأت فلك اجر » .

كما يروى عن أبي سعيد الخدري أن رجلين خرجا في سفر ، فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فتيمما وصليا ، ثم وجدا الماء قبل خروج وقت الصلاة ، فتوضأ أحدهما وأعاد الصلاة ، اذ رأى انه قدر على الطهارة الأصلية قبل خروج الوقت ، ولم يعد الآخر بناء على انه أدى الفرض الديني بالطهارة الممكنة ، ولم يكن في مقدوره الوضوء ، وبذلك برئت ذمته ولما ذكرا ذلك لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال للذي لم يعد الصلاة : أصبت السنة أى الطريقة الصحيحة ، وأجزأتك صلاتك ، وقال للآخر : لك الأجر مبرين (٧١) .

ويقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأصحابه بعد عودته من غزوه الأحزاب الى المدينة ، وعزمه على غزو بني قريظة : من كان ساعداً مطيعاً فلا يصلين العصر الا في بني قريظة . ويخرج الصحابة مسرعين امتثالاً للأمر النبوي ، ثم تدرّكهم صلاة العصر في الطريق ، فيصلونها بعضهم آخذاً بمفهوم النص قائلين : ان الرسول لم يرد منا الا المسارعة الى بني قريظة ، وقد سارعنا في حدود طاقتنا ، ولم يرد منا تأخير الصلاة عن وقتها ، ولم يصل الباقون آخذاً بمنطوق النص الى أن وصلوا الى بني قريظة ليلاً - ولما علم الرسول - صلى الله عليه وسلم - بذلك أقر كلاً منهم على اجتهاده .

فاذا وصل المجتهد - بغلبة الظن - الى رأى وجب عليه العمل به ، وامتنع عليه تقليد غيره من المجتهدين ، وكل ما يصل اليه المجتهد باجتهاده وتفكيره فهو حق ، والحق غير متعين ، وكل مجتهد مصيب ، في رأى فريق من العلماء ، يسمون « المصوبة » لقولهم بصواب الآراء الاجتهادية المختلفة .

ويرى فريق آخر أن الحق عند الله واحد ، فمن وصل اليه باجتهاده ورأيه كان مصيباً ، ومن أخطأه كان مخطئاً ، ولكنه مع هذا معذور ومأجور ، ويسمى هذا الفريق « المخطئة » ، لأنهم لا يصوبون الا رأياً واحداً ، ويخطئون ما عداه .

والحق عندي مع هذا الفريق « المخطئة » فان الآراء قد تتناقض ، ولا يمكن أن يحكم على كل من المتناقضين بالصواب ، ولا يمكن مثلاً أن يكون القول بالحل صواباً والقول بالحرمة كذلك .

والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول : « اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وان أخطأ فله اجر » . ففي الحديث صواب وخطأ في الواقع ونفس الامر .

تم ان أبا بكر - رضي الله عنه - لما سئل عن ميراث الكلاله (٧٢) ، قال : أقول فيها برأبي ، فان يكن صواباً فمن الله ، وان يكن خطأ فمن الشيطان ، الكلاله ما عدا الولد والوالد .

(٧١) نيل الأوطار للشوكاني ج ١ ص ٣٣٥ .

(٧٢) يقول الفراء : الكلاله ما عدا الولد والوالد ، سموا كلاله لاستندارتهم بنسب الميت ، من تكلمه الشيء اذا استدار به ، ويقول ابن الأثير : الأب والابن طرفان ، فاذا مات الشخص ولم يخلهما فقد مات عن ذهاب طرفيه ، فسمي لذلك كلاله من الكلال وهو الضعف ، فالكلاله تطلق على الوارث والمورث (انظر تفسير القرطبي ج ٥ ص ٧٦ ولسان العرب والمصباح المنير) .

الاسلام وحقوق الانسان (حق الحرية)

ويكتب أبو موسى في كتاب عن عمر : هذا ما أرى الله عمر ، فيقول له عمر : امحه ، واكتب هذا ما رأى عمر ، فان يك خطأ فمن عمر .

المذاهب الفقهية :

١٦ - وقد كانت الحرية الفكرية أساساً لوجود المذاهب الفقهية ، ونعدها ، يقول أبو حنيفة : « . . . اذا انتهى الأمر الى ابراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب - وهم من التابعين - فلي ان اجتهد كما اجتهدوا » . « أو فهم رجال ونحن رجال » .

ثم لم يكن أحد من الفقهاء يرى أن أقواله تلزم أحداً ، ولا أن رأيه الحق الذي لا يأنه الباطل ، بل كان كل منهم يرى مذهبه صواباً يحتمل الخطأ ، ومذهب مخالفه خطأ يحتمل الصواب . (٧٢)

ولقد سئل أبو حنيفة : هذا الذي نفتي به هو الحق الذي لا شك فيه ، فيقول : والله لا أدري لعله الباطل الذي لا شك فيه .

كما يقول : لا ينبغي لمن لا يعرف دليلي ان يفتي بكلامي .

ويقول صاحب زفر : كنا نختلف الى أبي حنيفة ومعنا أبو يوسف ومحمد بن الحسن ، فكنا نكتب عنه فقال يوماً ، لأبي يوسف : لا تكتب عني كل ما تسمعه ، فاني قد أرى الرأي اليوم فأتركه غداً ، وأرى الرأي غداً وأتركه بعد غد .

- وكان أبو حنيفة يقول : هذا رأى أبي حنيفة وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن جاءنا بخير منه فهو أولى بالصواب .

ثم كان الامام مالك يقوم : أنا بشر اخطىء واصيب ، فانظروا في رأيي ، فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وما لم يوافق فاتركوه .

ويقول : كل أحد يؤخذ منه ويرد عليه ، ما خلا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - .

وعندما اقترح عبد الله بن المقفع على الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور وضع قانون عام يلزم الناس ، واستجاب أبو جعفر لرأيه ، استشار الامام مالكا في حمل الناس على مذهبه . فأبى .

ويقول الفقيه المزني صاحب الشافعي وتلميذه : هذا ما سمعته من الشافعي ، بعد أن نهاني عن تقليده أو تقليد غيره .

ثم يقول الامام أحمد بن حنبل : لا تقلدني ولا تقلد مالكا ، ولا تقلد الليث ولا الأوزاعي ، وخذ من حيث أخذوا .

باب الاجتهاد مفتوح :

١٧ - والاجتهاد بمعنى بذل الجهد في معرفة أحكام الشرع الاسلامي حق ثابت لكل من منحه

(٧٢) انظر الفقه الاسلامي في ماضيه وحاضره ومستقبله ص ١٤ .

الله سبحانه أهلية النظر والبحث ، بل انه من الواجبات الكفائية التي يتوجه فيها الطلب الى الجماعة ، وتأم الأمة كلها اذا قصرت في القيام به ، ولم تقم باعداد القادرين عليه .

يقول الاستاذ الأكبر الشيخ المراغي سبح الجامع الأزهر الأسبق : « ليس الاجتهاد ممكناً عقلاً فقط ، بل هو ممكن عادة ، وطرقه أيسر مما كانت في الأزمنة الماضية ، أيام كان يرحل المحدث الى قطر آخر لرواية حديث ، وأيام كان يرحل الرواة لرواية بيت من الشعر أو كلمة من اللغة . وقد توافرت مواد البحث في كل فرع من فروع العلوم . . . وهذا لم يكن ميسوراً لأحد في العصور الاولى . . . وان الزمن لم يغير من خلقة الانسان ، وان العقول لم تضر ، وان الطبيعة باقية في الانسان كما كانت في العصور الماضية » (٧٤) .

وليس معنى فتح باب الاجتهاد في الشريعة الاسلامية في حرية فكرية ، أن يتصدى له من لم سأل له (٧٥) ، ولا يكون في هذا حجر على هذه الحرية الفكرية ، وانما هو الحماية لها ، وليس في هذا كهنوية اسلامية ، وانما هو التخصص والأهلية . والقوم بغير ذلك يؤدي الى القوضى والبلبلية الفكرية لا الى الحرية .

واذا كان الطب مباحاً للجميع ، والجندية مباحة للجميع ، والهندسة مباحة للجميع ، ومع هذا لا يجوز لدجال أن يتعرض لعلاج المرضى ، ولأن لم يتدرب عسكرياً أن يكون مقاتلاً في الميدان ، ولا لمن لم يدرس الهندسة أن يبني بيتاً أو يصمم سداً ، فان الفقه الاسلامي شأنه هذا الشأن ، ومباح للجميع في هذه الحدود الرحبة .

العقل والنقل :

١٨ - العمل والنقل في ميدان النظر والبحث والفكر صنوان لايفترقان ، ولا يسفني أحدهما عن الآخر ، ويصور ذلك الامام الغزالي بقوله : « الترع عقل من الخارج ، والعقل شرع من الداخل ، وهما متعاضان بل متحدان ، ولكون الترع عقلاً من الخارج سلب الله تعالى اسم العقل عن الكافر في غير موضع من القرآن ، نحو قوله تعالى : « صم بكم عمى فهم لا يعقلون » ولكون العقل سرعاً من الداخل قال تعالى في صفة العقل : « فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم » فسمى العقل ديناً ، ولكونهما متحدان فال تعالى : « (نور على نور) » أي نور العقل ونور الشرع .

كما يقول : « ان العقل المنزه عن الخيب والذي لانسوبة عاطفة مريبة ، يتببه العين السليمة من الآفات ، في حين ان الشرع يسبه الشمس التي يفر نورها الاشياء ، فيكسبها ألوانها ، وتصبح رؤيتها أمراً ممكناً ، فلا العين وحدها تكفي ، ولا وجود للألوان الا اذا رأتها الأبصار . وهكذا فان الرجل الذي يقبل على القرآن دون أن يستخدم عقله في فهمه نسبته بمن يغمض عينيه حتى لا يرى هذا الضياء ، وعندئذ لايفترق عن فهد بصره على سبيل الحقيقة ، أما من يعرض عن الشرع زاعماً

(٧٤) بحوث في الشريعة الاسلامي ص ٢٠ .

(٧٥) والشروط التي يجب تحفظها في المجتهد ترجع الى معرفة اللغة وطرق دلالتها على المعاني ، والعلم بالقرآن والسنة النبوية ، والعلم بالمقاصد الشرعية ، والاحاطة بأحوال الناس واعرافهم ، ومعرفة طرق استنباط الاحكام وما يتعلق بذلك . وقد تم بحث هذا كله في علم « اصول الفقه » .

الاسلام وحقوق الانسان (حق الحرية)

انه يستطيع الاعتماد على العقل وحده ، فهو يشبهه من فسد طبعه ، فلم يستخدم عينيه في ضياء النهار ، بل يصر عبثاً على رؤية الأشياء في ظلام دامس » (٧٦) .

وقد اتفق علماء الاسلام - كما يقول الامام محمد عبده - الا قليلاً ممن لا ينظر اليه على انه اذا تعارض العقل والنقل اخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر لله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة ، حتى يتعين معناه مع ما أبته العقل .

وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب والسنة وعمل النبي - صلى الله عليه وسلم - مهدت بين يدي العقل كل سبيل ، وازيلت من سبيله جميع العقبات ، واتسع له المجال الى غير حد ، فمأذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب الى ما هو أبعد من هذا ؟ وأي فضاء يسع أهل النظر وطلاب العلوم ان لم يسمعهم هذا الفضاء ؟ (٧٧)

الحرية المدنية :

١٩ - ويراد بها أن يكون للانسان حرية التصرف في اموره الشخصية والمالية ، وبقابلها الرق والعبودية التي يفقد فيها الانسان هذه الحرية ، ولا يكون له أهلية هذه التصرفات ، بل قد تجعله هو مملوكاً لغيره .

وقد أرسى الاسلام دعائم هذه الحرية ، وجعل لكل فرد سيادة ذاتية ، يملك ويرث ويبيع ويشترى ويهرن ويكفل ويهب ويقف ويوصي وينصف ويتزوج (٨٧) ، ويتصرف بكل التصرفات التي تحقق المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية . واذا كان قد حُجر في بعض التصرفات المالية على

(٧٦) انظر معارج القدس ص ٥٩ - ٦١ .

(٧٧) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٥٢ . وهذا التعارض انما يكون بحسب الظاهر لا في واقع الأمر . ولا يدعى هذا الا في احوال نادرة . بسبب خطأ فكري وقع فيه من قام التعارض عنده او بسبب تصحيح نقل لم تثبت نسبته الى الشارع . وان صحيح المنقول في الاسلام يتفق دائماً مع صريح المنقول باتفاق العلماء ، يقول الامام الغزالي : « وهما متعاضدان بل متحدان » قد بين ذلك ابن تيمية في بحث خاص .

(٧٨) والمرأة هي صاحبة الحق الأول في أمر زوجها ، ولها أن تتولى هذا العقد بنفسها في حدود العرف والآداب في رأى فقهاء المذهب الحنفي - الذين استدلوا بما في القرآن الكريم من اسناد الزواج الى المرأة نفسها لا الى أوليائها « واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن » ... فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره » ثم يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « الأيم - وهي المرأة غير المتزوجة بكراً كانت او ثيباً - أحق بنفسها من وليها » ويقولون : « ان المرأة تتم أهليتها بالبلوغ والعقل ، فتكون لها الولاية كاملة على نفسها وعلى مالها ، وقد اطلقت الشريعة يدها في أمر مالها كالرجل ، نتيجة لكمال أهليتها ، فيجب أن تكون لها الولاية كذلك في أمر زوجها » ويخالف في ذلك جمهور الفقهاء ، ويجعلون أمر الزواج للأولياء لا للمرأة ، مستدلين بما في القرآن الكريم من اسناد الزواج الى الأولياء « وانكحوا الأيامى منكم » « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » « فلا تعضلوهن ان ينكحن أزواجهن » ثم يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « لانكاح الا بولي » « لاتزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها » وينصر ابن القيم للمذهب الحنفي فيقول : « ان البكر البالغة العاقل الرشيدة لا تصرف ابوها في أقل شيء من مالها الا برضاها ، ولا يجبرها على اخراج اليسير منه بدون اذنها ، فكيف يجوز أن يزفها ويخرج منها نفسها بغير رضاها ، الى من يريد هو وهي من اكبر الناس له ... » ويتنصر الفقيه العراقي للمذهب الجمهوري ، ويرد على المذهب الحنفي في تسويته بين الزواج والتصرفات المالية ويقول : ان الأمرين مختلفان من وجوه : منها ان عفاف المرأة وشرفها أعظم شأنًا من أموالها ، وان الزواج يسيطر عليه الهوى والعاطفة القوية ، وليس في المال مثل ذلك ، ومنها أن ما يصيب المرأة في شرفها بسبب تزوجها بمن لا يكافئها يصيب أوليائها بالآذى ، وليس في التصرفات المالية مثل ذلك .

السفيه (٧٩) ، وذى الغفلة ، فان الأساس والهدف هو صيانتة والمحافظة على ماله والحرص على مصلحته .

الاسلام والرق :

٢٠ - وهنا يثار موضوع الرق ، وكيف أباحه الاسلام ؟

ونقول : ان الاسلام لم يجيء بشرع الاسترقاق ، بل جاء بشريعة الحرية، ورد الأرقاء الى ساحتها التي فطرهم الله عليها ، كما يقول الفاروق عمر : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم أحرارا » .

والقارئ للقرآن الكريم لا يجد فيه آية واحدة تبيح الاسترقاق والاستعباد ، وانما يجد الآيات المتعددة تنادى بتحرير الأرقاء وتحض على اعتاقهم ، وتجعل هذا التحرير من أعظم القرب والطاعات الدينية ، ثم تجعله كفارة تستر ما يقع فيه المسلم من بعض المخالفات الدينية . بل انه يوجب على الدولة الاسلامية ، ويجعله عملاً من أعمالها ، ومصرفاً من مصارف أموالها ، ونفصل هذا الاجمال بعض التفصيل ، فنقول :

أولاً - ان أسرى الحرب يخير القرآن فيهما بين أمرين لا ثالث لهما : المن عليهم بنعمة الحرية من غير مقابل ، أو المن عليهم بها في مقابل فداء مالي أو شخصي ، وهو ما يسمى الآن (تبادل الأسرى) (٨٠) . يقول الله تعالى : « فاما منابعد واما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » (٨١) .

كذلك اذا رجعنا الى السنة النبوية وجدنا ان اقوال الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأفعاله تنطق بأنه ما جاء مسترقاً بل محرراً .

يحث على العتق ويحض عليه ، فيقول : « من اعتق رقبة مسلمة أعتق الله بكل عضو منه عضواً منه من النار » .

ويقول : « ايما رجل مسلم اعنق رجلاً مسلماً فان الله عز وجل جاعل وفاء كل عظم من عظامه عظماً من عظام محرره ... »

واذا كان الصحابة قد استرقوا في حروبهم فانما كان ذلك ضرورة حربية لامحيص عنها ، ومعاملة بالمثل حيث كان أعداؤهم يسترقون أسرى المسلمين ، ونسهيلاً لاستخلاص هؤلاء الأسرى المسلمين من يد أعدائهم عن طريق التبادل .

(٧٩) بل ان الامام ابا حنيفة لا يرى السفه - وهو عدم الاحسان في التصرفات المالية ، وانفاقه على خلاف مقتضى العقل والشرع ، موجباً للحجر على السفيه ، اذ في الحجر عليه اهدار لآدميته وكرامته محافظة على ماله ، وآدميته وكرامته وحرية أهم من ماله ، فلا يقضي على الأعلى بسبب الأدنى . وانظر (ابو حنيفة بطل الحرية للاستاذ عبد الحليم الجندى ص ٢٧٢) حيث يقول : ان ما يقول به ابو حنيفة من عدم الحجر على السفيه يتفرد به الانجليز اليوم في شرائعهم .

(٨٠) وهذا النوع من الفداء هو الاولى ، لان فيه اطلاق الحرية للمسلمين وغير المسلمين ، ودين الحرية يحرص على الحرية بالنسبة لغير اتباعه كما يحرص عليها في اتباعه ، لان الحرية - عنده - كالماء والغذاء والهواء حقوقي طبيعية لكل انسان (وانظر التمهيد لكتاب السير الكبير ط جامعة القاهرة للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص ٧٤) .

(٨١) الآية ٤ من سورة محمد .

الاسلام وحقوق الانسان (حق الحرية)

وقد سرع الله سبحانه أحكامه التي تحقق المصالح الأصلية ، وأباح الخروج عنها في أحوال الضرورة التي تقدر بقدرها ولا نعوذها . والله سبحانه وتعالى يقول : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه » .

ثم ان الله سبحانه وتعالى يشير الى قاعدة المعاملة بالمثل في قوله تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » وفي قوله تعالى : « الشهر الحرام بالشهر الحرام ، والحرمات فصا » فمن انتهك حرمة من الحرمات ، ولم يكن هناك مفر من مفاصلته بمثل عمله ، كانت المصلحة في معاملته بالمثل ، وفي حدود الضرورة ، حتى يرتدع ، ولا يفل الحديد الا الحديد ، وان انت اكرمت اللئيم تمردا . والوقوف عند المثالية أحيانا أمام من لا يؤمنون ولا يتعاملون بها يضر ولا ينفع .

وبهذا ضيق الاسلام موارد الرق وأسبابه ، التي وجدها قبله وكانت متعددة (٨٢) ووقف بها وحصرها عند المعاملة بالمثل ، وبقدر الضرورة من غير تجاوز ولا اعتداء .

ثانياً — لم يكتف الاسلام بذلك ، بل وضع خطة حكيمة لانهاء الرق وقد كان أساساً لنظام الحياة الاقتصادية والاجتماعية — تدريجياً من غير رجة اقتصادية او اجتماعية .

فجعل عتق الرقبة كفارة للحنث في اليمين ، يقول الله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ، ذلك كفارة أيمانكم اذا حلفتهم . (٨٣) » كما جعله كفارة في الظهار ، وهو تحريم الرجل زوجته على نفسه ، ثم رغبته في العودة اليها .

يقول تعالى : « والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ، ذلكم توعظون به ، والله بما تعملون خبير ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا ، فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا . (٨٤) » .

ثم جعله كفارة للقتل خطأ . يقول سبحانه : « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً خطأ ، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله الا أن يصدقوا ، فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ، وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين . (٨٥) » .

(٨٢) ومن ذلك ان المدين اذا عجز عن سداد الدين يصبح رقيقاً لصاحبه ، بينما يشرع القرآن في ذلك امهاله والتخفيف عنه « وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ، وان صدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون » .

(٨٣) الآية ٨٩ من سورة المائدة .

(٨٤) الآية ٣ ، ٤ من سورة المجادلة .

(٨٥) الآية ٩٢ من سورة النساء . فاذا كان القتل خطأ يترتب عليه موت نفس ، فان كفارته احياء اخرى بردها الى الحرية .

وكفارة للافطار المتعمد في نهار رمضان ، فقد روى أبو هريرة أن رجلاً أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال : هلكت يا رسول الله ، قال : ما شأنك ؟ قال : وقعت على امرأتي في رمضان ، قال : فهل تجد رقبة تعتقها ؟ قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا ، قال : فهل تستطيع أن تطعم سنين مسكيناً ؟ قال : لا . . . » (٨٦) .

ويلاحظ أن العتق هو الواجب الأول في بعض هذه الكفارات قبل الصيام وهو من أسمى العبادات ، وقبل الاطعام للفقراء ، وما أشد حاجتهم إليه ، وكأن رد الحرية الى الرقيق وفيها حياته الحقيقية أولى وأهم .

ثم جعله كفارة لضرب العبد أو لطمه . يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « من لطم مملوكاً له أو ضربه فكفارته عتقه » (٨٧) .

ثم جعل تحرير العبيد مصرفاً من مصارف الزكاة في قوله تعالى : « **انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم** » (٨٨) .

ثم دعا الى تحرير الرقاب ، قربة وطاعة لله : « **فلا اقتحم العقبة ، وما أدراك ما العقبة ، فك رقبة ، أو اطعام في يوم ذي مسغبة ، يتيماً ذامقربة ، أو مسكيناً ذا متربة** » (٨٩) « **ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر . . . وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب . . .** » (٩٠) .

فان أبدى الرقيق رغبة في الحرية في مقابل مالى ، كان على مالكة الاستجابة لرغبته في الخروج الى ساحة الحرية ، وهو ما يسمى « المكاتب » مع التخفيف عنه في هذا المال الذى يدفعه ومعاونته مالياً في أدائه . وفي ذلك يقول الله تعالى : « **والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيما نكم فكتبوهم ان علمتم فيهم خيراً ، وآتوهم من مال الله الذى آتاكم** » (٩١) ثم ان القرابة القريبة تتنافى مع الاسترقاق ، ولهذا اذا ملك الشخص قريبه المحرم صار هذا القريب حراً . بقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « ومن ملك ذا رحم محرم فهو حر » .

وكذلك علاقة الزوجية ، فاذا ملك الزوج زوجته صارت حرة ، واذا ملكت الزوجة زوجها صار حراً . ثم اذا استولد المالك أمته ، أى كان له منها ولد ، كانت في سبيلها الى الحرية ، فان شاء حررها ، والا حرم عليه التصرف في ملكيتها حتى يموت فتكون حرة ، والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول : « **ايما امرأة ولدت من سيدها فانها حرة اذا مات** » .

(٨٦) نيل الاوطار للشوكاني ج ٤ ص ٢٩٣ .

(٨٧) رواه مسلم .

(٨٨) الآية ٦٠ من سورة التوبة .

(٨٩) الآيات ١١ - ١٦ من سورة البلد .

(٩٠) الآية ١٧٧ من سورة البقرة .

(٩١) الآية ٢٣ من سورة النور .

الاسلام وحقوق الانسان (حق الحرية)

واذا اعتق نصيبه في عبد، عتق العبد، وكان على المالك تخليصه من ماله ، فان لم يكن له مال سعى العتيق في اداء المال الى الشريك الآخر دون ارهاق . يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « من اعتق شقصاً (٩٢) له في عبد فخلاصه في ماله ان كان له مال ، فان لم يكن له مال استسعى العبد غير مشقوق عليه » كذلك اذا اوصى المالك بعتق عبده لم يجز له الرجوع في الوصية وكان هذا العبد حراً بعد الوفاة ، ولو تجاوزت قيمته ثلث التركة الذي تنفذ فيه الوصايا (٩٣) .

بل ان المالك اذا جرى على لسانه هازلاً اعتاق عبده ، أصبح العبد حراً ، فان الحرية لا تتوقف على القصد والنية .

وهكذا تتعدد أسباب التحرير بصورة واضحة ، وتترتب على بعض الأعمال والتصرفات المتكررة ، وتكون مع ذلك في مسؤولية الدولة الإسلامية والأفراد المسلمين ، بحيث لو سارت الأمور سيراً طبيعياً ما بقي رقيق ، وهو ما خطط الاسلام له ، وتشوَّف إليه كما يقول الفقهاء .

فاذا جاء العالم اليوم بعد صحوة وحرمة الرق (٩٤) ، كان مستضيئاً بنور الاسلام ومقتبساً من روحه .

٢١ - ومع هذا حرص الاسلام على معاملة الرقيق معاملة انسانية اخوية كريمة ، الى ان يجعل الله له محرراً الى الحرية .

يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « اخوانكم خولكم ، قد ملككم الله اياهم ، ولو شاء لملكهم اياكم ، فاطعموهم مما تطعمون ، واكسوهم مما تكسون » .

ويقول : « الله ، الله ، فيما ملكت ايمانكم » ويقول : « ما خففت عن خادمك من عمله كان لك اجرا في موازينك » .

ويقول : « للمملوك طعامه وكسونه ، ولا يكلف من العمل ما لا يطيق » « هم اخوانكم وخولكم جعلهم الله تحت ايديكم ، فمن كان اخوه تحت يده ، فليطعمه مما يأكل ، وليلبسه مما يلبس ، ولا تكلفوهم ما يغلبهم ، فان كلفتموهم فأعينوهم عليه » .

وكان من وصاياه - عليه الصلاة والسلام - وقد حضرته الوفاة - الوصية بالأرقاء قارئاً لها بالمحافظة على الصلاة . يقول أنس : كانت عامة وصية رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين حضرته الوفاة ، وهو يفرغر بنفسه : الصلاة ومالكت ايمانكم (٩٥) .

وفوق هذا كان من الأدب القرآني والأدب النبوي تسمية العبد فتي والأمة فتاة ، ابتعاداً

(٩٢) الشقص : الجزء والنصيب .

(٩٣) فكان حرص الشارع على تحرير الأرقاء سبباً في مخالفة الأحكام الخاصة بالوصية ، فهي عند لازم أي يجوز للموصي الرجوع فيه مدة حياته ، ولا تنفذ جبراً على الورثة الا في حدود الثلث .

(٩٤) ننص المادة الرابعة من اعلان حقوق الانسان على انه « لايجوز اسنرقاق او استعباد أى شخص ، ويحظر الاسنرقاق وتجارة الرقيق بكافة اوضاعها » .

(٩٥) انظر نيل الاوطار ج ٧ ص ٣ .

عن معنى الاستعباد . يقول الله سبحانه : « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات » (٩٦) ويقول الرسول - صلى الله عليه وسلم : « لا نقل عبدي وأمتي ، ولكن قل فتاي وفتاتي » .

وكان من نتيجة معاملة المسلمين للأرقاء هذه المعاملة ، اندماج الأرقاء في الاسر الاسلاميه اخوة متحابين ، حتى كأنهم بعض أفرادها .

يقول جوستاف لوبون : « ان الذي أراه صادقا هو أن الرق عند المسلمين خير منه عند غيرهم ، وأن حال الأرقاء في الشرق أفضل من حال الخدم في أوروبا ، وأن الأرقاء في الشرق يكونون جزءاً من الأسرة . . . وان الموالي الذين يرغبون في التحرر ينالونه بإبداء رغبتهم . . ومع هذا لا يلجأون الى استعمال هذا الحق » (٩٧) .

الحرية السياسية :

٢٢ - ويراد بها أن يكون لكل انسان ذى اهلية الحق في الاشتراك في توجيه سياسة الدولة في الداخل والخارج وفي ادارتها ومراقبة السلطة التنفيذية .

ويتبين موقف الاسلام وحرصه عليها ، حين نجده يرسب دعائم الحكم على أساس من الشورى والحرية السياسية لجميع المسلمين .

فيأمر الله بها رسوله - عليه الصلاة والسلام - ويقول : « ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر ، فاذا عزم فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين » (٩٨) يقول ابن عباس : لما نزل قوله تعالى : « وشاورهم في الأمر » ، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : « اما ان الله ورسوله لفيئان عنها ، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمتي ، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً ، ومن تركها لم يعدم غيا » ويقول أبو هريرة : « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله » (٩٩) .

وبين القرآن الكريم أن هذه الشورى وبلك الحرية من الدعائم التي يقوم عليها المجتمع الاسلامي الصالح في قوله تعالى ، في السورة التي سميت « الشورى » عناية بها ونبيها الى أهميتها : « وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ، وإذا ما غضبوا هم يغفرون ، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون » (١٠٠) .

ويروي سعيد بن المسيب عن علي أنه سأل رسول الله قائلا : الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل فيه قرآن ، ولم يسمع منك فيه شيء ، فقال : اجمعوا له العالمين من امتي ، واجعلوه بينكم شورى ، ولا تقضوا فيه برأى واحد .

(٩٦) الآية ٢٥ من سورة النساء .

(٩٧) حشارة العرب ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

(٩٨) الآية ١٥٩ من سورة آل عمران .

(٩٩) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ٤ ص ٢٤٩ ، وتفسير الطبري ج ٧ ص ٢٤٦ وتفسير ابن كثير ج ١ ص ٤٢٠ ، وتفسير الألوسي ج ٤ ص ٩٤ لمعرفة الآراء في حكم الشورى .

(١٠٠) الآيات ٣٦ - ٣٩ من سورة الشورى .

الاسلام وحقوق الانسان (حق الحرية)

وقد أقام - عليه الصلاة والسلام - ركن الشورى الذى يقوم عليه الحرية السياسية .
حسبما اقتضاه حال المسلمين في ذلك الوقت من حيث قلة العدد والاجتماع معه في مسجد
واحد ، فكان يستشير السواد الأعظم منهم ، وهم الذين يكونون معه ، في الأمور العامة ، كما
يستشير خاصته من أهل الرأي والراسخين في العلم في الأمور الخاصة التي يضر افشاؤها .

استشارهم يوم بدر لما علم بخروج قريش من مكة لحربهم ، ولم يبرم الأمر حتى صرحوا
بالموافقة . فقد قام أبو بكر وقال فأحسن ، ثم قام عمر بن الخطاب فتكلم وأجاد ، ثم قام المقداد بن
عمر فقال : يا رسول الله امض لما أراك الله ، فنحن معك ، والله لا نقول لك كما قالت بنو إسرائيل
لموسى : اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون ، ولكن نقول : اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكما
مقاتلون فوالذى بعثك بالحق لو سرت بنا إلى برك الغماد - مكان باليمن - لجالدنا معك من
دونك حتى تبلغه ، فقال له الرسول حيرا ، ودعاه به . ثم قال اشيروا على أيها الناس يريد الأنصار .
فقال سعد بن معاذ سيد الخزرج : والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ، قال : أجل ، فقال سعد :
... امض يا رسول الله لما أردت فنحن معك ، فوالذى بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر
فخضته لخضناه معك ، ما نخلف منا رجل واحد ، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غدا ، إنا لصبر في
الحرب ، صدق في اللقاء ، لعل الله يريك منا ما تقر به عينك ، فسر على بركة الله .

وحينما وصل المسلمون إلى وادى بدر ونزلوا في مكان منه ، جاء الحباب بن المنذر ، فقال :
يا رسول الله ، أريت هذا المنزل ، أمئلاً أنزلك الله ليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه ، أم
هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الرأي والحرب والمكيدة ، قال : يا رسول الله ، إن هذا
ليس بمنزل ، فانهض بالناس حتى نأتى أدنى ماء من القوم فننزله ، ثم نفور ما وراءه ، ثم نبني عليه
حوضاً فنملؤه ماء ، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون ، فقال الرسول : لقد اشرت بالرأى .
ونهض ومن معه من الناس ، وسار حتى أتى هذا المكان .

وفي غزوة أحد استشار الرسول أصحابه فأشاروا عليه بالخروج من المدينة للقاء العدو
صلحاء المؤمنين ممن فاتتهم بدر ، وأشار عبد الله بن أبي القعود والبقاء ، وقال : أقم يا رسول الله ،
ولا تخرج إليهم بالناس ، فإن هم أقاموا أقاموا بشر مجلس ، وإن جاءونا إلى المدينة قاتلناهم في
الأفنية وأفواه السكك ورماهم النساء والصبيان بالحجارة من الأظام - أى الأبنية المرتفعة - فوالله
ما حاربنا قط عدو في هذه المدينة الا غلبناه ، ولا خرجنا منها إلى عدو الا غلبنا ، ولم يوافق
على هذا الرأي مع أنه كان رأى الرسول أيضاً - أكثر الصحابة ، ودعوا إلى الحرب والخروج .
فصلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - الجمعة ، ودخل أثر صلاته بيته ، ولبس سلاحه ، فندم
اولئك القوم ، وقالوا : أكرهنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلما خرج عليهم في سلاحه
قالوا : يا رسول الله ، أقم أن شئت فإنا لا نريد أن نكرهك ، فقال النبی : لا ينبغي لنبي لبس لامته
(إدارة الحرب) أن يضعها حتى يحكم الله .

وبذلك يكون الرسول - عليه الصلاة والسلام - قد عمل برأى أكثرية أصحابه ، ونرك
رأيه إلى رأيهم . (١٠١) .

ويجيء أبو بكر فيقول للأنصار يوم اجتماع السقيفة : نحن الامراء ، وأنتم الوزراء ، لاتفنأتون
بمشورة ، ولا تقضى دونكم الامور (١٠٢) .

ويخطب بعد أن تمت مبايعته : « ايها الناس ، قد وليت عليكم ولست بخيركم . فان رأيتُموني على حق فأعينوني ، وان رأيتُموني على باطل فسدّدوني ، أطيعوني ما أطيع الله ورسوله ، فان عصيته فلا طاعة لي عليكم » ثم يقول في خطبة أخرى « انما أنا متبع ولست بمبتدع ، فان استقمّت فتابعوني ، وان زغت فقوموني » .

ثم يأتي عمر فيخطب المسلمين : ان الله قد جمع على الاسلام أهله ، فألف بين القلوب ، وجعلهم فيه أخواناً ، والمسلمون فيما بينهم كالجسد . . . أمرهم شورى بينهم بين ذوى الرأي منهم » (١٠٣) ويقول : « ان رأيتُم فتي أعوجاجاً فقوموني » ويقوم رجل فيقول : لو رأينا فيك أعوجاجاً لقومناك بسيوفنا » فيسر عمر ويحمد الله على ذلك . وكان يقول : « لآخر في أمر ابرم من غير شورى » . ولهذا كانت له شورى خاصة من أعلام الصحابة مثل عثمان وعلى بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب وعبد الرحمن بن عوف ومن مانلهم ، وكان يلحق بهم عبد الله بن عباس ، كما كانت له شورى عامة من كل من له رأى من المسلمين ، فيعرض عليهم الأمر في المسجد ، بعد أن ينادى بالصلاة جامعة ، فيقول كل ما بداله (١٠٤) .

وقد كان اختيار الخلفاء الراشدين قائماً على أساس بيعة الامة ، وحرّيتها في الاختيار ، وقد تنوعت في ذلك طريقة التشورى وأساليبها بحسب اختلاف الظروف والأحوال التي أحاطت باختيار كل منهم ، وكان رائدهم دائماً تحقيق المصلحة وتوفير الحرية السياسية القائمة على الشورى في صور متنوعة ، من غير مساس بأصلها وجوهرها وحقيقتها (١٠٥) .

الشورى لازمة وملزمة :

٢٣ - وهذه الشورى المحققة للحرية السياسية واجبة في الشريعة الاسلامية ، ورأى أهل الشورى ملزم للحاكم . يقول ابن عطية : الشورى من قواعد الشريعة ، وعزائم الأحكام من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله وأوجب ، وهذا مما لا خلاف فيه . وقال ابن خويز منداد : واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون ، وفيما اشكل عليهم من أمور الدين ، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب ، ووجوه الناس فسميت تعلق بالمصالح . . .

ويقول الفقيه الحنفي الجصاص : « وغير جائز أن يكون الأمر بالمشاورة على جهة تطييب نفوس الصحابة ، ورفع أقدارهم ، - أى كما ذهب بعض الفقهاء - لأنه لو كان معلوماً عند المستشارين أنهم اذا استفرغوا جهدهم في استنباط حكم ما شاوروا فيه ، وصواب الرأي فيما سئلوا عنه ، ثم لم يكن ذلك معمولاً به ولا متلقى بالقبول ، لم يكن في ذلك تطييب نفوسهم ، ولا رفع أقدارهم ، بل فيه إحاشهم وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معمول بها (١٠٦) .

ويقول الامام محمد عبده : أمر الله تعالى نبيه أن يقرن سنة المشاورة في هذه الامة بالعمل ، فكان - صلى الله عليه وسلم - يستشير أصحابه بغاية اللطف ، ويصفى الى كل قول ، ويرجع عن رأيه الى رأيهم .

(١٠٣) المصدر السابق ج ١ ص ٢٩٦ .

(١٠٤) المصدر السابق ج ١ ص ٤٥٤ .

(١٠٥) انظر في ذلك تاريخ الطبرى ج ٣ ص ١٩٩ وما بعدها ، ج ٤ ص ٥١ وما بعدها ، ج ٥ ص ٣٤ وما بعدها .

(١٠٦) أحكام القرآن للجصاص ج ٢ ص ٤٩ .

الاسلام وحقوق الانسان (حق الحرية)

وقد ذهب الى أن قول الله تعالى : «ولتكن منكم امة يذعنون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» أول دليل على أن الحكومة الإسلامية تقوم على الشورى، وأنها أقوى في دلالتها على ذلك من قول الله تعالى : « وشاورهم في الأمر ، وقوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » لأن أمر الرئيس بالمشاورة وإن كان يقتضي وجوبها عليه ، إلا أنه لا يوجد ضمان لامتناع هذا الأمر . أما قوله تعالى : « ولتكن منكم امة . » فيفرض على المسلمين أن يكون منهم جماعة متحدون أقوياء يتولون الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهم أهل الشورى .

وبرى تلميذه السيد رشيد رضا وجوب الشورى والعمل بنتيجتها ، ويقول في تفسير قوله تعالى : « وشاورهم في الأمر » أي الأمر العام الذي هو سياسة الأمة في الحرب والسلام والخوف والأمن وغير ذلك من مصالحهم الدينية أي دم على المشاورة وواظب عليها كما فعلت قبل الحرب في غزوة احد ، وإن أخطأوا الرأي فيها ، فإن الخير كل الخير ، في تربيهم على المشاورة بالعمل ، دون العمل برأي الرئيس وإن كان صواباً لما في ذلك من النفع لهم في مستقبل حكومتهم . فإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر ، والخطر على الأمة في تفويض أمرها الى الرجل الواحد أشد وأكبر (١٠٧) .

وهذا هو الرأي الذي تدل عليه النصوص الإسلامية ، فقد أمر الله سبحانه بالشورى ، والأصل في الأمر كما هو مقرر عند جمهور العلماء : أن يكون للجواب ، ويؤكد قوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » بياناً لأوصاف الجماعة الإسلامية وخصائصها ، وفيه نقترب من الشورى - وهي عماد الدنيا - بالصلاة وهي عماد الدين ، كما تجيء واسطة العقد في نظام الجماعة الإسلامية القائم على الإيمان بالله والتوكل عليه والاستجابة لأحكامه واجتناب الكبائر ، وإقامة السمات الإسلامية ، والاعتماد على الشورى ، والانفاق في سبيل الله ومصلحة الجماعة ، ورد اعتداء الباقين بمثله ، مع افساح المجال للعفو من غير افراط ولا تفريط : « وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون ، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ، والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون » .

ولا نجد في الآية الا واجبات مفروضة وملزمة للمسلمين .

وإذا كان بعض العلماء قد ذهب في تفسير الآية الى أن شورى الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأصحابه إنما كانت تطييباً لخواطرهم وتأييلاً لقلوبهم ، لا للعمل بها ، نظراً لعدم حاجة الرسول إليها ، والوحي يرعاه ويسدد رأيه وخطاه ، وليس معنى هذا نعيم الحكم بالنسبة لغيره من الحكام ، لوجود الفارق الجوهرى بينه - عليه الصلاة والسلام - كنبي يوحى إليه بما يعصمه من الخطأ ، وبين غيره من الحكام .

والى ذلك يشير الرسول - صلى الله عليه وسلم - في قوله : « أما إن الله ورسوله لفنيان عنها ، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لامتي ، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً ، ومن تركها لم يعدم غيا » فالرشد قرين الاستشارة ، والغى قرين تركها .

ثم إن الحاكم وكيل عن الأمة ، ومقتضى الوكالة أن يعمل بإرادتها ورغبتها وتوجيهها ، لا

برغبته وأرادته ورأي الأمة - ممثلة في أهل الشورى - أقرب إلى الصواب ، وأبعد عن الخطأ من رأي الحاكم إذا ما اختلف رأيه مع رأيها . والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول لأبي بكر وعمر : لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما .

وإذا كان الحاكم - وهو رأس الأمة والحارس لمصالحها والحريص عليها - يرى في رأي أهل الشورى بعداً عن الصواب والمصلحة ، فليس أمامه إلا بيان وجهة نظره ، والدفاع عن رأيه ، والاستماع إلى الرأي المخالف وحججه ، فقد تقتنع الأمة برأيه وتقبل عليه ، وقد يقتنع برأيها ويركن إليه .

وهذا أبو بكر - خليفة المسلمين الأول - يرى فتال المرتدين الذين امتنعوا عن أداء الزكاة بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - دون أن يجد من الصحابة موافقة تامة على ذلك ، فبستمر في الدفاع عن رأيه ، حتى يفتنع أهل الشورى به ، ويعبر عن ذلك عمر بقوله : « والله ما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق » وهذا عمل لا يتنافى مع الديمقراطية والحرية السياسية (١٠٨) .

بينما يرجع أبو بكر عن رأيه إلى رأيهم في أمر جمع المصحف ، محافظة على القرآن ، وخوفاً عليه من الضياع ، فقد تخرج من ذلك أول الأمر ، وقال : كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ، وما زال عمر - وقد كان رأس الشورى - بمنعه ويقول له : إنه والله خير ومصلحة للإسلام ، حتى استجاب للأمر ، وقام على تنفيذه .

وخير للجماعات أن بخطيء وهي حرة الإرادة في أمر نفسها وأن تتعلم من تجاربها ، من أن يفرض عليها رأي ولو كان صواباً ، فإن ضغط الإرادة وما يترتب عليه من الضيق والاعناء والارهاق النفسي ، أشد ضرراً في حياة الأمة : حاضرها ومستقبلها . (١٠٩) .

يقول الإمام محمد عبده : « الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ، ولا هو مهبط الوحي ، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة ، وهو على هذا لا يخصه الدين بمزية في فهم الكتاب والعلم بالأحكام ، ويرفع به إلى منزلة خاصة ، بل هو وسائر طلاب العلم سواء ، إنما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الاصابة في الحكم .

ثم هو مطاع ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنة ، والمسلمون له بالمرصاد ، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه ، وإذا اعوج قوموه بالنصيحة والاعداد إليه .

فالامة هي التي تنصبه ، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه .

وليس في الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة إلى الخير ، والتنفير من الشر ، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين بقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم (١١٠) .

(١٠٨) الديمقراطية الإسلامية للاستاذ الدكتور عثمان خليل ص ٢٨ .

(١٠٩) انظر المجتمع الانساني في ظل الاسلام للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة (من بحوث مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٦٦) .

(١١٠) الاسلام والنصرانية ص ٥٨ - ٦١ .

* يحيى الجمل

الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

عندما نريد أن نعرض لقضية « الحرية » هنا لا نريد أن نعرض لها بالمعنى الميتافيزيقي ، ولا كما عرض لها فلاسفة الأخلاق ولا علماء النفس ، وإنما نريد أن نعرض لها من زاوية انسانية اجتماعية اخرى تلك هي زاوية الفكر السياسي .

ومع ذلك فان ميادين الفكر الانساني ليست جزراً منفصلة عن بعضها وإنما يقوم بينها وبين بعضها من الاتصال والتأثير المتبادل مما لا يمكن اغفاله وصرف النظر عنه . فكبار الفلاسفة الذين عرضوا لقضية الحرية من الجانب الميتافيزيقي لهم في القضية ذاتها من ناحية الفكر السياسي آراء تتصل بفلسفتهم ومواقفهم المبدئية فيها بل وتنبني عليها في كثير من الأحيان .

ويذهب برتراند رسل Bertrand Russell في كتابه Philosophy and Politics الى أن الفلاسفة الذين يقولون بوجود حقائق مطلقة مجردة ويرفضون النسبية والفلسفة التجريبية يميلون في موقفهم من قضية الحرية بالمعنى السياسي الى مناصرة الاستبداد وتأييد الحكم المطلق ورفض الحرية السياسية الفردية ، ويضرب برتراند رسل على ذلك مثلاً أفلاطون في القديم وهيغل Hegel في الحديث . ذلك على حين يرى أن الفلاسفة التجريبيين الذين يؤمنون بالحقائق النسبية

✻ استاذ مساعد بكلية الحقوق والشرعة بجامعة الكويت - معار من كلية الحقوق بجامعة القاهرة أحدث مؤلفاته : الأنظمة السياسية المعاصرة ، بيروت ١٩٦٩ - النظام الدستوري في الكويت ، الكويت ١٩٧٠ الى جوار عديد من الأبحاث والمقالات التي تدور حول الفكر السياسي والأنظمة السياسية .

يكونون عادة من أنصار الحرية الفردية وخصوم الاستبداد . ويرى « رسل » أن « جون لوك » J. Locke كان ذا فلسفة تجريبية وأن تجريبيته انتهت به الى الايمان بالديموقراطية والدفاع عن الحرية الى المدى الذي كان يمكن أن يتصوره القرن السابع عشر (١) .

وبرتراند رسل نفسه مصداق لهذا الرأي الذي ينادى به ، ذلك أنه يرفض فكرة المطلق ويؤمن بوضعية تجريبية ترفض التجريد وتعتبره نوعاً من التضليل واستعمال اللغة استعمالاً غير سليم، وهو في الوقت نفسه أحدث الفلاسفة الكبار المدافعين عن قضية الحرية السياسية للإنسان .

ويذهب الفقيه « هانز كلسن » H Kelsen في مقال له بعنوان « الاطلاق والنسبية في الفلسفة والسياسة » (٢) مذهباً مماثلاً لما ذهب اليه رسل ، وهو يرى أن هيجل عندما رأى « الدولة » حقيقة مطلقة انتهى الى اقرار « استبدادها » بالفرد ، ذلك على حين يذهب الذبن لايرون في الدولة مثل ذلك الاطلاق ويرونها علاقة محددة بين أفراد شعب معين لرفض مثل ذلك الاستبداد .

وأياً ماكان الرأي فبما ذهب اليه برتراند رسل وشايعه عليه « كلسن » فان الذي لاشك فيه ان الرابطة بين الآراء الفلسفية التي ينادى بها فيلسوف معين والأفكار السياسية التي ينادى بها الفيلسوف نفسه هي رابطة وثيقة ، وإذا كان الفلاسفة الكبار جميعاً قد أدلوا بدلوهم في مشاكل الميتافيزيقا فانهم أسهموا أيضاً في الفكر السياسي وذلك يدعوننا الى القول أننا وان كنا نريد أن نبحث الجانب السياسي لمشكلة الحرية لا أن ذلك لن يضعنا بعيدين دائماً عن الجانب الفلسفي للمشكلة وان حاولنا نحاسيه قدر المستطاع .

كذلك ومن ناحية أخرى فاننا نريد لهذا البحث أن يكون عن مفهوم الحرية في المذاهب السياسية المختلفة ، أو بعبارة أخرى مفهوم الحرية في الفكر السياسي ، وهذا يعني أننا لن نعرض للقضية في الأنظمة السياسية ولا في التطبيق ، وإذا كان ذلك هو الخط الأساسي الذي سيسير عليه البحث فان الأمر لن يسلم من إشارة هنا أو إشارة هناك ، على أننا سنحرص أن يكون البحث خالصاً للمذاهب السياسية والفكر السياسي بعيداً قدر المستطاع عن الأنظمة والتطبيقات . وبذلك يتحدد لنا نطاق البحث وتوضح لنا معالمه . فلن يكون بحثنا عن قضية الحرية بحثاً فلسفياً وإنما سيكون في الأساس بحثاً سياسياً . كما أننا نريد أن نبحث قضية الحرية في اطار الفكر السياسي والمذاهب السياسية لا في نطاق التطبيقات المعاصرة التي تدخل دراستها في نطاق دراسة الأنظمة السياسية التي سبق لنا ان عرضنا لها بالفعل في مؤلف خاص (٣) .

وسوف نلجأ في دراستنا لمفهوم الحرية في المذاهب السياسية المختلفة الى منهج تاريخي من مقتضاه أن نشير الى القضية المطروحة في الدراسات القديمة ثم نسير معها الى العصور الحديثة حتى نجد أنفسنا مع فكر المفكرين المعاصرين .

B. Russell; Philosophy and Politics, Cambridge Univ. Press London 1967. (١)

H. Kelsen; (Absolution and Relativism in Philosophy and Politics. The American Political science Rev. Vol. XLII (act. 1948). (٢)

(٣) راجع مؤلفنا عن الأنظمة السياسية المعاصرة، بيروت ١٩٦٩ دار النهضة العربية .

الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

ولكن الموضوع بالغ الاتساع ، بالغ التشعب ، ومن ثم فإن الضرورة تقضي بغير قليل من التركيز خاصة بالنسبة للدراسات القديمة التي لم تعد الآن تمثل إلا أهمية تاريخية . ثم ننتقل من الدراسات القديمة التي تمثل أساساً في نتائج الفكر اليوناني الى موقف الأديان من تلك القضية الخطيرة ، وبعد ذلك نقف على متاريف عصر النهضة في أوروبا وننتقل الى أصحاب نظريات العقد الاجتماعي ، ثم نعبثهم الى المذهب الفردي في ازدهاره ثم في الهجوم عليه لنصل بعد ذلك الى الصراع الفكري في العصور المتأخرة حول قضية الحرية السياسية .



أولاً : الفكر اليوناني حول قضية الحرية السياسية :

القيم الثلاث في الفكر اليوناني تتمثل أساساً في سقراط ثم أفلاطون وأرسطو ، وكل واحد من هؤلاء الثلاثة الكبار له موقف من قضية الحرية .

وقد وصلنا سقراط أساساً عن طريق أفلاطون ، ولكن ذلك لاينفي أن الفيلسوفين القديمين يختلفان اختلافاً كبيراً حول موقفهما من القضية محل البحث .

كذلك فقد كان أفلاطون استاذاً لأرسطو ، ومع ذلك فثنتان بين آراء الاستاذ وآراء تلميذه الكبير الذي أصبح بعد ذلك يلقب في تاريخ الفلسفة باسم « المعلم الأول » نظراً لجلال قدره وبعد ابره في شتى مناحي الفكر الانساني .

أما سقراط فقد كان بطل المحاورات الأفلاطونية وقد انطقه أفلاطون بآرائه ، اذ لاشبهة في أن الآراء التي جاءت في المحاورات على لسان سقراط هي آراء أفلاطون ، ومع ذلك فإن حياة سقراط نفسها تدل على موقفين واضحين :

أولهما : إيمان سقراط الشديد بحرية الفكر والبحث ، وأن الفضيلة هي المعرفة .

ثانيهما : إيمانه بسيادة القانون وضرورة الالتزام به حتى ولو لم يرض الانسان عن ذلك القانون ولا عن مصدره .

ولا شك في أن سقراط كان يرى للفرد الحق في المعارضة على أن يتحمل مسؤولية معارضته . ومن جماع هذه المواقف نستطيع أن نقول أن سقراط لم يكن في معسكر الفلاسفة المعادين للحرية ولا المؤيدين للسلطة المطلقة ، وأنه كان أقرب الى المعسكر الآخر حتى وإن لم نجد له نظرية متكاملة في القضية موضوع البحث .

وإذا كان الذي استطعنا أن نقوله بالنسبة لسقراط هو بالضرورة بالغ الإيجاز فإن الذي يمكن أن يقال عن موقف كل من أفلاطون وأرسطو يمكن أن يستغرق هذا البحث كله وزيادة ، وليس هذا هو هدفنا هنا وإنما ستكون اشارتنا الى كل منهما موجزة أيضاً . والفيلسوفان الكبيران يققان على طرفي نقيض في كل قضايا الفلسفة الأساسية ، ويقفان أيضاً موقفين متناقضين في قضية الحرية .

أما أفلاطون فكان يرى أن السياسة علم وفن وأنها تحتاج الى تعليم وتدريب وأنه ليس كل

الناس يصلحون للتصدي لأمور السياسة ، وإذا كانت صناعة الطب لا يمارسها إلا طبيب فان السياسة لا يمارسها أو لا يجب أن يمارسها إلا من تعلمها وتدرّب عليها وأعد لها أعداداً خاصاً . ومن ثم فان أفلاطون كان قليل الثقة بالرأي العام وكان كبير الثقة بالنخبة « elite » الممتازة المعدة أعداداً خاصاً لممارسة شؤون الحكم .

وفي « الجمهورية » يرسم أفلاطون الطريق لأعداد هذه النخبة الممتازة ، الممتازة في معدنها الأصيل وفي أعدادها وتدريبها لنولى أمور الحكم، ذلك ليكون الحكم بيد الخبراء لا الهواة .

وعندما يحكم هؤلاء الخبراء المتفلسفون فان ما ينتهي اليه تفكيرهم في أمور الحكم يجب أن لا يحده قيد معين ولا قواعد القانون نفسها . ان الحكام الفلاسفة لا يتقيدون بالقانون . وهكذا ينتهي أفلاطون الى إهدار سيادة القانون ويعلى عليها إرادة الأفراد الحاكمين من النخبة الممتازة المعدة وفقاً لذلك الطريق الذي رسمه في الجمهورية لأعداد « الحكام الفلاسفة » .

ولا شبهة في ان الدولة التي تعلق فيها إرادة الحاكم على القانون نفسه هي دولة تترك المجال واسعاً للاستبداد بالرأي ولانتفاء المعيار الموضوعي، ولم يكن ذلك شيئاً مستهجناً عند أفلاطون طالما كان الحكم للفلاسفة ، لأنهم سيهتدون بهدى العقل وبهدى ما حصلوا عليه من علم، والعلم هو الفضيلة في ذاتها كما تعلم على يدى استاذة سقراط . ويرى بعض دارسي الفكر السياسي ان أفلاطون عدل في أواخر حياته وفي كتابه « القوانين » عن آرائه في « الجمهورية » وذهب الى ضرورة الإيمان بسيادة القانون وبأن يعلو القانون على إرادة الحاكمين . (٤)

الا أن الواقع أنه لا مقارنة بين « الجمهورية » و « القوانين » من حيث اتساق الفكرة وتسلسلها ووضوحها ، الأمور التي نجدتها في « الجمهورية » ونفتقدتها في « القوانين » . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فليس صحيحاً أن أفلاطون عدل في كتابه « القوانين » عما ذهب اليه في « الجمهورية » من إعلاء إرادة الحاكم الفيلسوف على القانون وإنما الذي ذهب اليه في كتابه الأخير هو ان الدولة المثالية التي رسمها في « الجمهورية » قد تكون عسيرة التحقيق ومن ثم فان البديل عنها والذي يليها في المرتبة هي الدولة التي يكون للقانون فيها سيادة ، وهذا يدل على أن أفلاطون كان يرى حتى آخر حياته أن المثل الأعلى للدولة التي يريدها هي تلك الدولة التي يكون الحكم فيها بيد النخبة الممتازة من الفلاسفة وان هذه النخبة الممتازة لا يقيد إرادتها في الحكم قيد حتى وإن كان ذلك القيد هو حكم القانون (٥) .

وإذا تركنا أفلاطون الى أرسطو فاننا سنجد آراءه في هذا الموضوع مبسطة أساساً في كتابه « السياسة » الذي يعتبر الى حد كبير مناقشة للفكر السياسي الأفلاطوني وللواقع القائم آنذاك تمهيداً للوصول الى النتائج التي ارتضاها أرسطو في الموضوع .

ولم يكن البحث عن « الدولة المثالية » هو شغل أرسطو الشاغل كما كان الحال عند استاذة،

(٤) لمعرفة أوفى بآراء أفلاطون يرجع الى محاوراته التي ترجمها الدكتور ذكي نجيب محمود ومن بينها « الجمهورية » كذلك يرجع الى الجزء الأول من كتاب « تطور الفكر السياسي » لجورج سپاين ترجمة حسن جلال العروسي دار المعارف القاهرة ١٩٦٣ ص ٤٢ - ٨١ .

(٥) Harmon. M.G : Political Thought from Plato to the Present, P. 50 — 51, Newyork 1964 (mc Graw Hill).

الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

هذا وإن لم يخل كتاب « السياسة » من اشارات ودراسات تتعلق بالدولة المثالية ، ولكن هذا الموضوع على أى حال لم يكن هو المسيطر على تفكير أرسطو السياسي إذ أن ذلك التفكير كان تفكيراً تجريبياً تحليلياً في الأساس ، لم يكن تفكير أرسطو تهويمياً في عالم المثل وإنما كان تحليلياً عميقاً لعالم الواقع ، ومما يثير الأسى لدى دارسي التاريخ الدستوري وفقه القانون الدستوري بصفة عامة أن أرسطو وتلاميذه كانوا قد جمعوا مجموعة من الدساتير تبلغ حوالي مائة وثمانية وخمسين دستوراً وأجروا عليها دراسة مقارنة ، ولكن تلك المجموعة فقدت أو فقد أغلبها ولم يبق منها إلا دستور أثينا الذي ترجمه الدكتور طه حسين تحت اسم « نظام الأثينيين » (٦) .

على أن كتاب السياسة - رغم أن أرسطو لم يعدده الأعداد النهائي للنشر فيما يبدو - لا يزال هو المرجع الأساسي للتعرف على فكر أرسطو السياسي وموقفه من قضية الحرية .

وفي الباب الثالث بالذات من هذا الكتاب نستطيع أن نعرف رأى أرسطو في هذه القضية ، وأن أرسطو كان يؤمن بالرأي العام ويرى أن ما يتجه إليه الرأي العام يكون في الغالب أكثر صواباً مما يدعمه أفراد حكماء أو ذوو خبرة .

ويرى أن « الحكم الصفياني » - على حد ترجمة الأب أوغسطينس - هو شيء غير طبيعي ، ومن ثم يجب أن يرفض ، وأن الحكم الدستوري الذي يقوم على رضا الرعية هو الحكم الطبيعي السليم . وينحاز أرسطو انحيازاً واضحاً لاشبهه فيه إلى حكم الجماعة ضد حكم الفرد .

ولكن ليس معنى ذلك أن أرسطو ذهب مع الديمقراطية إلى مداها البعيد ، إذ هو ما يزال يقر نظام الرق من ناحية ، واذ هو يرى أن يميل ميزان السلطة نحو الطبقة الوسطى بالذات لاطبقة الأغنياء ولا الاجراء المدمين حتى وإن كانوا غير أرقاء .

كذلك فإن أرسطو يؤمن بسيادة القانون إيماناً لا شبهة فيه ويجعل القانون فوق ارادة الأفراد وإن كانوا حكماء (٧) .

ومما تقدم كله يبين أن أرسطو كان أكثر ميلاً إلى تقييد السلطة لصالح الحرية ، وأنه بذلك يعتبر أول المفكرين الكبار الذين انحازوا إلى الحرية ضد السلطة مع إيمانه بضرورة وجود السلطة في أي مجتمع منظم .

ولعلنا بهذه العجالة الموجزة نكون قد بينا موقف القمم الثلاث - سقراط وأفلاطون وأرسطو - في الفكر اليوناني القديم بالنسبة لهذه القضية .

ثانياً : موقف الفكر الديني من قضية الحرية :

كان يجدر بنا بعد أن انتهينا من عرض موقف الفكر اليوناني بالنسبة لقضية الحرية أن نعرض أيضاً لموقف الفكر الروماني ، ولكن الحقيقة أن مفكرى الرومان بالنسبة لهذا الموضوع وغيره من قضايا الفلسفة الكبرى لم يكونوا أكثر من ناقلين عن الاغريق مما يبرر لنا في دراسة موجزة بطبيعتها أن لا نتوقف عند الفكر الروماني وأن ننتقل مباشرة إلى فكر آباء الكنيسة الأوائل .

(٦) طه حسين : « نظام الأثينيين » دار المعارف القاهرة ١٩٢١ .

(٧) أرسطو : السياسيات ترجمة الأب أوغسطينس برباره البولس بيروت ١٩٥٧ الباب الثالث ص ١١٥ - ١٧٥ وانظر بالذات من ص ١٤٣ حتى نهاية الباب .

وقبل أن نعرض لهذا الفكر نحب أن ننبه إلى أننا لا نعني بالفكر الديني أنه فكر جاءت به الأديان السماوية نفسها ، وإنما نعني أنه فكر فالله رجال الدين أو بعض رجال الدين على ضوء فهمهم لتعاليم دينهم ، ولكن هذا الفهم غير ملزم للدين نفسه ولا لاتباع ذلك الدين ، وهو لا يعدو أن يكون اجتهداً منسوباً لأصحابه لا للدين نفسه سواء كان ذلك الدين هو المسيحية أو الإسلام .

كذلك ومن ناحية أخرى فإن عرضنا لبعض جوانب الفكر الديني في هذه القضية لن يجرنا إلى التطبيقات التي حدثت في دول قامت أو ادعت أنها قامت على أساس الدين . ولعل أوضح دليل على أن أفكار بعض رجال الدين التي سنعرض لها هنا إنما تنسب إليهم أساساً ولا تنسب إلى الدين ، أن الخطوط العريضة في هذه الأفكار نستطيع أن نلمسها لدى اثنين من المفكرين غير المسيحيين هما شيشيرون Cice:ron وسينيكا Seneca (٨) .

وقد قامت الفلسفة المسيحية على نوع من ازدواج الولاء لدى المسيحي . فهناك ولاء للسلطة الزمنية المتمثلة في الإمبراطور وولاء للسلطة الروحية المتمثلة في الكنيسة . وهذا الازدواج في الولاء يتمثل في العبارة التي تنسب أحياناً للسيد المسيح - عليه السلام - وتنسب أحياناً أخرى - وهو الراجح - إلى القديس بولس والتي تقول « اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله » . وقد عبر القديس بولس عن تلك الفلسفة التي تدعو المسيحيين إلى طاعة الأباطرة في أمور الدنيا طاعة كاملة بقوله : « فلتخضع كل نفس للسلطات العليا ، فما السلطان إلا لله ، والسلطات القائمة في الأرض إنما هي من أمره ، فمن يعصى السلطات الشرعية إنما يعصى الرب ، ومن يعصها حلت عليه اللعنة . . » (٩) .

حقاً كان طبعياً أن ترفض المسيحية فكرة تأليه الحاكم ، ولكنها إذ رفضت ذلك النوع من التفكير أقامت مقامه تفكيراً آخر مفاده أن الحاكم إنما يحكم بمقتضى حق الهى مقدس ، ذلك أن الحاكم وإن لم يكن الها إلا أنه ظل الله على الأرض وهو يحكم بإرادة الله وتفويض منه ، وإن طاعته بناء على ذلك واجبة ، ومناقشته ممتنعة ، ومسؤوليته مرجأة إلى الحياة الآخرة .

وفي ظل مثل هذا التفكير تعلو السلطة فوق الحرية ويستند الاستبداد إلى أساس متين . ويبدو أن آباء الكنيسة الأوائل كانوا يريدون نوعاً من المصالحة مع السلطة الزمنية بحيث يتركوا لتلك السلطة ميدانها تفعل فيه ما تشاء دون رقيب أو حسيب مقابل أن تترك لهم تلك السلطة حرية ممارسة الشعائر الدينية والتبشير بها .

وعلى ذلك ورغم دعوة المسيحية إلى الحرية والمساواة بين البشر فإن تلك الحرية والمساواة فسرت تفسيراً روحياً خالصاً « يعلو » فوق مطالب الحياة ومقتضياتها على اعتبار أن تلك المطالب والمقتضيات إنما هي من قبيل الأعراض الزائلة وأن المهم في « مدينة الرب » هو الخير الباقي بعد هذه الحياة الدنيا (١٠) .

ولكن حدث تطور في الفكر المسيحي في أعقاب انهيار سلطان الأباطرة الرومان من ناحية

(٨) سباين : تطور الفكر السياسي الجزء الثاني - الترجمة العربية ص ٢٣٦ وص ٢٦٤ .

(٩) المرجع السابق ص ٢٦٥ .

(١٠) انظر بخصوص ذلك وبخصوص مدينه الرب التي تصورها القديس اوجستين كتاب :

History of Political Philosophy, edited by Leo Strauss, Chicago 1963 P. 151 — 158.

الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

وزيادة سلطان الكنيسة من ناحية ثانية ، وكان مؤدى هذا التطور اعتبار الحاكم مسؤولاً أمام الكنيسة عن مخالفته لتعاليم القوانين الالهية ، واعتباره يحكم باسم الشعب المسيحي الذي تمثله الكنيسة وليس بمقتضى تفويض مباشر من الرب .

ولكن حتى في هذه المرحلة فان الكنيسة لم تتصور جواز الخروج على طاعة الملوك وعلان مقاومة طغبانهم خشية أن يؤدي ذلك الى الفوضى، ومن ناحية أخرى فان الكنيسة ادعت لنفسها الحق في أن تحرم الحاكم الذي يخرج على القوانين الالهية من الرحمة وبذلك ينتفى عنه وصف المسيحية ولا تجب له الطاعة على الشعب المسيحي .

ولا شك في أن هذا الطور الثاني كان مدعاة لبعض الحرية من ناحية ولوضع الاستبداد السياسي للسلطات الزمنية في اطار محدود من ناحية أخرى .

ولكن يبقى بعد ذلك كله أن الفلسفة المسيحية كانت تركز على الامور النفسية الباطنية أكثر من تركيزها على العلاقات الاجتماعية الخارجية ، ومن ثم فان اهتمامها بقضايا التطهر النفسي والسمو الروحي كان أكثر من اهتمامها بقضايا الحرية والسلطة .

واذا تركنا فكر آباء الكنيسة الأوائل وانتقلنا الى المفكرين الاسلاميين قبل القرون الوسطى فاننا سنجدهم جميعاً يبدأون من نقطة بداية تختلف عن نقطة البداية في الفلسفة المسيحية، ذلك أن الفكر الاسلامي يرفض قضية ازدواج الولاء ويقوم على أساس من التوحيد بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية وجمعها كلها في يد الرسول - عليه السلام - في بداية الامر ثم في خلفائه من بعده .

واذا كان مفكرو المسلمين المتقدمين يتفقون حول هذه البداية فانهم قد اختلفوا بعد ذلك حول مدى سلطة الحاكم ومدى حرية المحكومين في مواجهة السلطة .

وعلى أي حال فان الغالب على الفكر السياسي الاسلامي هو القول بالسلطة المقيدة وعلى أن أهم قيد على تلك السلطة هو ما ورد في القرآن الكريم والحديث الصحيح من حقوق للرعية في مواجهة السلطة .

كذلك فالأصل وفقاً للراجح في الفكر السياسي الاسلامي أن السلطان يلي السلطة نتيجة مبايعة هي بمثابة عقد بين المحكومين والحاكم وان طاعة الحاكم واجبة ما دام لم يخرج على حدود ذلك العقد فان هو خرج عليه وأصبح حاكماً ظالماً فإنه لا تجب له طاعة .

وفي هذا الشأن يقول الامام الفزالي : « ان السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته . وهو أما معزول أو واجب العزل ، وهو على التحقيق ليس بسلطان » (١١) .

وعلى أي حال فاذا كان الفكر السياسي الاسلامي أميل في جملته الى ترجيح جانب الحرية على جانب السلطة ، فان ما جرى عليه العمل بعدمصر الخلفاء الراشدين وفي الفترات الغالبة من حكم الدول الاسلامية كان يجري ضد هذا الاتجاه مما يجعل السلطة أقرب الى الاستبداد منها الى تقرير الحرية وصيانتها (١٢) . ويعني أن اعيدنا الملاحظة التي أبديتها عند بداية الإشارة الى

(١١) ابو حامد الفزالي : احياء علوم الدين ج ٢ ص ١١١ .

(١٢) راجع محاضراتنا عن الاسلام والديمقراطية في كتاب الموسم النقابي لجامعة الكويت ١٩٦٩/٦٨ ص ١٩٧ وما بعدها .

الفكر الديني في هذه القضية وهي أن ما جاء من أفكار في هذا الخصوص إنما هي اجتهادات خاصة لأصحابها لا تمنع غيرهم من الاجتهاد ، وأن هذه الاجتهادات تُنسب لأصحابها ولا تُنسب إلى العقيدة نفسها سواء كانت العقيدة هي المسيحية أو الإسلام .

ثالثاً : أصحاب نظرية العقد الاجتماعي وفرضية الحرية :

أنزل مفكرو العقد الاجتماعي السلطة من السماء إلى الأرض ، فهم لم يروا أن الله هو مصدر السلطة السياسية التي يتمتع بها الحكام وإنما رأوا أن مصدر تلك السلطة هو الإرادة الإنسانية ، وأن تلك الإرادة تبلورت في صورة عقدين الحاكمين والمحكومين ، وهذا العقد هو الذي يبين مدى السلطة ومدى الحرية .

والحقيقة أنه يجدر بنا قبل أن نشير إلى فلاسفة العقد الاجتماعي أن نُعرِّج ولو بسرعة على «مكيافلي» Machiavelli فقد كان له أثر غير منكوفي تخليص الفكر السياسي من أفكار الكنيسة ، ذلك أنه كان خصماً واضحاً لكل الأفكار الدينية والأفكار الأخلاقية المستوحاة منها ، ومكيافلي له في ميدان الفكر السياسي عملان أولهما «المحاورات» وثانيهما «الأمير» . وقد اشتهر بكتابه الثاني شهرة واسعة . والهدف الأساسي الذي كان يسعى إليه مكيافلي هو توحيد إيطاليا ، وقد رأى أن السبيل الوحيد إلى ذلك هو وجود حاكم قوى مستبد لا يقيم وزناً في حكمه للاعتبارات الإنسانية أو الأخلاقية ، ويخضع الوسائل للغايات إخضاعاً كاملاً ، فليس هناك وسيلة ممجوجة - أي كانت - ما دامت تؤدي إلى تحقيق الهدف المنشود أو تقرب منه خطوة .

وهكذا كان مكيافلي داعية لرفض سلطان الكنيسة من ناحية ، ولتقوية السلطة الزمنية إلى حد الاستبداد من ناحية ثانية ، ولعدم التقيد بالقواعد الأخلاقية في السياسة من ناحية ثالثة .

هذا هو مكيافلي الذي يعتبره البعض أول المفكرين السياسيين المحدثين (١٢) والذي نتصور أنه كان جسراً عبر عليه الفكر السياسي من الصورة التي كان عليها في القرون الوسطى وما قبلها إلى الصورة التي أصبح عليها بعد ذلك في عصر النهضة ، ذلك أنه بواقعيته المفرطة وتجربيته وابتعاده عن الكنيسة ورفضه لها ساهم في تحويل الفكر السياسي نحو وجهته الجديدة التي وان خالفته في كثير من مبادئه إلا أنها استفادت من طريقته التجريبية والواقعية في التفكير .

وإذا كان مفكرو العقد الاجتماعي قد أنزلوا السلطة من السماء إلى الأرض فقد كان مكيافلي سباقاً عليهم في هذا الميدان .

وأبرز مفكري العقد الاجتماعي ثلاثة هم : هوبز Hobbes ولوك Locke وجان جاك روسو J.J. Rousseau

وهؤلاء الثلاثة يختلفون اختلافات أساسية ومبدئية في الكثير من أفكارهم ، ولكنهم يلتقون على أمر واحد هو وسيلة تأسيس الدولة ونشأة السلطة السياسية وكون هذه الوسيلة هي العقد الاجتماعي .

ويبدأ هوبز - أسبق الثلاثة زمناً - فلسفته السياسية برفض القضية الأساسية في فلسفة أرسطو السياسية ، ألا وهي أن الإنسان مدني بطبعه ، ويذهب إلى أن ذلك غير صحيح جملة

الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

وتفصيلاً ، فالإنسان عنده أناني مفرط في الأنانية، راغب في التسلط وسفك الدماء ، فيه جوع أصيل للقوة واستعمال القوة بغير رحمة ولا هوادة ما استطاع الى ذلك من سبيل، والكراهة والخوف هما المسيطران على العلاقات بين الأفراد ، ولا اثر لفكرة العدالة في تلك الحالة الطبيعية التي كانت تسود حياة الناس قبل العقد الاجتماعي ونشأة السلطة. لقد كانت حالة الفطرة هي حالة حرب حقيقية بين الأفراد وبعضهم ، ليس فيها ظالم ومظلوم ولكن فيها رغبة عامة في أن يقتل الإنسان الإنسان وأن يسيطر عليه وأن يرداد من وسائل القوة بغير حدود. والجميع سواء في تلك «الشروط» .

• تلك كانت حالة الفطرة في نظر هوبز .

والدافع الأساسي وراء الرغبة في العقد الاجتماعي واقامة السلطة السياسية هو الحرص على « بقاء الذات » ، ان الرغبة في البقاء وخوف القتل الذي يهدد شبحه كل انسان من قبل كل انسان آخر كانت هي الدافع الأساسي لكي يحاول الناس الخروج من حالة الفطرة ، الى حالة المجتمع المنظم وكان العقد الاجتماعي هو وسيلة الناس لتحقيق ذلك الهدف .

ومن أجل المحافظة على الذات التقى الأفراد في ذلك العقد على أن يتنازل كل منهم عن كل حقوقه تنازلاً بغير رجعة للحاكم الذي وقع عليه اختيارهم .

وهذا الحاكم « The Sovereign » لم يلتزم أمام أي واحد منهم بشيء قط ، بل هو لم يكن طرفاً في العقد اذ أن العقد كان بين الأفراد وبعضهم ولم يكن الحاكم الا متلقياً أو مستفيداً من العقد .

ويلزم العقد أطرافه جميعاً بعدم مقاومة ارادة الحاكم أيأ كانت تلك الارادة . وينتج عن العقد أن الحاكم يكون مزوداً بالسلطات الأساسية الآتية :

أ - حقه في أن يعاقب الأفراد . وهو حق لا حدود له ولا قيود عليه ولا يمكن أن يثير اعتراضاً من جانب المحكومين لأنهم في العقد تنازلوا عن كل حق في امكانية الاعتراض أيأ كان سببه . وينتج عن ذلك بالضرورة أن الحاكم لا يمكن أن يكون في أي صورة محلاً للعقاب من قبل المحكومين .

ب - حقه في التشريع وسن القوانين . و ارادته هي القانون وقبل أن تظهر هذه الارادة فلا قانون هناك . والحاكم يستطيع أن يلغي التشريع أو يعدله بغير تعقيب عليه . وليس هناك مرجع لفكرة العدالة أو الحماية للحقوق أو ما إليها الا ارادة الحاكم المتمثلة في القانون . ونصرف الحاكم المخالف للقانون لا يمكن وصفه بأنه غير عادل أو غير قانوني ، ذلك لأن الحاكم عندما يتصرف على ذلك النحو فهو يلغي القانون السابق ضمناً ويقيم قانوناً جديداً بهذا التصرف المخالف للقانون السابق . الى هذا المدى يرى هوبز امتداد سلطان الحاكم .

ج - كذلك فان الحاكم هو الذي يتولى القضاء . هو المرجع النهائي لكل القضاء ، وحقه في القضاء أصيل وغيره لا يتولى القضاء الا نيابة عنه .

د - وللحاكم بمقتضى العقد الاجتماعي حق شامل في مراقبة كل الأفكار والآراء دينية كانت أو سياسية أو غير هذا وذلك .

ويبدو من تعداد السلطات التي رأى هوبز أن العقد الاجتماعي يضيفها على الحاكم، أنه لا يتصور أن يكون هناك اطلاق للسلطة أبعد ولا أوسع من ذلك الاطلاق . ولكن هوبز واجه سؤالاً خطيراً :

لقد خرج الناس من حالة الفطرة وتعاقدا وأقاموا الحاكم أساساً من أجل المحافظة على ذواتهم فهل يملك الحاكم - وهو يملك كل شيء على ما يرى هوبز - أن يحكم على الناس بعقوبة الموت ؟ .

الحقيقة أن موقف هوبز من هذا التساؤل قد يبدو لأول وهلة بسيطاً خالياً من كل اضطراب ، ذلك أن الرغبة في حفظ الذات هي عنده سبب وجود الدولة فإذا تهدد الذات ما يؤدي إلى عدمها فقد زال سبب وجود الدولة عند الفرد المهددة حياته ، وجاز له أن يخرج على العقد و يعلن العصيان . ولكن هل يقبل هوبز تلك النتيجة ؟ لا . أن المحافظة على الذات أساسية ، ولكن العقد تضمن حق الحاكم في العقاب ، والعقاب لا يكون إلا بقانون أو وفقاً للقانون - كما يقول الجنائيون - ولكن إرادة الحاكم هي القانون ، وعلى ذلك فإن الحكم بالموت - أي ما كان الداعي له - إنما يمثل إرادة الحاكم ومن ثم فهو قانوني لا يجوز عصيانه .

إلى هذا المدى البعيد انحاز هوبز في فلسفته السياسية إلى جانب تأكيد السلطة وتقويتها وإطلاقها ومن ثم فإنه قضى على كل مظهر من مظاهر الحرية الفردية وقضى على كل مظهر من مظاهر مراقبة المحكوم للحاكم وكل مظهر من مظاهر مسؤولية الحاكم أمام المحكومين (١٤) .

وإذا كان هذا هو نصيب الحرية عند هوبز - داعية الحكم المطلق - فإن نصيبها عند لوك وجان جاك روسو كان غير ذلك النصيب .

ويذهب لوك إلى أن الناس ولدوا أحراراً ، وأن الحرية والمساواة كانتا تسودان حالة الفطرة . ولكن حالة الفطرة بما كانت تتضمنه من حرية كاملة ومساواة كاملة لكل الأفراد في علاقاتهم ببعضهم كانت تتضمن في الوقت نفسه اختفاء المعيار العام الذي يرجع إليه الناس في علاقاتهم . كانت إرادة كل إنسان هي مرجعه وكان كل فرد هو قاضي نفسه ، واختفاء المعيار العام يعني اختفاء القاعدة القانونية .

ويقول لوك أن هذا الوضع على ما يبدو في ظاهره من رحمة إلا أنه لا يمكن أن يُحتمل —Not to be endured— على حد تعبيره .

ويرى لوك أن الملكية Property في حالة الفطرة لم تكن في مأمن نتيجة الفقر الذي كان سائداً وأن الدافع الأساسي وراء رغبة الناس في الخروج من حالة الفطرة إلى المجتمع المنظم كان هو المحافظة على الملكية . ولكن « الملكية » عند لوك كانت تعني معنى أوسع مما يفهم منها عادة ، أنها كانت تعني الحياة والحرية والمال جميعاً .

وأي عدد من الناس « يُجمعون » على أن يخرجوا من حالة الفطرة إلى الحالة التي يسود فيها الحكم الموضوعي للقانون يلتقون في تعاقد ينقلون بمقتضاه ما يتمتعون به من حرية وحقوق طبيعية إلى « الجماعة » « Into the hands of the community » على حد تعبيره .

(١٤) لمعرفة أوى بآراء هوبز يرجع أساساً إلى كتابه المسمى (Leviathan) وقد طبع طبعة حديثه في نيويورك عام ١٩٥٠ (Everyman's Library) وراجع كذلك : 377 — 354 P. Leo Strauss ; History of Political Philosophy , (مقال لودنس بيرنز) .

الحرية في المذاهب السياسية المتعددة

وهكذا نرى الفارق الأول بين عقد هوبز وعقد لوك . التنازل عند هوبز يكون لحاكم على حين أن التنازل عند لوك يكون للجماعة .

والعقد يتم باتفاق أطرافه الراغبين في إقامة المجتمع المدني المنظم جميعاً ، ومن لا يدخل في العقد يبقى على حالة الفطرة ، ولكن الذي ينضم إلى العقد يصبح انضمامه أبدياً ولا يستطيع الخروج . من إطار المجتمع المنظم بعد ذلك أبداً . أن الرابطة الاختيارية في بدايتها ولكنها حين تقوم تصبح رابطة أبدية .

وقد واجه لوك بعد ذلك صورة الحكومة داخل الجماعة التي تقوم على تعاقد الأفراد جميعاً . وهنا يقول لوك : أن الحكم داخل الجماعة - بعد قيامها عن طريق الإجماع - يكون للأغلبية .

ومن ثم كان لوك من أوائل المحدين القائلين بحكم الأغلبية .

وتقوم الحكومة عند لوك على أساس الفصل بين السلطات . وهو يرى أن السلطة التشريعية - وهي تقوم إلى جوار سن القوانين بوظيفة القضاء أيضاً - هي أعلى بالضرورة من السلطة التنفيذية التي تقوم بتنفيذ ما سنه السلطة التشريعية من قوانين .

ويرى لوك أن حق الجماعة في مقاومة الطغيان هو حق مقرر في مواجهة أي استبداد منحرف إليه السلطة ، ذلك أنه يرى أن السلطة المطلقة تخرج عن أن تكون حكومة في مجتمع مدني منظم ولا تتركز في وجودها إلى العقد ولا تجب لها الطاعة .

وقد كان لوك يرفض كل صور السلطة غير المقيدة ، ويرى أن السلطة في المجتمع المنظم هي بطبيعتها سلطة محدودة تعلوها إرادة الأغلبية وحكم القانون . ومن ثم فإن لوك كان من الفلاسفة السياسيين المدافعين عن حرية الإنسان والذين يرون أن هذه الحرية يجب أن تصان ، وأن صيانتها هدف أساسي من وراء إقامة الحكومة داخل المجتمع الإنساني المدني (١٥) .

وننتقل الآن إلى **جان جاك روسو** أبرز دعاة نظرية العقد الاجتماعي وأوسعهم صيتاً وأبعدهم أثراً في تاريخ الفكر السياسي وأقربهم - تاريخياً - إلى العصر الحاضر ذلك أنه ولد ومات في القرن الثامن عشر (١٧١٢ - ١٧٧٨) وبدأ روسو كتابه « العقد الاجتماعي » « Contrat sociale » بعبارته المشهورة : « لقد ولد الإنسان حراً . وهو اليوم مقيد بالأغلال في كل مكان . . كيف حدث ذلك ؟ لست أدري !! » .

ثم يمضي روسو بعد ذلك يحلل حالة الفطرة قبل نشأة المجتمع المدني ويراها حالة كان الإنسان فيها حراً سعيداً يعيش بين أقرانه في حال من المساواة .

وتغيرت الحال يوم ظهرت الملكية الخاصة . ويرى روسو أن الإنسان الذي أقام المجتمع السياسي والذي جر على الجنس البشري بذلك كل الشرور هو أول إنسان قال « هذه الأرض ملكي » وبقيام الملكية الخاصة بدأت توجد ظاهرة عدم المساواة ، وبدأت أيضاً الصراعات بين من يملكون ومن لا يملكون . ويتصور روسو أن رجلاً ذكياً من بين « من يملكون » هو الذي دعا لأول مرة إلى قيام المجتمع السياسي . وقد قدر ذلك الرجل الماهر أن قيام مثل ذلك المجتمع سيسبغ

(١٥) راجع أساساً :

John Locke; Two Treatises of Government, Cambridge University Press., 1960.

على حقه في الملكية صفة الشرعية ويحميه من عدوان « من لا يملكون » . ولكن ذلك كان نوعاً من النصب والخديعة ، اذ بقيام مثل هذا المجتمع أخذت ظاهرة الملكية صفة الشرعية وأخذت ظاهرة عدم المساواة حماية القانون ، ذلك القانون الذي شرعه الأغنياء الأقوياء لصالحهم ضد صالح الفقراء الضعفاء . وتربياً على ذلك نادى روسو بأن كل الحكومات القائمة في زمنه هي حكومات غير شرعية لأنها قامت على الخداع .

واذ أدان روسو أنظمة الحكم في زمنه فإنه انجبه الى الماضي . . الى أيام الاغريق معبراً أن المدن السياسية الاغريقية - واسبرطة بالذات - كانت هي المثل الطيب للمجتمع السياسي . ولكن المجتمعات المعاصرة قد سلبت المواطن حريته الطبيعية وقيدته بأغلال القانون الذي وضعه الأقوياء اقتصادياً لصالحهم .

ولم يقف روسو عند ادانة الأنظمة القائمة في عصره ولكنه تصور أن الخلاص الذي يعيد الى الانسان حريته الطبيعية مرهون بالصورة التي تصورها هو للعقد الاجتماعي . فما هي تلك الصورة ؟

يرى روسو أن العقد لا يقوم بين طرفين : حاكم ومحكوم ، وإنما هو اتفاق بمقتضاه يعطى كل انسان نفسه وكل ما يملك للجماعة كلها لا لفرد معين ولا لمجموعة من الافراد وإنما لكل الذي هو جزء منه . وبهذا لا يضع أحد نفسه في يد أحد آخر . ولا يتلقى أحد حقوق أحد آخر . أن كل طرف في العقد مساو لكل طرف آخر تماماً وكل طرف يعطي كل شيء للمجموع وبذلك يعودون جميعاً لحالة المساواة الطبيعية .

وهذا الاتفاق ينشئ شخصاً صناعياً هو الدولة التي هي تعبير عن ارادة الكل . ولكن لما كان الأشخاص يتنازلون آحاداً لأنفسهم باعتبارهم مجموعاً فإن السلطة السياسية التي ينشئها العقد هي سلطة الجميع لا سلطة فرد ولا مجموعة أفراد ، أن الرعايا وصاحب السيادة والسلطة ليسوا الا كياناً واحداً منظوراً اليه من ناحيتين ، أن كل فرد ينازل عما يكون له من سلطة لكي تجتمع هذه السلطة جميعاً وتصب في تيار واحد يمثل سيادة الكل التي هي مجموع السيادة الفردية ، ويمثل الارادة العامة التي هي بدورها مجموع الارادات الفردية وناتجها . وبذلك لا يقوم التناقض الخالد بين السلطة والحرية اذ أنهم جميعاً يرتدان الى شيء واحد هو ارادة الكل . وهكذا يقوم المجتمع المنظم - كما تخيله روسو - ونقوم فيه السلطة وتبقى فيه الحرية غير منقوصة .

وتمشياً مع فكره فإن روسو كان يخشى من الدول الكبيرة التعداد والتي يجد شعبها نفسه مضطراً الى نوع من التمثيل والنيابة في الحكم ويرى أن ذلك عندما تدعو اليه الضرورة يكون بمثابة شر لا بد منه ولكنه ينتقص بالضرورة من الروح التي قام عليها الاتفاق .

كذلك فإن روسو اذ ينظر الى الارادة الجماعية تلك النظرة التي أشرنا اليها ، يودع لديها كل الحقوق وكل السلطة ، ومن ثم يرفض فكرة الفصل بين السلطات ويراها منافية لوحدة الارادة الكلية الشاملة التي تتمتع بكل شيء ونستحوذ على كل شيء لأنها تمثل كل الافراد أو لأنها هي بذاتها كل الافراد .

والحقيقة أن روسو مع تقديسه الرائع للحرية قد فتح الباب بتصوره المشار اليه للعقد الاجتماعي الى ضياع كيان الفرد أمام المجموع . ومع ذلك فمما لا شك فيه أن أفكار روسو وهجومه على أنظمة الحكم في عهده كانت أحد الروافد الأساسية للانتفاض على طغيان الملوك واستبداد الحكام ،

الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

الأمر الذي كان سائداً في بداية القرن الثامن عشر والفرون السابقة عليه . (١٦)

وبانتهائنا من روسو نكون قد انتهينا من دراسة البارزين في مدرسة العقد الاجتماعي . تلك المدرسة التي لا ترى في الدولة والسلطة ظاهرة طبيعية وإنما ترى فيها ظاهرة إرادية اتجهت إليها إرادة البشر رغبة في التخلص من حالة العطره . وكما رأينا فإن أقطاب هذه المدرسة لا يلتقون على موقف واحد بالنسبة لقضية الحرية ، إذ أن هوبز يقف مدافعاً عن السلطان المطلق بكل ما يؤدي إليه ذلك من إهدار للحرية ، وينادي لوك بسلطان مقبذ ومن ثم يترك للحرية مكانها في المجتمع الإنساني ، ويبكى روسو على الحرية الفطرية التي اغتالها الملكية الخاصة والأنظمة القائمة عليها ويدعو إلى عقد اجتماع يوحد بين المحكومين والحاكمين نظرياً ويقيم نوعاً من الإرادة العامة يودع لديها كل الحقوق وينصوّر أنه بذلك أعاد الحرية المهدورة ، الأمر الذي لم يقره عليه الكثيرون ، لعل آخرهم العميد فيدل استاذ القانون العام بجامعة باريس وعميد كلية الحقوق فيها لسنوات خلت ، والذي يرى أن روسو مهد للأنظمة الشمولية التي تطفئ بطبيعتها على الكيان الفردي . (١٧)

رابعاً : المذهب الفردي وقضية الحرية :

ليس معنى دراستنا للمذهب الفردي بعد أن درسنا مدرسة العقد الاجتماعي والفكر الديني ومن قبله الفكر الإغريقي أن المذهب الذي نريد أن نعرض له الآن يأتي في الزمان بعد الأفكار المتقدمة أو أنه يناقضها بالضرورة . ذلك أن المذهب الفردي له جذور بعيدة تصل حتى إلى الإغريق . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فليست كل الأفكار التي قالها من سبق أن عرضنا لهم مغايرة لأفكار المذهب الفردي ، بل إن منها ما يتفق معها تماماً ويعتبر رافداً من روافدها . على أن المذهب الفردي بلغ قمة نضجه خلال القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر ، وهذا المذهب هو الذي أقام للحرية الفردية صرحاً شامخاً أدى إلى ارتباطه بما يسمى « بالليبرالية » Liberalism في الفكر السياسي .

وإذا كان المذهب الفردي قد اكتمل نضجه خلال القرون الثلاثة المشار إليها فإننا نستطيع أن نلمس جذوره لدى إبيقور Epicure وبركليس من الإغريق ثم عند الرواقيين Stoics على نحو أقل إيفالاً في الفردية ولكن أكثر انتشاراً وتأثيراً . ثم جاءت المسيحية بعد ذلك وهي تعلى قدر الإنسان في ذاته وتدعو إلى المساواة بين بني البشر فكانت بدورها أحد الأسس القديمة التي قام عليها المذهب . وفي نهاية العصور الوسطى كان الصراع الديني المرير الذي اجتاحت أوروبا المسيحية داعياً كثيراً من المفكرين إلى الاتجاه إلى القيم الفردية والمناذاة بالحرية الفكرية باعتبارها خلاصاً من ذلك الصراع المرير . وجاءت بعد ذلك أفكار جون لوك - التي عرضنا لها - تمهيداً لما جاء به بناء المذهب الفردي بعد ذلك من آراء حول قيمة الإنسان وحرية الإنسان ،

(١٦) راجع أساساً كتاب : Contrat Social لجان جاك روسو وقد طبع بالفرنسية أصلاً وترجم عدة ترجمات إلى الإنجليزية وكذلك العربية . وراجع كتابنا عن الأنظمة السياسية المعاصرة ص ٨٢ - ٨٥ . والعديد من الكتب التي تتناول الفكر السياسي وتطوره .

(١٧) Vedel, G.; Manuel Elementaire de Droit Constitutionnel, Paris, 1949, P. 191 — 193.

وكذلك كان تصوير روسو لحالة الفطرة وما كان يتمتع فيها الناس من حرية وسعادة سنداً لدعاة المذهب فيما ذهبوا اليه .

واذا كانت هذه هي جذور المذهب واصوله الفكرية فما هو مضمونه ومحاوره الفكرية الأساسية ؟ .

يقوم المذهب الفردي على نظرة معينة للانسان الفرد تعتبره محور الوجود ، ومن ثم تعتبره غاية في ذاته ، وتعتبر أن من الخطأ أن يعتبر وجود الفرد وسيلة لتحقيق غايات النوع الانساني ، ذلك أن النوع الانساني لا يقوم الا على الأفراد وبالأفراد ، فالانسان الفرد هو أساس الوجود وهو غاية الوجود في الوقت ذاته .

وتأسيساً على ذلك فان كل القيم لا بد وأن يكون محورها الفرد . كل قيمة تُعلى من شأن الفرد هي عندهم صحيحة وسليمة ، وكل قيمة تنال من الفرد فهي عندهم مرفوضة . كذلك ومن ناحية أخرى ما دام الفرد سابقاً على المجتمع وأساس وجوده فان الفرد لا يكون وسيلة لتحقيق أغراض المجتمع وإنما العكس هو الصحيح ، بمعنى أن يكون وجود المجتمع مبرراً باعتباره وسيلة لتحقيق غايات الفرد .

والانسان الفرد قبل قيام المجتمع السياسي المنظم كان يتمتع بحقوق طبيعية ، وهو الذي انشأ بارادته المجتمع السياسي المنظم من أجل تأكيد هذه الحقوق الطبيعية وحمايتها ، وعلى ذلك فوجود السلطة في المجتمع السياسي لا يبرره الاحماية الحقوق الطبيعية للأفراد ، تلك الحقوق السابقة على وجود المجتمع ، ولا يتصور أن يكون للسلطة التي لم تنشأ الا من أجل حماية هذه الحقوق أن ترتكب عدواناً عليها ، انها بذلك تفقد سبب وجودها ومبرر قيامها .

ان السلطة ضرورة والضرورة تقدر بقدرها لا تعدوها، ومن ثم فان المذهب الفردي يدعو الى تقييد السلطة ووضعها في أضيق نطاق ممكن بحيث لا تحول دون الفرد واستعمال كامل حريته وكامل امكانياته من أجل تأكيد ذاته والتعبير عن ذاته وتنمية ذاته .

وتأسيساً على ذلك يذهب دعاة المذهب الفردي في المجال السياسي الى أن حق الحرية وحق المساواة بين الأفراد هما حقان طبيعيان لصيقان بالشخصية الانسانية لا يجوز النيل منهما أو تقييدهما الا من أجل الحفاظ عليهما وعندما تقضى بذلك الضرورة .

ويعكس المذهب نفسه على المجال الاقتصادي فيدعو الى حرية اقتصادية كاملة لا تجيز للسلطة أن تتدخل في النشاط الاقتصادي الفردي أو أن تضع عليه القيود .

ان من حق كل انسان أن يعمل العمل الذي يريد وأن يترك ما لا يريد .

ومن حق كل انسان أن يمتلك ما يستطيع أن يمتلكه ما دام لا يعتدى على حق غيره في التملك . . وان حق الملكية هو حق طبيعي مقدس لا يجوز تقييده ولا العدوان عليه . كذلك فان سلطان الارادة الفردية - تعبيراً عن حرية الفرد وتأكيداً لها - يجب أن يسود العلاقات التعاقدية بين الأفراد ، ويجب أن تظل السلطة بعيدة عن هذا الميدان لا تقترب منه الا من أجل انفاذ سلطان الارادة الفردية وحمايته اذا تهدده خطر من أي نوع يكون .

ودعاة المذهب الفردي - في جانبه السياسي والاقتصادي - يقولون انهم بذلك وبإعلاء قيمة الانسان الفرد لا يؤدون الى هدم كيان المجتمع وإنما هم يبثونه البناء السليم الذي ينبغي أن

الحريه في المذاهب السياسيه المختلفه

يكون عليه، ذلك أن المصلحة الفردية عندهم تؤدي إلى تحقيق مصلحة الجماعة التي ليست إلا جماع المصالح الفردية، أن الفرد إذا سعى إلى تحقيق مصلحته الخاصة إنما يحقق في الوقت نفسه مصلحة المجموع دون أن يتعمر .

هذا هو مضمون المذهب الفردي بإيجاز شديد .

وإذا جاز لنا أن نشير إلى بعض المحدثين من ممثلي المذهب فإننا نستطيع أن نشير إلى توكفيل (1805 - 1859) وجون ستيوارت مل (1806 - 1873) في الجانب السياسي - وأدم سميث (1723 - 1790) في الجانب الاقتصادي ، وكلهم ينتمون إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر : القرنين اللذين بلغ فيهما المذهب قمة نضجه لكي يبدأ بعد ذلك في الانحدار والانحسار في أواخر القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين .

وقد جاء اثنان من هؤلاء الثلاثة - توكفيل ومل - بعد أن كان المذهب قد برجم عن نفسه عملياً في الثورة الأمريكية وما تلاها من إعلان للاستقلال ذلك الإعلان الذي يوشك أن يتبنى مضمون المذهب الفردي كاملاً غير منقوص . كذلك بعد أن كانت الثورة الفرنسية قد أحدثت دوباً هائلاً في العالم كله وأصدرت إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي جاء بدوره تأكيداً لفكرة الحقوق الطبيعية التي يقوم عليها المذهب الفردي .

توكفيل ومل ليسا اذن من الذين أقاموا المذهب ، ذلك أن جذور المذهب بعيدة وروافده عديدة من ناحية ، ومن ناحية أخرى فقد كان اختفاء النظام الاقطاعي من أوروبا ونشأة الدول بمعناها الحديث ، ثم ظهور الرأسمالية التجارية أولاً والرأسمالية الصناعية بعد ذلك ، كل هذا قد جعل الفكر الإنساني مستعداً لإنتاج قيم جديدة تواكب ذلك التطور الحاسم وتدفع به .

وإذا كان آدم سميث هو الوحيد من الثلاثة الذي سبق هاتين الثورتين فإنه عاش من غير شك في ظل أرهاصاتها وفي ظل الظروف التي كانت لا بد وأن تؤدي إليهما ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الظروف الاقتصادية المؤدية إلى مثل فكر آدم سميث كانت قد نضجت فعلاً بنضج الثورة الصناعية في إنجلترا .

ويجدر بنا أن نشير بإيجاز إلى فكر كل واحد من هؤلاء الثلاثة ، ولما كان آدم سميث أسبقهم زمناً فإننا سنبدأ به ثم نشي بتوكفيل ونختم بجون ستيوارت مل .

★ ★ ★

أ - كان آدم سميث (1723 - 1790) استاذاً لفلسفة الأخلاق في جامعة جلاسجو ، ومع ذلك فهو أشهر الاقتصاديين المدافعين عن الحرية الرأسمالية وأبدهم أترأ . وفكر آدم سميث الاقتصادي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة السياسية وبالمذهب الفردي الذي نحن بصدد بالذات .

والعملان الفكريان الأساسيان لآدم سميث هما كتابه عن « نظرية المشاعر الاخلافية » (1759) The Theory of Moral Sentiments الذي يوشك أن لا يذكره أحد ، وكتابه « بحث في طبيعة واسباب ثروة الأمم » (1776) An Enquiry into the Nature and Causes of the wealth of Nations . وهو الكتاب الذي ذاعت شهرته حتى أنه ليعاد أحد الأعمال الفكرية الأساسية في تاريخ الفكر الإنساني بعد عصر النهضة .

والهدف الأساسي لكتاب « نروة الامم » هو الدفاع عن الرأسمالية الحرة وما يقوم عليها من مشروعات خاصة . وليس من همنا هنا ولا هو من المتصور أن نوجس أفكار آدم سميث الاقتصادية ، ولكننا سنشير الى خطوطها العامة المعريضة المرتبطة بما نريد أن ندرسه أساساً .

يرى سميث أن نروة الامة تقاس بدخلها السنوى العام وهذا الدخل العام ليس بدوره الا مجموع دخول الأفراد . وكل فرد له مصلحة جوهرية في زيادة دخله الى أقصى حد مستطاع وهو لا بد فاعل ذلك اذا ترك حراً . وعلى هذا فكل الناس يجب أن يتركوا أحراراً . والناس اذ يعملون بحرية من أجل زيادة دخولهم لا يدخل في اعتبارهم بل ولا يعنيهم أنهم يعملون في نفس الوقت من أجل زيادة الدخل العام ، ولكن كل واحد منهم في الواقع يجد نفسه مدفوعاً بيد خفية ليحقق غاية ما كانت في مقصوده .

« Led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention » .
على حد تعبير آدم سميث في كتابه « نروة الامم » (١٨) .

وكان آدم سميث شديد الثقة بالطبيعة وقوانينها وكونها مؤدية بالضرورة الى الخير العام ، ومن ثم فانه كثيراً ما كان يردد « لنضع الطبيعة تأخذ مجراها » « Let nature take its course » والقوانين الطبيعية عنده تؤدي الى الفول بحرية المشروعات الخاصة والنشاط الخاص لدرجة أنه كان يسمى النشاط الخاص بانه نظام الحرية الطبيعية ، وهذا النظام لا بد وأن يؤدي الى الرفاه العام والتقدم .

وترتيباً على ذلك كله فان سميث كان يرفض من الجذور فكرة تدخل الدولة في النشاط الخاص ، ويرى أن في ذلك تعطيلاً للقوانين الطبيعية وتعويقاً للتقدم . وكان لا بد وأن ينعكس فكره ذلك على الجانب السياسي من الناحية الاجتماعية ، وبالفعل فقد كان آدم سميث يؤمن بالحرية الطبيعية أو بالحق الطبيعي في الحرية ذلك الحق الذي لا يجوز تقييده ، ومن ثم فانه بالنسبة لانظمة الحكم كان من أنصار الديمقراطية لانها تؤدي الى تقليل الفوارق بين الحاكمين والمحكومين الى أبعد مدى ممكن . (١٩)

وهكذا يفف سميث بين دعاة المذهب الفردي شامخاً في دعوته للحرية الاقتصادية والحرية السياسية ، ودعوته لتقييد نطاق السلطة لكي تظل دائماً مجرد حارس لأمن الناس تمكيناً لهم من مباشرة حرياتهم الطبيعية .

ب - الكسيس توكفيل (١٨٠٥ - ١٨٥٩) الراجع انه هو الذي نحت كلمة « Individualism » (٢٠) هذا وان كانت جذور الفلسفة الفردية اسبق كثيراً منه كما سبق أن أشرنا .

وقد اشتهر توكفيل في الفكر السياسي بكتابه عن الديمقراطية في أمريكا « La Démocratie En Amérique » وقد كتبه بعد رحلة قام بها الى أمريكا ليدرس أساساً

(١٨) A. Smith; An Inquiry into the Nature and causes of the wealth of Nations (New York; Modern Library, 1937) IV.II. P. 423.

(١٩) History of Political Philosophy; P. 562.
« مشار اليه من قبل »

(٢٠) دائرة المعارف البريطانية ط ١٩٦٧ ج ١٢ ص ١٦٢ .

الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

نظام السجون حيث كان توكفيل يعمل في القضاء الفرنسي ، وسافر في رحلة الى الولايات المتحدة ليدرس نظام السجون هناك فعاد وقد اخذ بالتجربة الديمقراطية الجديدة التي كانت تبشر آنذاك - ١٨٣١ - بتحقيق آمال أنصار الحرية وأنباع المذهب الفردي .

والمحور الأساسي في فكر توكفيل السياسي هو حق المساواة بين الناس الذي ينظر اليه على أنه إرادة الله ، أن الله أراد أن يكون الناس منساوين وأن تطور الإنسانية نحو تحقيق المساواة إنما يتم بعناية الله .

وبالرغم من أن توكفيل كان ينتمي الى اصول ارسطراطية فانه كان يقول ان المجتمع الارستقراطي قد مات وانتهى وحل محله مجتمع تسود فيه فكرة المساواة بين الناس . ان الديمقراطية تمتاز من غيرها بأنها تساوي بين الناس . وإذا كان الناس متساوين فمعنى ذلك أنه لايجوز أن تعلق إرادة أحد على آخر ومن ثم تحقق الحرية ، فالحرية إذن عند توكفيل حق مترتب على المساواة ، ذلك ان المساواة عنده هي أصل كل الحقوق الطبيعية ومصدرها . وكلما تقدم المجتمع كلما تأكدت المساواة بين الافراد وكلما ازدادت الحرية ، ويرى توكفيل ان هذا هو مسار التاريخ الانساني وأن ذلك المسار يرتبط بإرادة الله، اذ يدوان توكفيل كان عميق التدبير .

وحتى يكون النظام الديمقراطي محققاً غاياته المتلى في المساواة وما يتبع عنها من حرية فان توكفيل يؤكد على امور ثلاثة :

أولاً : الادارة المحلية والبعد عن المركزية وبغير ذلك تفقد الديمقراطية كثيراً من جوهرها بالنسبة للأفراد العاديين .

ثانياً : حرية تكوين الجمعيات والنقابات والأحزاب والاندية وما إليها .

ثالثاً : تعديل النظام القضائي والتوسع في فكرة المحلفين .

هذا مع الايمان بالمثل العليا الدينية والربط بينها وبين قضية الحرية والمساواة . وقد كتب توكفيل كتابه ذلك الذي دخل به الفكر السياسي وهو في سن الثلاثين ، وتقديرى أن أهمية الكتاب ترجع أساساً الى روح الاخلاص والصدق التي سادته من ناحية ، والى أنه كان وصفاً لتجربة جديدة شددت انتباه الناس واعجابهم وعلقت بها آمالهم آنذاك من ناحية أخرى ، ولكن الكتاب عدا ذلك ومن الناحية الفكرية بالذات يعتبر عملاً عادياً . (٢١)

ج - وننتقل الان الى أكبر المدفعين المحدثين - وآخرهم أيضاً - عن المذهب الفردي وهو : **جون ستيوارت مل** (١٨٠٦ - ١٨٧٣) عاش جون ستيوارت مل حياته كلها في القرن التاسع عشر ، وكان المذهب الفردي قد حقق في القرن الثامن عشر ثمراته العملية في الثورتين الأمريكية والفرنسية وما صدر عنهما من اعلانات ، كذلك كان قد بلغ قمة النضج الفكرى . وجاء مل والدنيا توشك أن تتغير ، والمذهب العتيق يوشك أن يهتز ، وأحسن بفكره النافذ وعشفه

المتقد للحرية بما بدور فحمل قلمه ليرسل أعلى صيحة من صيحات الدفاع عن المذهب الفردي بصورته التقليدية وذلك في رسالته عن الحرية « On Liberty » .

وإذا كان الهدف من وجود الحكومة الصالحة هو تحقيق أكبر قدر من السعادة وتجنب أكبر قدر من الألم - على ما تذهب إليه المدرسة البننامية ومنها مل مع بعض التعديلات - لمجموع الأفراد ، وتحقيق التقدم عن طريق التعليم ، فإن ذلك كله لا يمكن أن ينحصر إلا بواسطة الحرية .
ان الحرية هي أساس السعادة وأساس التقدم وأساس الحكم الديمقراطي جميعا .
وللحرية مظاهر ثلاثة : حرية الاعتقاد وحرية الرأي وحرية انصرف .

ويرى جون ستيوارت مل أن تكون حرية الاعتقاد مطلقة لا يحدها حد ، فلانسان الفرد أن يعتقد ما يشاء وله ان لا يعتقد في شيء قط ، وله أن يعتقد ما تعتقده الجماعة أو غالبيتها ، وله أن يخالف الجماعة كلها في ما تعتقده ولا ضير عليه في ذلك ولا قيد إطلاقا .

هذا عن حرية الاعتقاد . أما عن حرية الرأي أو حرية التعبير عن الرأي فإن جون ستيوارت مل يذهب أيضاً الى إطلاقهما من كل قيد . ويقول مل عبارته الشهيرة في هذا الصدد « ليس للجنس البشري كله ان يفيد حرية فرد في أن يعبر عن رأيه الا بنفس القدر الذي يكون فيه لذلك الانسان الفرد الحق في تقييد حرية الجنس البشري كله اذا استطاع الى ذلك من سبيل » (٢٢)

ويدافع مل عن وجهة نظره في إطلاق حرية التعبير عن الرأي من كل قيد بحجج منطقية قوية؛ اذ يقول ان الرأي المعبر عنه اما ان يكون صوابا واما ان يكون خطأ واما ان بدور بين الخطأ والصواب . فاذا كان الرأي صوابا فإن صالح التقدم البشري يتحقق بالتعبير عن ذلك الرأي ، واذا كان الرأي خطأ فإن التعبير عنه يؤدي في نتيجة الحوار والمناقشة الى كشف خطئه ، ومن ثم الى رفضه، وفي ذلك الخير للمجتمع الانساني، واذا كان الرأي المعبر عنه يدور بين الصواب والخطأ فإن عرضه ومناقشته كفيلا بالاستفادة من جانب الصواب فيه ورفض ما عداه (٢٣) .

وبضيف مل الى ذلك في باب تأييد الحرية المطلقة للتعبير عن الرأي أنه كثيراً ما عرضت آراء كانت تبدو في أول الامر مستهجنة وخاطئة من أغلبه الناس ثم تبين بعد ذلك صوابها وصلاحيها واسهامها في التقدم الانساني ، ومن ثم فإن استهجان رأي من قبل الغالبية لا يبرر الحجر عليه إطلاقاً ، اذ قد يظهر المستقبل صواب ذلك الرأي وخطأ الاغلبية في معارضته فاذا لم تكفل الحرية المطلقة للرأي فإن مثل هذه الآراء قد تود ولا تعطى الفرصة للحياة والتأثير على المجتمع الانساني . هذا عن حرية التعبير عن الرأي التي يذهب مل الى إطلاقها أيضاً على النحو المتقدم .

ويأتي مل بعد ذلك الى المظهر الثالث من مظاهر الحرية وهو حرية التصرف . والاصل عنده هو كفالة حرية التصرف الفردي حتى وان لم يكن ذلك التصرف على هوى الاغلبية ، ولكن

(٢٢) J.S. Mill; On Liberty, London 1859. Quoted in Messages of Freedom, edited by B.H. Zaidi, London, 1963, P. 53.

الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

حرية التصرف وحدها يمكن أن ترد عليها بعض القيود - على خلاف الحريتين السابقتين أو المظهرين السابقين للحرية - وهذه القيود تمثل أساساً في منع اضرار محقق يقع على المجتمع نتيجة ذلك التصرف . والمجتمع هو الذي يقع عليه عبء الاتبات في هذه الحالة أي أن المجتمع هو المطالب قبل أن يمنع التصرف أو يحول دونه أو يقيدته أن يثبت أن ذلك التصرف ينتج عنه ضرر محقق للمجتمع ، وبغير ذلك تكون حرية التصرف بدورها مطلقة . أن الإنسان الفرد هو سيد نفسه فيما يتعلق بتصرفاته جميعاً ، ولكن للمجتمع أن يسود فيما يتعلق بالتصرفات التي ينجم عنها ضرر للغير . (٢٤)

وفد كان لمل موقف بالنسبة للنشاط الاقتصادي أيضاً ، وهو يذهب أساساً الى تأييد حرية ذلك النشاط ويرى أن الغالب من تلك الأنشطة يؤديه الأفراد على نحو أكثر كفاءة وجودة مما تستطيع الدولة أن تؤديه، وأنه على أي حال في مجال الإنتاج فإن الدولة لا يجوز لها أن تتدخل ، ذلك على حين بتصور بدخلها في بعض مجالات التوزيع من أجل تحقيق أكبر قدر من السعادة وتخفيف أكبر قدر من الآلام البشرية ، ولكن يبقى ذلك التدخل - حتى في هذا المجال - من باب الاستثناء الذي يرد على الأصل العام وهو حرية النشاط الاقتصادي الفردي (٢٥)

ولقد عاش مل في وقت كانت المذاهب الاشتراكية قد انتشرت وكان كارل ماركس قد اصدر مع رفيقه انجلز البيان الشيوعي وكانت قواعد المذهب الفردي تهتز اهتزازاً شديداً وكانت صيحته هي أدوع الصيحات وآخرها بالنسبة للمذهب الفردي في صورته التقليدية .

خامساً : المذاهب الاشتراكية وقضية الحرية :

خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت الثورة الصناعية قد نضجت في انجلترا أولاً ثم في أوروبا الغربية بعد ذلك ونمت معها الرأسمالية الصناعية وترعرع في ظلها المذهب الفردي الذي انتهينا حالاً من عرضه ، وتكونت طبقة من كبار الرأسماليين الصناعيين ووجدت بالمقابل طبقة واسعة وعريضة من العمال الصناعيين أيضاً .

ويجمع الدارسون لتلك الفترة حتى من الكتاب الرأسماليين أنفسهم على أن صوراً بشعة من الاستغلال والظلم كانت تسود المجتمعات الصناعية آنذاك . كان الرأسماليون يزدادون ثراءً فاحشاً، وكان العمال يسكنون اسفللاً بشعاً، كان العامل يعمل أربع عشرة ساعة في اليوم في المتوسط، وكان النساء والأطفال أيضاً يعتصرون اعتصاراً في تلك البوتقة الصناعية التي لا ترحم . ولفتت تلك الظاهرة المتزايدة أنظار الكثيرين من دعاة العدل الاجتماعي ، ولكنها وعلى نحو أكثر راديكالية وعمقاً أوجدت في الفكر الانساني تياراً يناهض الرأسمالية ويناهض المذهب الفردي بحسبانها مصدر تلك الشرور التي عاشتها البشرية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، هذا التيار هو الذي تبلور بعد ذلك في المذاهب الاشتراكية .

والحقيقة أن الدعوة الى الاشتراكية أو الى مفهوم العدل الاجتماعي بمعناه الواسع دعوة قديمة، ولكن تحول هذه الدعوة من أصوات فردية تدعو الى تحقيق الخير الى تيار قوى عنيف يثير القضية على أساس علمي لم يتحقق بصورة حاسمة الا خلال القرن التاسع عشر . ونقطة البدء في هذه المذاهب هي رفض ما يقال له الحقوق الطبيعية للأفراد ، ورفض اعتبار الفرد هو المحور الذي

(٢٤) (مشار اليه من قبل)

(٢٥) الرجوع السابق ص ٦٩٤ - ٦٩٥

تقوم حوله الحياة الانسانية ، واعتبار ان الجماعة هي الحقيقة الأساسية، وان حقوق الأفراد لا معنى لها الا في ظل التنظيم الجماعي ، وذلك كله رفض للمذهب الفردي من أساسه . وتلتقي تلك المذاهب في جعلتها على اعتبار ان الملكية الفردية وما تؤدي اليه من نهم ورغبة في تراكم رؤوس الأموال هي مصدر كل الشرور الاجتماعية وان كل محاولة لتغيير صورة المجتمع من مجتمع استغلالي الى مجتمع عادل لا يمكن ان تتحقق مع بقاء الملكية الفردية، وانه من ثم لا مندوحة عن إلغاء الملكية الفردية لتحل محلها ملكية الجماعة لكل وسائل الانتاج .

وفي ظل هذه الدعوة لا تتصور السلطة الا وقد مدت ذراعيها على كل جوانب الحياة ، ولا تتصور الحرية بالمعنى التقليدي الذي كان يدعو اليه أنصار المذهب الفردي الا مهیضة الجناح، ولكن ذلك يعنى عندهم ان تختفي حرية القلة المستغلة في ظل النظام الرأسمالي لتتأكد حرية الغالبية التي كانت مستغلة والتي تحررت من قيود القهر والاستغلال لتستطيع المشاركة في بناء مجتمعها من ناحية وفي التمتع بثرواته - التي كانت محرومة منها - من ناحية أخرى .

ولا شك في أن الماركسية بين المذاهب الاشتراكية المتعددة كانت اقواها الرأى وكانت اكثرها محاولة لاقامة المذهب على اساس علمية ومن ثم فانها جديرة بنوع من الاشارة الخاصة تعرض بايجاز لمضمونها ولوقفها من قضية الحرية .

والماركسية نظرية متعددة الجوانب وجوانبها مرتبطة ببعضها مما يجعلها عصية على التلخيص ، والاساس الفلسفي للنظرية يتمثل في المادية الجدلية التي ترى أن المادة اسبق في الوجود من الفكر وانها هي الموجدة له . ولن نستطيع هنا بطبيعة الحال أن نعرض للمادية الجدلية ولكن الذي نريد أن نعرض له هنا - وبايجاز شديد - مما يتصل بموضوع البحث هو التفسير المادي للتاريخ الذي يقوم على اساس المادية الجدلية .

ترى الماركسية أن « تاريخ المجتمعات كلها حتى يومنا هذا ليس الا تاريخ الصراع بين الطبقات »

وفي هذا الصراع كانت هناك طبقة قوية واخرى ضعيفة وكانت الدولة واجهتها بصفة دائمة في يد الطبقة القوية وتعمل لمصلحتها . ان الدولة لم تكن ابدا جهازاً محايداً وانما كانت جهازاً لقهر الطبقات المستغلة لصالح الطبقة المستغلة . وكانت الفنون والفلسفات والقوانين والانظمة السياسية كلها تعبيراً عن مصلحة تلك الطبقة القوية .

ولكن الصراع كان يعمل عمله دائماً ويؤدي الى تطوير المجتمع الانساني الى ان وصلنا الى المجتمع الرأسمالي . وتذهب الماركسية الى انه في ظل النظام الرأسمالي تستقطب الطبقات كلها الى طبقتين اثنتين هما طبقة الرأسماليين من ناحية وطبقة العمال من ناحية اخرى . ووفقاً لما يقولون به من حتمية تاريخية لا بد وان ينتهي الصراع بين هاتين الطبقتين الى انتصار الطبقة العاملة التي تسحق بثورتها النظام الرأسمالي وما يقوم عليه من مؤسسات سياسية تتمتع بها القلة وتجنى ثمارها لتقيم مكانه النظام الاشتراكي وما يقوم عليه من مؤسسات سياسية تتمتع بها الكثرة وتجنى ثمارها .

وعندما تقوم الدولة الاشتراكية فان سلطانها يمتد ليشمل كل جوانب الحياة، ولا خوف عندهم من امتداد هذا السلطان وشموله كل شيء لانه سلطان الكثرة وارادتها . وهذه الخطوة عندهم ليست نهاية النهايات وانما تأتي بعدها خطوة اخرى حاسمة عندما ينتقل المجتمع الاشتراكي الى المجتمع الشيوعي، وهنا تختفي الطبقات تماماً وتبدو الدولة وكأنه لم يعد هناك مبرر لوجودها ومن ثم تذبل أجهزة الدولة وتختفي سلطة القهر وترتفع اعلام الحرية .

الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

ويبين مما تقدم أن الماركسية تميز بين فترتين : الفترة التي تقوم في أعقاب اندحار النظام الرأسمالي وهنا لابد من وجود السلطة بل ولا بد من اتساع نطاقها الى أبعد مدى ممكن . والفترة الثانية التي يقوم فيها المجتمع الشيوعي ، وهنا تؤذن السلطة بالزوال لتحل محلها مؤسسات تلقائية لاتملك وسائل القهر لأنها لن تكون في حاجة اليها (٢٦) .

واذا كان المجتمع الانساني لم ير تطبيقا كاملا للمذهب الفردي - برغم كل الدعاوى - فإنه لم ير أيضا تطبيقا كاملا للماركسية برغم كل الدعاوى المقابلة ، وقامت هنا وهناك أنظمة تقترب من منطق هذا المذهب او ذاك ولكنها لاتستطيع تحت واقع الحياة وضروراته أن تطبق المذهب تطبيقا كاملا .



ومنذ بداية الدراسة كان هدفنا هو البحث عن قضية الحرية في المذاهب السياسية وليس في التطبيقات التي قامت عليها او ادعت انها قامت عليها .



وننتقل الآن الى دراسة مذهب آخر يرفض كل ما تقدم ، وان لم يحجم عن ان يستعير فكرة من هنا وفكرة من هناك ، ذلك هو المذهب الفوضوي .

سادساً : المذهب الفوضوي وقضية الحرية :

المذهب الفوضوي بدوره له جذور بعيدة تمتد الى بعض الكتابات الاغريقية التي نصادفها عند بروتاجوراس وديوجين ، ولكن هذه الجذور لا تعدو أن تكون اشارات عارضة لا تستحق الوقوف عندها (٢٧) .

ودعاة الفوضوية عديدون ولكن أشهرهم جودوين الانجليزي Godwin (١٧٥٦-١٨٣٦) وپرودون Proudhon الفرنسي (١٨٠٩-١٨٦٥) وباكونين Bakounine (١٨١٤-١٨٧٦) وكروبتكين Kropotkin (١٨٤٢-١٩٢١) وهما روسيان ، وأخيرا الفرنسيان المعاصران - بيرثيه Berthier وبونتان Bontemps ورغم تعدد الاتجاهات الفوضوية فان ثمة أساسا مشتركا بينها ، وثمة قضايا أساسية يلتقون عليها وان اختلفوا بعد ذلك في بعض الامور .

ويقوم المذهب الفوضوي أساساً على رأي متفائل بالنسبة للانسان ، ذلك أن المذهب يؤمن بالطبيعة الصالحة للانسان ووجه للخير ورغبته في التعاون مع أقرانه . ويلتقى الفوضويون مع

(٢٦) راجع الاعمال المختارة لكارل ماركس جزآن ، وتاريخ الفكر الاشتراكي لكول ، والعديد من الكتابات عن الاشتراكية بعامة والماركسية بخاصة ، وراجع كتابنا عن الانظمة السياسية المعاصرة ص ٩٤ - ٩٨ ، ص ٢٤٢ - ٢٧١ والمراجع المشار اليها وراجع ايضا :

Essential Writings of Karl Marx Edited by David Caute, A London Panther, London, 1967.

(٢٧) صدر في فرنسا اخيراً - عام ١٩٦٤ - كتاب بعنوان « écrits sur L'anarchie » يضم مقتطفات من الكتابات التي تدعو الى الفوضوية بدءاً من بروتاجوراس في القرن الخامس قبل الميلاد وانتهاء بالمعاصرين من دعاة المذهب ، وسيكون هذا الكتاب بما ضمه من مقتطفات هو عمدةنا الأساسية في عرض الفكرة الفوضوية وموقفها من قضية الحرية .

هذا وقد نشر في العدد الثاني من مجلة «عالم الفكر» مقال قيم عن «الفوضوية» للساناذ علي أدهم وقد كان لي فيه أيضاً عون كبير على الايام بشتات المذهب .

دعاة المذهب الفردي في أن الانسان الفرد هو محور الوجود الانساني وأنه يتمتع بحقوق طبيعية في الحرية والمساواة وفي أن المجتمع ما وجد الا من أجل خدمة الانسان الفرد .

ولكنهم يختلفون معهم اختلافاً جذرياً حول قضية أساسية هي قضية الملكية الخاصة، فبينما يجعل أنصار المذهب الفردي من الملكية حقاً مقدساً لا يجوز المساس به فإن الفوضويين يلتقون مع الاشتراكيين في اعتبار الملكية الخاصة مصدر كل الشرور الاجتماعية وفي أن إلغاءها أمر لا مندوحة عنه من أجل حرية الجميع وسعادة الجميع .

ان الملكية الخاصة هي السبب في وجود الحكومة والقوانين وأجهزة القهر ، وإلغاء الملكية الخاصة لابد وان يؤدي الى إلغاء ذلك كله ، الأمر الذي ينادى به الفوضويون ، ذلك أنهم جميعاً خصوم للدولة وخصوم للتنظيم السياسي ، وكل صور الحكومة وكل أنواع السلطة . ويرى الفوضويون أن البديل لذلك كله أن يقوم نوع من التعاون التلقائي بين الأفراد في كل مجالات الحياة الاجتماعية ، وإخفاء الملكية وإخفاء السلطة مع الرغبة في استمرار الحياة ومع حب الانسان الطبيعي للتعاون - فيما يرون - يقيم المجتمع على أساس ذلك التعاون التلقائي ومن ثم تتحقق الحرية الكاملة والعدالة الشاملة .

وهكذا يبين أنه من الخطأ أن يتصور البعض أن الفوضويين يدعون لهدم الحياة الاجتماعية ، أنهم يدعون الى هدم الدولة وكل مؤسساتها ليستطيع الفرد أن يحقق ذاته تحقيقاً كاملاً ويعيش في ظل التعاون والحرية والعدالة مع قرنائهم جميعاً سعداء غير متباغضين .

وواضح مما تقدم ان الفوضويين اذ يدعون الى إلغاء الدولة والسلطة انما يدعون الى حلم انساني ترفرف عليه أعلام الحرية .

ولكن المذهب الفوضوي لم يستطع أن يحقق نفسه في واقع الحياة ، ويبدو أنه لن يستطيع ذلك على مدى التاريخ المنظور الا أن تتغير طبائع البشر ، الأمر الذي لا يقوم عليه دليل .

وعلى ذلك فاننا سنترك الفوضويين مع أحلامهم الجميلة لنعود الى الواقع متسائلين عن مصير قضية الحرية في الوقت الراهن من القرن العشرين .

سابعاً : قضية الحرية في القرن العشرين :

شاهد القرن العشرين حربين عالميتين طاحنتين ، وشاهد بينهما قيام المعسكر الاشتراكي في جزء من العالم ، وشاهد أيضاً العديد من الدعوات الفلسفية والاجتماعية والسياسية ، فما حصاد ذلك كله وما أثره على قضية الحرية ؟

الذي نلاحظه على الفكر السياسي في القرن العشرين - خاصة في أعقاب الحرب العالمية الثانية أنه فكر بعيد عن « الدوجماتيه » العنيفة التي كان يصطبغ بها فكر القرن التاسع عشر وما قبله ، أنه فكر تجريبي وتوفيقي الى حد كبير ، كذلك ومن ناحية أخرى فان الفكر السياسي في القرن العشرين يريد أن يكون فكراً شاملاً لكل جوانب المشكلة التي يعرض لها ، أنه لا يكتفي عندما يعالج مشكلة من المشاكل بأحد جوانب تلك المشكلة وإهمال جوانبها الأخرى .

واذا كانت هذه هي السمات العامة للفكر السياسي المعاصر فما هو موقفه بالنسبة لقضية الحرية ؟

الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

لقد كانت علاقة الفرد بالمجتمع محور الخلاف الجذري بين من يقفون مع الحرية الفردية من ناحية ومن يقفون مع السلطة من ناحية أخرى.

كان الذين يقولون أن الفرد أسبق من المجتمع وأنه أساس وجوده وأن له حقوقاً طبيعية سابقة على وجوده في الجماعة يؤيدون الحرية الفردية إلى أبعد المدى ولا يرون في السلطة إلا « حارس أمن » لا يجوز له التدخل في أمور الناس. وكان الذين يقولون بعكس ذلك يرتبون عليه عكس النتائج السابقة ويأخذون بانظمة شمولية لا تترك شيئاً إلا وقد امتدت يدها إليه .

والفكر السياسي في القرن العشرين – في جملته – لا يبدأ من أي من الموقفين السابقين . انه يرى أن القول بأسبقية الفرد على المجتمع وبوجود حقوق طبيعية له قول لا يؤيده الواقع وينقضه التفكير السليم .

ذلك أن الفرد المبتوت الصلة بكل الكائنات خيال سقيم لم يقم على وجوده دليل . أن الفرد لم يوجد إلا في جماعة صغرت تلك الجماعة أو كبرت ، ولكن وجود الفرد نفسه مرتبط بوجود المحيط الاجتماعي الذي يوجد فيه، ومعنى ذلك أن الوجود الفردي المستقل عن الجماعة هو محض افتراض نظري غير قابل للتحقيق . وإذا كان ذلك صحيحاً فإن القول بحقوق فردية طبيعية سابقة على المجتمع يبدو بدوره مغالطة منطقية ذلك أن فكرة الحق نفسها فكرة اجتماعية لا يتصور وجودها قبل وجود المجتمع .

كذلك ومن ناحية أخرى فإن القول بأن المجتمع أسبق في الوجود من الفرد هو أيضاً قول مغلوط وسقيم ، إذ كيف يتصور وجود الكل قبل وجود أجزاء ذلك الكل ؟

لهذا كله فإن الاتجاه السائد في الفكر السياسي للقرن العشرين هو تصور العلاقة بين الفرد والمجتمع على أنها علاقة عضوية مركبة غير قابلة لتحديد السابق واللاحق ، ذلك لأن الفرد لا يوجد – ولم يوجد قط – إلا في مجتمع ، كذلك فإن المجتمع لا يقوم إلا على أفراد .

هذه العلاقة العضوية المركبة لا بد وأن تنتهي إلى رفض كل الصور التعاقدية لنشأة الدولة التي يقول بها أنصار نظرية العقد الاجتماعي – الذين عرضنا لهم من قبل – ولا بد أن تنتهي أيضاً إلى رفض فكرة الحقوق الطبيعية السابقة على الجماعة ، ذلك أن فكرة الحق نفسها – باعتبار أن الحق علاقة – لا توجد إلا في مجتمع .

والقول بهذه العلاقة العضوية المركبة بين الفرد والمجتمع ورفض الأساسين السابقين – أيهما أسبق الفرد أو المجتمع – لا بد وأن يؤدي إلى رفض النتائج المترتبة عليهما ولا بد أن يعكس ذلك نفسه على قضية الحرية .

أن الحرية السلبية – حرية الامتناع التي يقوم عليها المذهب الفردي لم تعد هي الحرية التي يذهب إليها الفكر السياسي المعاصر . أن الحرية حقيقة إيجابية فاعلة وليس قصاراًها أنها امتناع السلطة عن التدخل .

وحتى تقوم الحرية بهذا المعنى لا بد أن تواجبها قضية أخرى هي قضية المساواة ، وحتى توجد المساواة لا بد وأن يتحقق الأمن الاقتصادي وتكافؤ الفرص الاقتصادية ، وأن يتمتع كل إنسان فرد بكامل عائد عمله . كذلك فإنه في ظل هذه الصورة من صور الحرية لا بد وأن تختفي كل المزايا الناتجة عن غير العمل الإنساني، إذ بغير ذلك لا تكون هناك مساواة حقيقية ولا يكون هناك أمن اقتصادي ولا تكون هناك حرية .

كذلك فان مفهوم الحرية الايجابية في القرن العشرين وان لم يهتم كثيراً بأشكال الحكومات، الا انه يهتم بقضية جوهرية تسبق الشكل هي أن حكومة الكل لأبد وان تكون تعبيراً أميناً عن ارادة الكل . ان الدولة التي يجب أن نتجه اليها هي دولة كل الشعب لا دولة فرد ولا دولة فئة ولا دولة طبقة . انها دولة كل من يعيشون في جماعة واحدة ويسهمون في بنائها ويشترون في انتاجها ولا بد أن يشاركوا أيضاً في عائد ذلك الانتاج بقدر ما قدموا فيه من عمل .

كذلك فان مفهوم الحرية الايجابية في القرن العشرين يؤمن بحق الناس فيما يعتقدون وحقهم في التعبير عما يعتقدون ما دام تعبيرهم سلمياً . ان حق كل مواطن في أن يقول « نعم » وفي أن يقول « لا » وهو آمن في كلتا الحالتين هو حق لا تقوم الحرية الا به . وحتى يكون لهذا الحق بعد حقيقي مؤثر فانه لا بد أن يرتبط بالأمن الاقتصادي ، ذلك لان اختفاء الأمن الاقتصادي أو تهديده يسلب الانسان الامكانية الحقيقية على قول « نعم » وعلى قول « لا » عندما يريد أن يقول هذه أو تلك .

كذلك فان مؤسسات الدولة جميعاً يجب أن تكون تعبيراً عن ارادة مجموع الناس الذين يكونون تلك الدولة ، ان القواعد القانونية التي لا تنبع من ضمير الجماعة مثلها مثل القيم الغريبة التي لم يفرزها ضمير تلك الجماعة لا جذور لها ولا أساس .

هذا هو موقف الغالبية من المفكرين السياسيين في القرن العشرين ، ومراجعة لأفكار جون ديو J. Dewey و هارولد لاسكي H. Laski وبرتراند رسل وغيرهم توحى بانهم يلتقون - على اختلاف في الدرجة - على الخطوط الأساسية التي أشرنا اليها .

انهم جميعاً - وغيرهم معهم - يؤمنون إيماناً عميقاً بالحرية الايجابية ، تلك الحرية البناءة التي تجعل الانسان يحقق ذاته ويعبر عن امكاناته ويعيش آمناً على يومه وغده ، آمناً على رأيه وعلى رزقه في آن معاً .



والآن . . وفي إيماننا هذه تحتاج العالم كله تيارات تضم كثيراً من الشباب الذين يرفضون كل شيء ، يرفضون كل القيم وكل الفلسفات وكل العقائد ، بايجاز يرفضون كل شيء حتى العلم نفسه يرفضونه !! ولكن ماذا يقدمون ؟

انهم يقدمون شيئاً سلبياً ولكنه نذير بايجابيات كثيرة قادمة .

انهم يقدمون شكاً مريراً في اسس الحضارة المعاصرة .

والتاريخ يشهد انه ما من حضارة تعرض أساسها للشك العميق والرفض من الاجيال الجديدة الا وكانت تلك الحضارة مهددة فعلاً في مستقبلها .

ان علامات تغير عميق في البنيان الحضاري تحدث الآن، ونوشك ان لا نحس بها لاننا جزء من ذلك البنيان ، اننا لانحس بدوران الأرض معها دائماً الدوران ، واننا لانحس بارهاصات التغير العميق الذي يدب في الكيان الحضاري القائم مع أنه امر حادث فعلاً وما هؤلاء الشباب الراضون الا نذيراً من نذره .

اليوت والشاعر العرب المعاصر

* عبد الواحد لؤلؤة

مؤتمر الادباء العرب الخامس المنعقد في بغداد في شباط ١٩٦٥، والذي راح الخطباء المصاحيق فيه يتبارون حول موضوع « الأدب والفزوء الفكرى » يريد بعضهم سياسة الاكتفاء الذاتى ، فانبرى لهم شيخ أزهرى جليل القدر هو المرحوم أمين الخولى الذى ألقى لهم عصاه فادا بها تلقف ما يافكون . قال الشيخ : « نحن في عصر الترانزستور » وكفى أن تعرك اذن هذه الآلة الصماء حتى يسمع من في الشرق ما يقوله من في الغرب . وان نحن شئنا ان نتجاهل هذا الذى يجرى في الغرب فهو ملاحقنا حتى المخادع . وبارك الله ، أولا بارك الله ، في هذه الآلة الحدباء التى عليها انسان هذا العصر محمول .

وان كان الأمر كذلك ، فلماذا نقنع « بالقشور » من الاداب الغربية المعاصرة ؟

قبل بضعة سنوات قال الدكتور لويس عوض « انى ومعنى طليعة المشتغلين بالأدب والثقافة في بلادنا ، متعلقون نحو عشر سنوات عن متابعة حقيقة ما يجرى في الآداب الغربية المعاصرة البنى لا نعرف عنها الا العشور » (١) ولا اخل الدكتور لويس عوض قد غير رأيه كثيراً في هذه الأيام ، الا أن يكون أقل تفاؤلاً حول الفارق الزمنى بين المشتغلين بالأدب والثقافة في الدنيا العربية وبين ما جرى ويجرى في الغرب في الخمسين سنة الأخيرة . ورب سائل يسأل ببراءة لا تخطو من تعال : « ولماذا يتوجب علينا أن نلاحق ما يجرى في دنيا الغرب ، وفي مجال الأدب والفكر ؟ اليس لدينا من ثقافتنا وماضينا وتراثنا التليد ما يكفينا كفاية ذائبة ويفيض ؟ » وهذا التساؤل أن وجد ، يذكرنى بما دار من مناقشات في

* الدكتور عبد الواحد لؤلؤة أستاذ الأدب الانجليزى المساعد بجامعة بغداد

(١٠) غلاف مجلة الاديب البيروتية ، عدد ١٠ (اكتوبر ١٩٦٢) .

أمريكا اقنعتني أن العكس هو الصحيح . وحتى أوائل الستينات كانت بعض كبريات المطاعم في نيويورك تكتب على واجهاتها : « ممنوع دخول الكلاب واليهود » واليوم تغيرت الكتابة . فلماذا ؟ ليس بالمال وحده ، وليس بالصوت اليهودي في الانتخابات ، ولكن غياب الفكر العربي وسداجة المتعاملين به غالباً ، يفيد منهما حضور الفكر الآخر .

في بعض المراكز الفكرية في أوروبا اليوم حركة تريد أن تقول للغرب أن الذين حفظوا تراث الاغريق واللاتين وقدموه لأوروبا في عصر النهضة هم اليهود وليس العرب . وهم لا يعدمون الوسائل في الوصول الى الفكر الأوروبي ؟ لماذا ؟ الأنهم يتمتعون بقدرات خلاقة ؟ أم لأنهم فهموا هذا الغرب على حقيقته وتغلغلوا في مسارب فكره فعرفوا من أين تؤكل الكتف ؟ ان معرفة فكر الطرف الآخر ضرورة حياتية لكل من يريد ان يتعامل مع ذلك الطرف ، ومن جهة ثانية فانها ضرورة لفهام ذلك الطرف أننا موجودون ، فنسمعه صوتنا كما نستمع الى صوته ، هذا اذا أردنا لصوتنا ان نسمع .

وإذا تجاوزنا عن النواحي العملية او ذات النفع المرحلي في حقبة من حقب التاريخ، فإن من المسلم به أن الفكر لا يزدهر الا بالتلاقح ، وهذا اللقاح هو في غالب الأحيان « أجسام غريبة » تؤدي مفعولها في نضج الفكر وتقويته ، تماماً كما يفعل لقاح الأجسام الغريبة الذي يدخل الجسم البشري فيحصنه ضد الأمراض ويقويه . وليس هنا مجال عرض ما حصل للفكر العربي عبر العصور من جراء اتصاله بفلسفة الهند وفارس والافريق ، وليس هنا مجال عرض ما حصل للشعر العربي شكلاً ومضموناً منذ أبي نواس حتى أيامنا هذه ، مروراً بالاندلس والمهاجر . لقد أفاد الفكر العربي ، والأدب أحد مظاهره ، من اتصالات متفاوتة بأفكار وآداب غريبة عنه . قبلها حيناً ، ورفضها حيناً آخر ، تأثر ببعضها حيناً الى درجة كادت تفقده أصالته ، وحيناً خرج

ليس الأدب صورة الانسان : فكره وفلبه ومنازعه ؟ هل كانت مجرد صدفة أن مهدت حركة الاستشراق في الغرب لحركة الاسنعمار ؟ هل جاء اليينا الغرب في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن وهو لا يعلم شيئاً عنا ؟ أدبنا ؟ فكرنا ؟ أخلاقنا ؟ هل جاءنا فاتح ولم يكن معه عالم أو مؤرخ أو أديب ؟ هل نزل نابليون بأرض مصر ونسي شامبليون خلفه ، أم تراه كان يهتم بطريق الشرق الأقصى قدر اهتمامه بحجر رشيد ؟

في يوم انقسام الوحدة بين سوريا ومصر ، كنت أتحدث مع زميل في حديقة إحدى الكليات بجامعة اكسفورد، وكان زميلي يغمزني أن أخفف حماسي وأخفف من صوتي ، مشيراً الى طالب غير بعيد عنا ، أولانا قفاه ، ولكنني وجدت أذنيه أشبه بأذني أرنب ، مشدودتين الى فوق، وهو يسترق السمع . . « هذا يفهم عربي » ومن هذا ؟ فأجاب صديقي : انه طالب اسرائيلي من أصل مصري يعد رسالة دكتوراة عن « مجتمع القربة المصرية في أواخر القرن التاسع عشر » . هه . . وما هذا الموضوع « الانتكية » وما هي فائدته العملية لاسرائيل التي اجتمع لها تكنية الغرب ورأسمال يهود العالم ؟

واليوم ، وبعد الطوفان ، احس بالخجل من تساؤلي الساذج أكثر من أي وقت مضى .

أنا لا أدعو الى حركة « استغراب » عربية تمهد لنا أن ندخل الغرب فاتحين . ولكنني أتساءل : لماذا لا نحاول أن نفهم الغرب على حقيقته بعيداً عن الصحافة و « قشور » الثقافة ؟ لماذا لا ننفلد الى صميم هذا الغرب من خلال فهم « أنسانيته » الذي هو خالق المسرح والنايالم معاً ؟ لماذا لا نحاول أن نصل الى هذا الانسان ونجعله معنا لا علينا في معركة المصير ؟ هل يظن ساذج أن متوسط الانسان العربي « يجب » هذا الانسان الذي ينفخ صدره قائلاً : « أنا اسرائيلي » أن خمس سنوات في

اليوت والشاعر العربي المعاصر

المعاصرين بنظري وهما : بدر شاكر السياب
وصلاح عبد الصبور .

يصدر الشعر الانجليزى المعاصر عموماً عن
بنوعين : الأول هو الشعر الانجليزى في القرن
السابع عشر (الميتافيزيقى) والثانى هو
الشعر الفرنسى في أواخر القرن التاسع عشر
(الرمزى) (٢) . لقد أخذ الشعر المعاصر عن
البنوع الأول استعمال التشبيهات غير المتوقعة
التي تدفع القارئ الى تفكيك الأبيات لكي
يفهم القصيدة . كما أخذ كذلك النزوع الى
ترتيب العبارات حسب الفكرة ولو كان ذلك
الترتيب على حساب الموضوع نفسه . وأحسن
الأمثلة على ذلك هي قصائد جون دن John
Donne **واندرو مارفل** Andrew Marvell
ففى قصيدة **جون دن** المتسورة « وداع بمنع
الحزن » Forbidding Mourning :
يقول الشاعر لحبيبتة وهو يودعها مؤكداً عليها
ألا تحزن لفراقه:-

كالرجال النقاة يفارقون الحياة بهدوء ،
ويهمسون لأرواحهم أن إذهبى ، -
بينما بعض رفاقهم الحزانى يقولون ،
لقد فارق النفس الآن ، والآخرون يقولون ، لا:
كذلك دعينا ندوب ، دوئنا ضجة ،
دون أباره سبول دموع أو عواصف حشرات .
انه بدليس لأفراحنا
أن نخبر الآخرين عن حبنا .
يقول الجاحظ : « الشعر لا يستطاع أن
ينترجم ولا يجوز عليه النقل ، ومضى حول

من تلك الآداب بحصيلة هضمها وامتلتها وأخرجها
شراً شائفاً للشاربين .

ومنذ بواكير هذا القرن وأدباؤنا على اختلاف
مشاربهم يتخذون عن تأثر الأدب العربى
بالآداب الغربية . وربما كانت مدرسته
« الديوان » فى مصر قد بلورت تأثر الشعر
العربى بالشعر الانجليزى على الخصوص
وفى حدود العشرين السنة الأخيرة ، وفى غضون
الحرب العالمية الثانية أو بعدها بقليل ، جعلنا
نسمع بصورة خاصة عن شاعر انجليزى
بالمات ، طبقت شهرته آفاق أوروبا وأمريكا
وتترك آثاراً متفاوتة على جيل كامل من
المستغراء والنقاد فى الغرب لا زالت ماثلة الى
اليوم . ذلك الشاعر هو : **توماس ستيرنز اليوت**
Thomas Stearns Eliot.

نرى ما الذى يمتلئه اليوت بالنسبة للشعر
والنقد الذى كتب بالانجليزية وتداوله العالم
العربى فى حدود الخمسين السنة الأخيرة ؟
ما هو موقع اليوت بالنسبة للفكر الغربى عموماً
وبالنسبة للشعر والتفكير ؟ وإذا توصلنا الى
معرفة هذه الامور بالنسبة للغرب بعى علينا
أن نتلمس مدى التأثير الذى وصل اليه ،
ومنى ، وكيف ، وإلى أى حد وبأية صورة .

هذه التساؤلات قد ينكرها البعض ولا يجد
لها مبرر وجود . ولكننا فى العقد الأخيرين
من هذا القرن جعلنا نقرأ دراسات وتعليقات
حول الموضوع ، تتفاوت فى قيمتها نعيمياً
وتخصيصاً . وفى عرض لما وصلت اليه يدى
وجدت أن رمة حاجه الى تقديم اليوت الى
القارئ العربى بصورة فيها تركيز وشمول .
فان ألمحت فى ذلك فالخطوة الثانية هى تلمس
تأثير هذا الشاعر السائد على شعرنا العربى
المعاصر وبخاصة فى أنتاج انين من أهم شعرائنا

(٢) للتوسع فى هذه الناحية يراجع البحث الذى كتبه توفيق صايغ لعدد (الآداب) الممتاز عن الشعر (كانون الثانى

القلم تدور حولها وهما نميلان نحو بعضهما وتجتمعان في النهاية . وإذا بغيت الساق ذات الابرّة (نابئة) مكانها بينما استمرت الساق الثانية (بدور) حولها ، فان الدائرة ستكون (كاملة) في النهاية (وسترجع) الساق الدائرة الى حيث (ابتدأت) ويتم اللقاء . وكمال الدائرة كناية عن انجاز العمل الذي اضطر الشاعر الى (الدوران) و (الابتعاد) انجازاً فيه صفة الامنيّاز والكمال .

هذا النوع من الشعر يجعل عملية الدوق أشبه بحل المعادلات الرياضية أو تفهم الأشكال الهندسية ، وهذه جميعاً فعالبات ذهنية تنتهي بنوع من النشوة لدى القارئ ان هو امتلك ناصية القصيدة . وهذا النوع من الشعر يسميه النقاد بالشعر (الميتافيزيقي) جرياً على تسمية الشاعر **جون درايدن** John Dryden من شعراء القرن السابع عشر . لقد اسنهورى هذا الشعر شعراء النصف الأول من هذا القرن بفضل البوت نفسه الذي اهم بدراسته والاشارة اليه كما اهتم بالشعر المسرحي الذي عاصر شكسبير وشعل القسم الأهم من القرن السابع عشر .

أما الينبوع الثاني ، وهو الشعر الرمزي الذي طبع الشعر الفرنسي في أواخر القرن التاسع عشر ، فقد أخذ عنه الشعر الانجليزي المعاصر صفتي الايجاز والبلورة مما جعل تعهم القارئ لهذا الشعر أبطاً وأشق لأنه لا يعتمد عنصر المباشرة والخطابة والنقر بل عاد بتميز بصفاء أشبه بالموسيقى « ببعث حالة ذهنية أقرب الى الشده الصوفية » (٤) . وفي الوقت الذي قرب الرمزيون الشعر الى الموسيقى ، كما فعل مالارميé Mallarmé وبودلير Baudelaire ورامبو Rimbaud نجد الصوريين (الايماجيين) يقتربون بالشعر

تقطع نظمه وبطل وزنه وذهب حسنه ، وسفط موضوع التعجب فيه » (٢) ولكن القارئ العربي الذي لا يعرف هذه القصيدة في نصها الأصلي وبجد في ترجمتي لها غموضاً وغيوباً ذكرها الجاحظ ، فليعلم أنها في الأصل أشد غموضاً وتعقيداً منها في الترجمة العربية ، ولنعلم الى تفكيك الأجزاء ، فماذا يجد ؟ المقطع الأول جميعه صورة واحدة بالغة التعقيد ، قاسية الجرس ، هي آخر ما نتوقع حبيبة أن نسمع من حبيبها المضطر لفراقها لحاجة تقتضيها أمور معاشية ذنيوبة . وتقديم المشبه به في مطلع القصيدة على هذا النحو المباشرة يأخذنا بالدهشة ، خصوصاً وأنه ينقل صورة الفراق بالموت لتعادل الفراق بالسفر . من المؤلف أن يقول الشاعر لحبيبته وهو يفارها : لا تجزعي فلن يطول غيابي ، ولكن ربما كانت هذه أول مرة في التاريخ يقول فيها شاعر لحبيبته : دعينا نفرق بهدوء كما لو كنا سنموت الآن . المقطع الأول جميعه صورة واحدة قاسية تنتظر وجه النسبته الذي بأني بعف في أول المقطع الثاني : « كذلك دعينا ندوب ، دونما ضجة » ونسأل : لماذا ؟ وبأينا جواب مقنع ، لو جاء لذاته ، مستقلاً عما سبقه من صور . انه حب عظيم اذن هذا الذي يربط الشاعر بحبيبته ، ولا يريد أن يطلع عليه الآخرون . ولكن هل هذا الإفراط في الحرص والحفاظ يبرر اسلوب الحرص ذاته ؟ ثم نتبع سبعة مقاطع كلها تشابه غريبة ومبررات أغرب ، نريد أن نقول ان روحنا متلازمتان مهما فرقتا الظاهر بينهما ، فالفراق ناره أشبه بسبيكة ذهب تستدق بالطرق وتمتد حتى تصير خيطاً رقيقاً يبتعد طرفاه عن بعضهما ولكنهما لا ينفصلان ، وتارة تكون الروحان أشبه بساقي « فرجال » الساق ذات الابرّة نابئة مكانها لا سحرك ، والساق ذات

اليوت والشاعر العربي المعاصر

يقول الناقد الأمريكي ف. و. ماتيسن F.O. Matthiessen عندما يحين الوقت لتدوين تاريخ الشعر المعاصر في بلادنا فإن **الشخصيتين الرئيسيتين ستكونان في الغالب فروست Frost واليوت Eliot**. ان الفرق بين الاثنين هو كون الأول شاعر «الإنسان في الطبيعة» وكون الثاني شاعر «الإنسان في قفر المدينة» (١)

ولد توماس ستيرنز اليوت عام ١٨٨٨ في سانت لوى بولاية ميزورى الأمريكية حيث كان والده يعمل بالتجارة وجده يعمل في خدمة الكنيسة . وقد قاما معا بتأسيس جامعة واشنطن هناك . ولكن الأسرة تحدرت من شمال شرق الولايات المتحدة ، من ذلك الاقليم المرموق ثقافياً والمعروف باسم (نيوانكلند) New England . كان الشاعر يحس دائماً بأنه من أهالى نيوانكلند عندما يكون في الجنوب الغربى (ميزورى) ومن أهالى الجنوب الغربى عندما يكون في نيوانكلند . التحق بجامعة هارفرد ذات التراث الثقافى العريق وعمل بتحرير مجلة Harvard Advocate أثناء دراسته، ونشر فيها بعضاً من قصائده المبكرة . وبعد حصوله على درجتى الليسانس والماجستير واصل دراسة الفلسفة لمدة سنة بجامعة باريس ، و ثلاث سنوات بعدها في هارفرد ، وسنة أخرى في أكسفورد ، وذلك عند اندلاع الحرب العالميه الاولى عام ١٩١٤ . ومنذ ذلك التاريخ أقام هذا الشاب الواسع الثقافة بفيه حياته في إنجلترا حتى توفي في مطلع العام ١٩٦٥ . وفى عام ١٩١٥ تزوج اليوت راقصة أنجليزية وعمل بالتدريس زمناً ، ثم انتقل الى العمل في بنك (لويديز) . وفى عام ١٩٢٢ ، بدأ يحرق مجلة « المقياس » Criterion ذات التأثير الأدبى الواسع . وبعد ثلاث سنوات التحق بدار (فيبر) Faber للنشر . وفى عام ١٩٢٧

من التصوير ، والحركة الصورية (الياماجزم) imagism تعود في الواقع الى الشاعر الأمريكى المغترب فى أوروبا عزرا Pound وإلى الشاعرة الأمريكية التي سبقته **اميلي ديكنسن Emily Dickenson** التي تميز شعرها بالتركيز الأنيق والرموز العنيفة . وكان ياوند بتعاليمه ونشاطه الفكرى ، القوة الدافعة في حركة الياماجزم هذه (١٩١٣) وتكاد تكون الحركة الأدبية الوحيدة التي قام بها الأمريكيون في أوروبا وأمريكا . وقد بدأت باعتماد الشاعر على خلق الصورة وبترك الزوائد ، بحيث يمثل المضمون للعين بارزاً محدد الجوانب . خذ مثلاً القصيدة التالية « عربة اليد الحمراء » **لويليم كارلوس وليمز (٥) :**

William Carlos Williams

الكثير يعتمد
على
عربة يد
حمراء
مزججة بماء
المطر
قرب الفراخ
البيضاء

في مثل هذا الجو الشعري الذى ساد في أمريكا وأوروبا في أوائل هذا القرن برزت شاعرية اليوت لتنفذ الحركة الشعرية النقدية وتوجهها وجهة طبعت النتاج الشعري في القارئين وستبقى عنصراً مؤثراً لأحقاب عدة ، بعد أن تجاوزت الشعر والنقد الى الكتابة المسرحية . فمن هو اليوت هذا ، وما هو أساسه الفكرى والفني ؟

(٥) جبرا ابراهيم جبرا ، الحرية والطوفان ، دار مجلة شعر (بيروت) ١٩٦٠ ص ٢١٤ .

(٦) Foerster & Falk, American Poetry & Prose, Boston (1960) p. 941.

في القصائد الطوال ، مزيجاً مركباً من الاشارات الثقافية والاستعارات والمقتطفات والأصداء الأدبية يلم بأطرافها ويوحدها موقف ناقد من الحياة . ويمكن القول ان صور العشرينات والثلاثينات من هذا القرن تجتمع في سلسلة متواصلة من الصور تقدمها مجموعات : « قصائد » Poems (١٩١٩) ، « الأرض الخراب » The Waste land (١٩٢٢) « اربعاء الرماد » Ash Wednesday (١٩٣٠) ، و « رباعيات أربع » Four Quartets (١٩٤٣) .

نال اليوت عدداً من درجات الدكتوراة الفخرية من جامعات أمريكا وإنجلترا ، كما قدم (محاضرات كلارك) Clark Lectures الشهيرة بجامعة كمبردج عام ١٩٢٦ ، وعين (استاذ الشعر) بجامعة هارفرد ، ١٩٣٢ - ١٩٣٣ ونال (وسام الاستحقاق) Order of Merit عام ١٩٤٨ وجائزة نوبل في الاداب في السنة ذاتها .

والى جانب الشعر ، اهتم اليوت بالمرح الشعري وذلك بتأثير اهتمامه المبكر بالمرح الشعري الانجليزى في القرن السابع عشر . ففي عام ١٩٣٥ نشر مسرحية « قتل في الكاتدرائية » Murder in the Cathedral لا تصلل في أصلها الى قصائده السابقة ولم تؤثر كما أثرت ، رغم كونها تعبيراً بارعاً عن الانتماء الديني . وأعقب ذلك مسرحية « حفلة كوكتيل » Cocktail Party (١٩٥٠) و « الموظف الخاص » Confidential Clerk (١٩٥٣) وكلتاهما استعراضات فلسفية أكثر من كونهما مسرحيتين .

ان تأثير اليوت على الجيل الذى عاصره من الشعراء والنقاد والباحثين ليس موضع نقاش بين عارفى اليوت . وان كان شعره قد أثر تأثيراً مباشراً في إنتاج معاصريه من الشعراء في أمريكا وإنجلترا أمثال سبنسر ، Spencer. وأودن Auden وماكليس Macliesh وهارت كرين Hart Crane وكونراد ايكن Conrad Aiken

اكتسب الجنسية البريطانية وانتمى الى الكنيسة الانجليزية . وفي عام ١٩٢٨ أعلن انه « ملكى في السياسة ، كلاسى في الأدب ، أنكلو - كانوليكي في الدين » وأفصح عن رفضه للقيم التى تعنقها الطبقة الوسطى الأمريكية ذات العقلية التجارية ، التى وصفها بالتفاهة والانحلال والافتقار الى المغزى الروحى . وخلافاً للكثير من معاصريه الذين راحوا يبحثون عن نوع مثالى من السيوعية العالمية ، التجأ اليوت الى سلطان الكنيسة الاولى والى مرامى النصوص المسيحية . وهكذا بدأ اليوت يعنى بالزهد والتأمل وانكار الذات ويتجه نحو الإيمان كما كان في العصور الاولى قبل ان تتوبه التعقيدات العقلانية مفضلاً ذلك جميعاً على فوائد العصر الحديث بما فيه من علوم وعقلانية وفهم ورفاه مادي .

بدأ اليوت حياته الشعرية عام ١٩١٧ بمجموعة « بروفروك وملاحظات اخرى » — Prufrock and Other Observations — وأعقبها بمجموعات شعرية صغيرة يظهر فيها الاسلوب الشعرى الذى ميز الشعراء الميتافيزيقيين الانجليز في القرن السابع عشر علاوة على اسلوب الشعراء الرمزيين الفرنسيين أمثال لافورك وكوريير Laforgue, Corbière وكذلك اسلوب الشعراء الصوريين الأوائل وبخاصة اررا باوند الذى يعترف اليوت بفضلته كما يتضح من اهداء قصيدة « الأرض الخراب » The Waste Land . وقد نتج من هذه التأثيرات جميعاً اسلوب ميز قصائد اليوت يمكن وصفه بالاسلوب « الجديد » في هذا العصر ، ويذكرنا بالاسلوب وبمن Whitman « الجديد » قبل قرن من الزمان . يظهر قصائد اليوت المبكرة مزيجاً متجانساً من الجذ والهزل، وجد القارىء فيها نتفاً من الاغانى الشعبية واللغة الدارجة ومشاهد من الحياة العالية والمبتذلة ، ونماذج من المعارضات الشعرية ، كل ذلك الى جانب اشارات الى أسفار التوراة وأشعار دانتى ومسرحيات شكسبير والاساطير القديمة . وتكون نتيجة ذلك كله ، وخصوصاً

اليوت والشاعر العربي المعاصر

من قصائد اليوت المهمة في شعره المبكر « مفدمات Preludes » (١٩٠٩) وهي قصيدة مؤلفة من أربعة مقاطع قصيرة ، كل مقطع يعبر عن موضوع رئيسي ، يشبه اللحن الرئيسي في التركيب السمفوني . الأسلوب في هذه القصيدة - اللحن هو مزيج من الأسلوب الرمزي والأسلوب الصوري . واختيار العنوان « مفدمات » هو اختيار واع ، لأن هذه المقدمات من الألحان سوف تتكرر وتعود الى الظهور في قصائد اليوت اللاحقة ، تماماً كما تتكرر الألحان الرئيسية في المقطعين الثاني والثالث من السمفونية بشكل تتوسع فيه وتتطور تلك الضربات السريعة الموجزة في الحركة الاولى ، أو المقطع الأول من السمفونية . في المقطع الأول من القصيدة أو في « المقدمة » الاولى ، يجد القارئ نفسه أمام صورة من صور « الخواء » وفي المقطع الثاني يجد تجسيدا لصورة « الوحشة » وفي المقطع الثالث صورة من صور « القرف » في حياة عزباء أوشكت أن تنسى عهد الصبا ، وفي المقطع الرابع نجد صورة « التشوف » والشبقي في حياة رجل أعزب .

روحه تتمطى عبر السماوات

التي تتلاشى خلف مباني المدينة

والذي يحلم بالأماسي في « شارع معتم » في أطراف تلك المدينة . وفيما يلي أقدم ترجمة بالعربية للقارئ الذي لا يعرف الأصل ، وهو المقطع الأول من « مفدمات » .

يخيم المساء الشتائي

مع روائح الشواء في الممرات

الساعة السادسة .

أعقاب محترقة لنهارات مدخنة .

وهذه زخنة عارمة تغلف

وغيرهم كثير ، فإن آرائه في النقد قد أوجدت مدرسة « النقد الجديد » التي تتناول بالتحليل أعمالاً أدبية كاملة . فمن كتابات اليوت النقدية صدر عام ١٩٢٠ « العابة المقدسة » The Sacred Wood وعام ١٩٣٢ « مقالات مختارة » Selected Essays وعام ١٩٣٣ « وظيفة الشعر ووظيفة النقد » The Use of Poetry and the Use of Criticism

وقد ساعدت هذه الكتب في إعادة تفسير التراث وإزاحة الغبار عن عمالقة مطمورين كما تصدت لقدسية الرومانسية والشعر الذاتي . وإضافة الى كل هذا فقد اهتم اليوت بتحديد مستويات للعقيدة والسلوك في مجتمع مسيحي فنشر عام ١٩٣٩ « فكرة المجتمع المسيحي » The Idea of Christian Society وعام ١٩٤٨ « ملاحظات حول تعريف الثقافة » Notes towards the Definition of Culture.

بعد هذا التعريف الموجز بالشاعر ، احب أن أستعرض مع القارئ شيئاً من القصائد التي أعتقد أن الامام بها ضروري لكل مناقشة جدية لما يمثلها اليوت في مجال الشعر وسأكتفي بالقليل من آراء الشاعر النقدية ، وبإشارات سريعة الى مسرحة الشعري ، لأن حدود هذا البحث تتناول اليوت شاعراً بالدرجة الاولى ، ومدى تأثيره على الشعراء العرب المعاصرين ، رغم أن بعض شعرائنا المعاصرين جرب الكتابة النقدية بصورة متفرقة ، كما فعل بدر السياب في بعض المقالات أو الرسائل الى المجلات الأدبية ، أو المحاضرات العامة ، أو كما فعل صلاح عبد الصبور كذلك ، وبخاصة في كتابه القيم « حياتي في الشعر » (٧) والسبب ذاته لن أعرض للمسرح الشعري ، رغم أن صلاح عبد الصبور نشر مسرحيات شعرية موفقة هي « مأساة الحلاج » (١٩٦٥) ، « مسافر ليل » (١٩٧٠) ، « الاميرة تنتظر » (١٩٧٠) ، وأخيراً « ليلي والجنون » .

(٧) صلاح عبد الصبور « حياتي في الشعر » دار العودة (بيروت) ١٩٦٩ .

البقايا المتسخة

من أوراق ذاوية حول قدميك

وجرائد من عرصات خاوية ،

الزخات تصطفق

على ستائر مكسرة وأغطية مداخن ،

وفي زاوية الشارع

حصان عربية وحيد ينفث البخار ويدق الأرض .

ثم تضاء المصاييح .

في هذا المقطع نجد خير مثال لما سبق الحديث عنه من أن شعر اليوت المبكر يجمع بين الرمزية والصورية من حيث الأسلوب . والأسلوب الرمزي هنا يتجلى في هذا « الإيجاز والبلورة » في الصور والتعبيرات التي تترابط مع بعضها ترابطاً وجدانياً وليس منطقياً . فمن الواضح أن ليس ثمة علاقة منطقية ، كتعلق النتيجة بالسبب مثلاً ، بين هذه الصور . فما هي العلاقة المنطقية بين « الساعة السادسة » مساء وبين « زخة عارمة » وأهوية تعصف بأوراق الشجر الداوية والجرائد التي أصابها البلل فراحت تلتف حول أقدام الماشين ؟ وما هي العلاقة بين المطر يهيم فيضرب « أغطية المداخن » وبين حصان العربية « الوحيد » الذي يقف على ناصية الشارع ، يصدر عن جسمه الساخن بخار ، بفعل المطر البارد والهواء العاصف ؟ ثم ما علاقة كل ذلك باضاءة مصاييح الشارع دفعة واحدة ؟

من الطبيعي أن ليس ثمة علاقة منطقية بين هذه الصور جميعاً . ولكن هناك ترابطاً وجدانياً وثيقاً بين الصور السابقة ، تجتمع كلها لتنتقل إلى القارئ صورة « الأشياء » و « الرتبة » هنا . فعند الساعة السادسة مساء يعود الموظفون إلى مساكنهم وقد خيم الظلام وبدأ اعداد طعام العشاء ، وهو في الغالب شواء ، لأن هؤلاء الموظفين والكسبة يعيشون من أجل لقمة لذيدة لاتتاح لهم الا في المساء .

ولذا فانت تشم روائح الشواء تسرى بين ممرات العمارات والمساكن . الأماشي أشبه بأعقاب السجائر المحترقة ، والنهار ملئ بالدخان ، لأنه نهار عمل في المصانع في لندن ، أو أية مدينة صناعية أوروبية يغلفها الدخان أو الضباب . والمطر شيء مألوف ، لذا فان الرخات التي تعصف بالنفايات والجرائد الملقاة من البيوت في العرصات الخاوية ، هي مناظر مألوفة ولكنها مناظر غير جميلة .

أما الأسلوب الصوري فهو في الواقع أحد جوانب الأسلوب الرمزي لأن « الإيمائية » هي تطوير أحد جوانب الرمزية . فصورة « أعقاب محترقة لنهارات مدخنة » هي صورة محسوسة شديدة التوتر . فأعقاب السجائر المحترقة لا قيمة لها سوى كونها دليلاً على سيجارة « كانت » و « لم تعد » موجودة . وعندما كانت فانها كانت في حالة تحول إلى دخان ينتهي رماده في العقب . فالسواء هنا عقب سيجارة لنهار ملؤه الدخان . وهو ، كما نرى ، تصوير غير متوقع ، قاس ، ناتئ ، غير وارد الحديث عنه بكونه تشبيهاً جميلاً . يعجبنا ، أو تشبيهاً غير جميل فلا يعجبنا . المهم انه ينقل صورة مبالغاً في دقتها وبروز حافاتها وخطوطها ، ومن هنا هذه الهزة والعنف في تمثيل المضمون .

الانطباع العام الذي تتركه هذه الصور المتنافرة حيناً والمترابطة حيناً آخر هو انطباع عن خواء ، عن لا شيء ، هو ما يميز الحياة في هذا الجو . فنحن نحس بوجود انسان هنا ولكننا لا نكاد نتميز معالمه . فروائح الشواء في الممرات تنم بالطبع عن وجود من يشوي ، ولكننا لا ندرك له وجوداً حقيقياً . وأقرب صورة إلى وجود انسان في هذه القصيدة هو البيت « من أوراق ذاوية حول قدميك » لمن هاتان القدمان ، ومن هو المدلج في هذا العتم ؟ الشخص لا يكاد يبين . و « حصان عربية وحيد ينفث البخار ويدق الأرض » تنقل صورة الخواء وغياب الانسان حتى في صورة الحوذي صاحب

اليوت والشاعر العربي المعاصر

تكونت منها روحك ،
كانت تتطافر نحو السقف .
ليس في حياة هذه « الانسانة » أية متعة ،
ونحن نعلم عن الشيء الوحيد الذي عمله عند
النهوض من عبارة الشاعر وهو يخاطبها :

جالسة على حافة السرير ، حيث
حللت لفائف الورق من شعرك ،
أو مسكت أسفل قدمين صفراوين
بين راحتي كفبي متسختين .

المقطع الرابع يصور حياة أعزب مُسن يبحث
عن الارتواء في شوارع خلفية ،
تطأها أقدام عنيدة

في الساعة الرابعة والخامسة والسادسة

وكل ما حوله رغبة عارمة ونشوف ليطفيء
حرمانه . وفي آخر القصيدة نسمع صوت
اليوت نفسه معلقاً على كل ما سبق من صور
فيقول لنا :

العوالم تدور مثل عجائز
يجتمعن الحطب في عرصات خاوية

فالعوالم هنا مهجورة تذكرنا بصورة « القرية
المهجورة » في قصيدة أوليفر كولد سميث
« The Deserted Village » المشهورة Oliver Goldsmith،
حيث لا نجد في القرية ، بعد
أن هجرها الشباب والقادرون على العمل
وراحوا إلى المدينة ، سوى عجوز تجمع الحطب
لتنقي به برد الشتاء في وحدتها وعجزها .
ولكن الأقسى من ذلك أن العجائز في قصيدة
اليوت يبحثن عن الحطب في أرض ليس فيها
حطب .

الخواء والوحشة والقرف والتشوف المضني
هي صفات العالم الذي يصوره اليوت في قصيدة
« مقدمات » . وهذه الصور – الألحان تتكرر

العربة ، الذي ترك عربته على الناصية ، والتجأ
إلى ظل مبنى أو سقف قريب ، ينتظر أن يمر
من هناك من يستأجر عربته ، ولكن لا أحد .
لذا نجد حتى الحصان قد برم بهذه الحياه
وراح يدق الأرض بحوافره ، لمجرد أن يقوم
بعمل يغير من رتبة الوقوف والانتظار والذي
يأتي ولا يأتي . الكائن الحي هنا ، حتى في
صورة الانسان ، هو كائن « موجود » فحسب
ولكنه وجود من لا يعيش ولا يموت .

المقطع الثاني يصوّر طلوع النهار الكثيب
الذي يخيم على شوارع اختلط فيها الثلج بما
يرش عليه من نشارة الخشب ، تطأه الأقدام
الثقال لعمال وكسبة ييكرن إلى أعمالهم
ويتناولون فطورهم من بائع القهوة على فارعة.
الطريق . جماهير من البشر مختلطة ، نجعل ،

المرء يفكر بجميع الأيدي

التي ترفع الستائر الكالحة

في الألوف من الغرف المفروشة

وهذه « الغرف المفروشة » يستأجرها
هؤلاء الناس الذين لا بيت لهم ولا عائلة ولا
ارتباطاً دائماً بهذه الحياة ، بل كأنهم عابرو
سبيل بين الميلاد والمات . . أية حياة موحشة
هذه ؟

المقطع الثالث يصور حياة « واحدة » من
هؤلاء البشر ، يخاطبها الشاعر ولكننا لا نحس
لها وجوداً :

قلدت الدثار من السرير

بقيت مستلقية على قفاك ، وانتظرت

أهكذا ينهض من النوم انسان سعيد يستبشر
بطلوع الصباح ؟

أخذتك تهوية ، ورحت ترقبين الليل
يكشف

الف صورة عفنة

عن « مايكلانجلو » ، ومن خلال مشهد بروفروك العاشق في تردده وعجزه المزرى .

ومما يناسب تقديم هذه الصور عن المجتمع وعن متاعر « البطل » بروفروك هو هذه التعبيرات المسطحة عن عمد ، والتي تتكرر في تردد وتعثر ، وهذه الأوصاف التي تبالغ في دوافعه وآماله والتي يبان تهافتها إذا ما قورنت بانجازاته الفعلية في مغامراته التي يتبجح بها (٨) .

تبدأ القصيدة بستة أبيات مقتطفة من (جيم) دانتي Dante, L'Inferno بلفتها الإيطالية الأصلية ، دون أن يكلف الشاعر نفسه عناء ترجمتها ولو في الهامش . وهذه بواكير الميزات التي يختص بها أسلوب اليوت الشعري ، والذي سنلمسه بصورة أوضح في قصيدته الكبرى « الأرض الخراب » والتي يمكن اعتبار كل شعره السابق عليها مقدمة كبيرة لها يوم نشرت عام ١٩٢٢ . هل يريد اليوت أن يقول لنا نحن القراء المساكين أن علينا الامام بخير ما كتب من شعر ونثر في القرون الخوالي وبلغات عديدة ، اذا شئنا ان نتذوق الشعر بعمق وجدوى ؟ أحسب أن ذلك هو الذي أراد الشاعر ، كما سيتبين من عرض آرائه النقدية . تقول الأبيات المقتطفة « لو علمت أن جوابي هو لا مريء يمكن أن يعود الى هذا العالم ، لكف هذا الالهي عن الخفقان (أى لكفت هذه الروح عن الكلام) ولكن ، على فرض أن ما نسمعه صحيح ، بما أنه لم يعد الى هذه الحياة امرؤ في هذا الوادي ، فاني أجيبك دون خشية » هذا ما يقوله طيف كيدو دي مونتيفلترو Guido de Montefeltro وهو يعترف الى دانتي في الجحيم بخطايا في الوشاية بأسرة كولونا وعدم اعلانه الندم عندما حضرته الوفاة . كذلك نجد بروفروك لا يرغب في تعرية روحه أمام الملا ، بل يفضل كتمان

بصورة متطورة في قصائده اللاحقة مما يكسب هذه القصيدة أهمية خاصة .

القصيدة الثانية المهمة في شعر اليوت المبكر هي « أغنية العاشق ج . ألفريد بروفروك »

The Love-Song of J. Alfred Prufrock

(١٩١٥) . هذه القصيدة هي صورة ذاتية يرسمها بروفروك . وهي في الوقت ذاته صورة لمجتمع عماده أحاديث ضحلة تدور حول اكواب الشاي والقهوة ، يلوك موضوعات في الفن دونما فهم من جانب المتحدثين ، ويتعامل بسفسطات تنم عن مجتمع برم بالحياة ، فابتعد عن المشاعر الأصلية والفكر الجاد ، وراح يغالب لججاً من التفاهة والتصنع ، مجتمع ليس بالحي ولا بالميت ، بل هو في منزلة بين المنزلتين عجيبة . يراقب هذا المجتمع واحد من أفراده ، أشد حساسية منهم ، فيرى الحقيقة التي تغيب عنهم . ولكنه في الوقت ذاته شديد الانتماء الى هذا المجتمع بحيث لا يسعه أن يثور ثورة حقيقية ضده . تبلغ شدة الحساسية بصاحبنا درجة لا يقوى معها على تحمل الحياة أكثر مما تحمل وان هو حاول أن يمسك بخشبة النجاة ، وهو يقاوم الموج ، لكأن النتيجة المحتملة هي الفرق ذاته .

ولكن القصيدة لا تقول إياً من هذه الامور بصورة مباشرة . بل انها تتبع أسلوب « المونولوج الدرامي » أو ما يمكن أن يدعى بالمناجاة المسرحية . حيث يوجه العاشق بروفروك ، أو الشاعر ، خطابه الى المشاهد ، أو القارئ . ويظهر هذا من البيت الأول في القصيدة « لتذهبن اذن ، أنت وأنا » حيث تبدأ شخصية هذا الفرد من المجتمع بالبروز التدريجي من خلال المشهد الافتتاحي الذي يتسم بالسلبية وغياب الحساسية ، ومن خلال الضباب الذي ينتشر فيفشي المدينة ، ومن خلال مشاهد سريعة لأفراد هذا المجتمع وهم يتنطعون بالحديث

اليوت والنشاعر العربي المعاصر

بما سبق . ولكنها ننقل لنا صورة التفاهة والعبث في محيط بروفروك . قد نحاول أن نسأل منطقياً « أين هؤلاء النسوة ؟ » وقد يكون الجواب انهن في إحدى غرف هذه الفنادق الرخيصة التي تؤجر لليلة ، والتي هي كل ما يعرفه بروفروك ويهتم به . الحياة التي تجرى في هذه الفنادق الرخيصة هي حياة عقيمة ، لأنها صورة مشوهة عن حياة فيها رابط الزوجية التي « تثمر » أما هذا النوع من الحياة ، فرغم كونه يشترك مع الحياة الزوجية في الناحية الجنسية ، فهو نوع لا يثمر، لذا فهي حياة آتية تافهة لا جدوى فيها . هذا النوع من النسوة ، ماذا يعرفن عن نفائس الفن وشيخ الفنانين مايكلانجلو ؟ هذه هي صورة المجتمع العقيم الذي يصفه اليوت على لسان واحد من أفراد هذا المجتمع ذاته .

ثم ينتقل اليوت الى تصوير ضبابية الرؤيا في هذا المجتمع من خلال تصوير الضباب الذي يخيم على المدينة . ولذا فاذا كان الضباب يفلل كل شيء في هذه الحياة فليس ثمة « وضوح » أو « تحديد » في الأمور ، ولا يعود ثمة مجال لسؤال محدد ولا لجواب محدد . « السؤال الفامر » هو « ماذا تحس يا بروفروك ؟ » الذات الخارجية تسأل الذات الداخلية ، « أنت » في القصيدة تسأل « أنا » ، ولكن المسؤول لا يستطيع اعطاء جواب محدد : ماذا تحس يا أيها الفرد في هذا المجتمع ؟ ما هي الحياة ؟ ماذا استطعت أن تنجز ؟ هل استطعت أن تثبت وجودك بعمل عظيم ؟ هل كنت « هاملت ؟ » الذي رغم ترده الطويل استطاع أن « يقرر » من قائل أبيه ؟ هل كنت يوحنا المعمدان « النبي ؟ » هل كنت « مهما » كأي واحد من عظماء التاريخ ؟ هذه أسئلة عديدة تنتشر في القصيدة وهي عماد « المنولوج الدرامي » حيث يسأل « أنت » وهي ذات بروفروك الخارجية ، والمسؤول هو « أنا » أي ذات بروفروك الداخلية ، بأسلوب المناجاة المسرحية . ولأن الرؤيا ضبابية ، نجد

رغباته بين ذاته الداخلية (أنا) وذاته الخارجية (أنت) .

فلنذهبن ، اذن ، أنت وأنا ،
عندما ينتشر المساء قبالة السماء
مثل مريض مخدر على منضدة ،
فلنذهبن ، خلال تلك الدروب نصف المهجورة ،
التراجعات المتممة
لليال قلقة في فنادق رخيصة تؤجر لليلة
ومطاعم انتشرت فيها نشارة الخشب
وقشور المحار :

دروب تتلوى مثل مناقشة مملة
ذات هدف خبيث
لتؤدي بك الى سؤال غامر . . .

آه لا تسأل « ما هو ؟ »
دعنا نروح ونؤدي زيارتنا

النسوة في الغرفة رائحات غاديات
يتحدثن عن مايكلانجلو .

ألا يرى القارئ في « موضوع » هذه القصيدة تطويراً للموضوع الرئيسي في المقطع الرابع من « مقدمات » . أنها حياة الأعزب المسن تصدنا مرة ثانية بعقمها وجفافها وقفرها . صورة « الشوارع الخلفية » في المقدمة الرابعة تتطور هنا وتتوسع فتصبح صورة « دروب تتلوى مثل مناقشة مملة ، ذات هدف خبيث لتؤدي بك الى سؤال غامر . . » ولا يستطيع بروفروك أن يحدد صيغة السؤال لأنه لا يستطيع أن يحدد صيغة الجواب مقدماً . وهو يعرف ذلك ، فيتحاشاه ويهرب الى الهدف الرئيسي وهو تأدية « الزيارة » وهنا ينقطع السياق فجأة بعد أن كدنا نلمح بوادر « حكاية » أو « حدث » سيجري . ولكنه سرعان ما ينقطع وننتقل الى عبارة تقريرية لا علاقة لها مطلقاً

« البطل » يؤجل الجواب دائماً ويقول سوف يكون ثمة وقت لكل شيء .

وقت لك ووقت لي
ووقت كذلك لمئات الترددات .
ومئات النظرات والتغيرات .
قبل تناول الكعك والشاي .

النسوة في الغرفة رائحات غاديات
يتحدثن عن مايكلا نجلو

وفعلاً سيكون ثمة وقت
للتساؤل، « هل أجرؤ ؟ » ثم هل « أجرؤ ؟ »

★ ★ ★

هل أجرؤ

أن اقلق الكون ؟

في ظرف دقيقة ثمة وقت

لقرارات وتغييرات ، في ظرف دقيقة تنقلب .

ثم يبدأ بروفروك بالتفاخر بمنجزاته
ومغامراته :

لأنني سبق أن عرفتني جميعاً ، عرفتني
جميعاً :

عرفتني في كل مساء ، وكل صباح وكل عصر

وعندما يشند توقعنا لجلال الأعمال التي
تقاس بها حياة العظماء ، نجد أن « البطل » هنا
كان يقيس حياته « بملاعق القهوة » أجل
بملاعق القهوة كلما وضع منها ملعقة في الصباح
سجل في حياته يوماً ... جليلاً . ثم يتدرج
بروفروك في سرد أيامه التليدة ولكنه بالرغم
منه يذكر :

الرجال الوحيدين مرتدين القمصان ويطلون
من النوافذ

ويستمر عرض الحياة العقيمة التي يحياها
الفرد في المجتمع موضوع الوصف وذلك
سلسلة من الصور المعقدة المليئة بالإشارات
الأدبية والتاريخية حتى إذا ما كدنا نستجمع
شتات الصور معا يباغتنا بروفروك بقوله :

ليس هذا ما عنيت على الإطلاق
ليس هذا هو ، على الإطلاق

ويتكرر المشهد بالصور المعقدة في محاولة
التعبير التي تنتهي نائية بالبطل يهتف « ليس
هذا ما عنيت » ويقنع من الفنيمة بالإياب ويبدأ
يعترف :

لا ، أنا لست الأمير هاملت ، وما قدر لي
أن أكونه

أنا أحد التابعين ، واحد يكفي

لبهجة المسيرة ، يبدأ مشهداً أو اثنين ،

ينصح الأمير ، أداة طيعة ولا شك .

وفي الختام يدرك بروفروك أنه قد أطل
الانتظار دونما جدوى وأنه لو حاول فعلاً أن
ينجو بنفسه من اليم فإن محاولته ستؤدي
إلى الفرق لا محالة .

لا جدوى إذن . هذا مايقوله اليوت في هذه
القصيدة . أساس هذا المجتمع واه ، هو
يفتقر إلى عناصر الترابط ويفتقر إلى الجذور
الحقيقية التي يرفده بنسخ الحياة القوية .
وإن نجد نسخ الحياة القوية ؟ ذلك بالبحث
عن الجذور والعودة إلى التراث والإيمان .
وهذا ما سيقوله اليوت في قصائده التالية في
« الأرض الخراب » على الأخص ، وفي قصائد
الإيمان التي تليها .

القصيدة الثالثة المهمة من قصائد اليوت
المبكرة هي « جيرونشن » Gerontion (١٩٢٠)
والعنوان مأخوذ من الكلمة اليونانية (جيرون)
Geron وتعني (عجوز) أو (رجل عجوز)
وهذه القصيدة مثل سابقتها تعتمد أسلوب

اليوت والشاعر العربي المعاصر

نجد الدوق متنكراً بزي كاهن يقدم النصيح
لتساب حكم عليه بالموت ويقول له الا يخاف
الموت لأن الحياة خادعة ، لا قيمة لها ، ملأى
بالمراة ، ويختتم نصائحه بهذه الأبيات التي
تعبر عن موضوع قصيدة اليوت :

انت لا تملك شباباً أو شيخوخة
بل شيئاً يشبه اغفاء بعد العناء
تحلم بالاثنيين

وهذه هي المرة الثالثة التي نجد فيها اليوت
يختار « العجوز » كرمز غنى لعدد كبير من
الأفكار ، اذ تبدأ القصيدة بعنف :

هأنذا ، رجل عجوز في شهر جفاف ،
يقرا لي صبي في كتاب ، انتظر المطر ،
لم اكن في جحيم الوغى
ولا حاربت في المطر اللاهب ،
ولا خضت حتى الركبة في المستنقع الاجاج ،
رافعا حسامي ،
بين لسعات الدباب ، حاربت .
بيتى بيت متهدم ،
واليهودي يقعى امام النافذة ، المالك ،

★ ★ ★

أنا رجل عجوز

رأس بليد بين فيافٍ عاصفة .

في الأبيات التي تجاوزتها وصف لليهودي
مالك البيت الذي يسكنه المتحدث وهو « يهودى
تائه » لا جذور له ، ضائع بين مقاهي أنتورب
وطرقات بروكسل ولندن . يحيط بالبيت
المتهدم صخور وحجارة وطحالب ومزابل ،
وثمة معزى قريبة تسعل طول الليل . وثمة

المنجاة المسرحية ، حيث نجد المتحدث يصف
مجتمعه من خلال وصف نفسه . فالمجتمع
الحديث ، كما تقول القصيدة ، قد فقد الايمان
ولذلك فقد حرم من نعمة الله التي يرمز لها
بالمطر باعث الحياة . المقطع الأول يصور القحل
الروحي في العالم المعاصر ، وذلك بصور ملموسة
يصح أن تكون فردية وعامة في آن معاً . وفي
المقطع الثاني يصرخ المتكلم طالباً ان يرى اشارة
(معجزة) تفيد بقرب نزول المطر ، أى قرب
حلول نعمة الله ، ويتذكر معجزة الله الكبرى
التي تجلت في ميلاد المسيح الطفل وسط عالم
من الظلمة والجهل ، وعندها تجسدت كلمة الله
في طفل لا يستطيع نطق كلمة . ولكن العالم قد
أهمل هذه المعجزة ، وانصرف الى معتقدات
فيها زيف روحي وضحالة . والمقطع التالي
يخبرنا لماذا حصل ذلك ، فنرى المخاطر
المتشابكة التي تواجهها الحقيقة في عالم الجسد
فاقدام الانسان واحجائه يقودانه معاً الى
الخطأ والمتكلم يرى نفسه واحداً من أولئك الذين
فقدوا الايمان فحرموا من الملكوت . ولكنه ،
خلاف من يحيط به ، لا يحاول دفعه حواسه
الخاملة ، لأنه يعلم أن الحياة الحسية فانية ولا
تؤدي به الى ملكوت السماء . وخلافا لغيره في
مجتمعه ، كذلك ، يدرك المتكلم المصاعب الجمة
في الحياة الروحية ، ويواجه باخلاص وجدية
حرمانه الحاضر ، ويبدى رغبة في العودة الى
الله . وهذه هي الخطوة الضرورية الاولى
للانتعاش الروحي .

وهكذا فان القصيدة تسوق المناقشات
الروحية بتركيز وحيوية ، ورغم انها تفتقر الى
الوضوح المنطقي المحدد والحجة الدامغة ،
فانها تقدم نموذجاً نادراً من المضامين وحيوية
الايقاع . (٩)

وتبدأ القصيدة كسابقتها بمقتطف ، من
شكسبير هذه المرة ، من مسرحية « صاع
بصاع » Measure for Measure حيث

(٩) المصدر السابق ص ٩٤٥ .

السبب في بلواه ولم يعالج السبب الذي عرف ؟
ثم يستطرد المتحدث في سرد بلايا حياة
الجسد و . . .

الردائل غير الطبيعية

التي تتبناها بطولتنا ، الفضائل

تفرض علينا من جرائمنا الوقحة ،

هذه الدموع تتناثر من الشجرة المحملة
بالفضب .

هذه اعترافات مؤلمة : نرتكب الردائل
ونعدها بطولات . نأتى الجرائم الوقحة فاذا
بها تستحيل فضائل . ولكن المتحدث ذاق من
« شجرة المعرفة » التي أثارت « غضب » الله
كما نقرأ في سفر التكوين ، لذا نجده يعلن ندمه
بالدموع المتناثرة كما ندم آدم على عصيان
أوامر الله في الجنة عندما ذاق من شجرة معرفة
الخير والشر .

النمر يثب في السنة الجديدة . نحن الدين
يلتهم . أعلم أخيراً .

أننا لم نصل الى نتيجة ، عندما
أتجمد في بيت مستأجر .

★ ★ ★

سوف أقابلك حول هذه بصراحة .
أنا الذى كنت قريباً من فلبك، قد ابتعدت عنه

★ ★ ★

لقد فقدت البصر والنسم ، والسمع ،
والمذاق ، واللمس :

وأنى لي أن أفيد منهم للاقتراب منك ؟

النمر الذى يثب في السنة الجديدة ليلتهمنا
إشارة الى عودة المسيح الثانية يوم القيامة
والحساب على جرائمنا . وهكذا فان كلمة

امراة كثيرة العطاس تأتى الى داره لتعد له
الطعام والشاي ، وتنظف المجارى المختنقة .
ولا يخفى أن هذه جميعاً صور ملموسة
محسوسة لحياة تافهة لا جذور لها ولا حاضر
سعيد . وهي حياة « عابرة » وجودها على
الأرض وجود « مستعار » في بيت « مستأجر »
حتى الذى يملكه « نائه » بلا جذور .

وفي ساعات الحرج تشتد الحاجة الى
الايمان والامل بالمعجزات فيطلب الحواريون
من النبيين أن يأتوا لهم بإشارات هي المعجزات .
والضيق الذى يميز المتحدث .
ومجتمعه في الايات السابقة هو الذى يدفع
به أن يصيح :

الإشارات تفهم على أنها معجزات « نريد
أن نرى إشارة ! »

الكلمة ضمن الكلمة ، غير فادرة على نطق
كلمة ،

مغلقة بالظلمات .

والكلمة ضمن الكلمة هي « كلمة » الله
التي أرسلها على لسان النبي ضمن « الكلمة »
أى المعجزة في ولادة المسيح من العذراء ،
حيث كانت كلمة الله « كن فيكون » وهذه
إشارة شديدة الكثافة والتعقيد الى « في البدء
كانت الكلمة » من انجيل يوحنا (١/١) والكلمة
ضمن الكلمة هي « غير فادرة على نطق كلمة »
لأن يسوع الطفل غير قادر على نطق كلمة ،
ونقرأ في انجيل لوقا (١٢/٢) عن « الطفل
المغلف بلغائف القماط » وقد ولد المسيح في
ليل داج ، وسط عالم من ظلام الجهل . الرغبة
بالمعجزات ترمز الى الحاجة للعودة الى
الايمان ، وهو الشيء الوحيد في نظر المتكلم
الذى يمكن أن ينقذ من الوضع الذى يقاسي منه
ومجتمعه على السواء . إذن :

بعد هذه المعرفة ، أى غفران ؟

أى غفران يترجى لفرد أو مجتمع « عرف »

اليوت والشاعر العربي المعاصر

وهو أمر أترك تحديده للقارئ بصورة عامة ، بعد أن أتجول معه بين قصائد اثنين من شعرائنا المعاصرين . هذه هي الحدود التي رسمتها لنفسني في هذا البحث ، وأترك تخطيها للقارئ فيما عدا ذلك من الشعراء المعاصرين .

في « الأرض الخراب » ينضج الفن الشعري لدى اليوت ، وتجتمع في القصيدة كل الأساليب الشعرية والأفكار التي استعرضناها في القصائد السابقة . تتكون القصيدة من (٤٣) بيتاً ، وتقع في خمسة مقاطع ، وفيها اشارات وتضمينات مما لا يقل عن (٣٥) كتاباً وكاتباً ، وبما لا يقل عن (٦) لغات هي : اليونانية واللاتينية والإيطالية والألمانية والفرنسية والسانسكريتية . يترك اليوت هذه التضمينات بلغاتها الأصلية . وترك ترجمتها للشرح والمفسرين من بعده . وكل ما فعله اليوت هو أنه الحق بالقصيدة « ملاحظات » لا تشفي الغليل لأنها تشير للقارئ في أحسن الأحوال إلى المصدر المأخوذة عنه هذه المقتطفات وهي تارة من أوفيد « المتحولات » وتارة من دانتي (الجحيم أو المطهر أو الفردوس) وتارة من بودلير (أزهار الشر) . كيف يتذوق القارئ الذي لا يعرف غير الانجليزية هذه القصيدة بإشاراتها غير المشروحة ؟ هنا جوهر مفهوم الشاعر لكلمة « التراث » التي أشار إليها في مقاله المشهور « التراث والوهبة الفردية » (١٠) حيث يقول : « ان الحس التاريخي يرغم المرء على أن يكتب وهو يشعر ، لا بمجرد أدب جيله المعاصر يجري في عروقه ، بل بجميع الآداب الأوروبية منذ هوميروس ، ومعها جميع الآداب الذي كتب بلغة بلاده ، تجتمع كلها في حضور أني وتنظم مع بعضها في الوقت ذاته . » ولذا نجد الشاعر هنا يستخدم أكثر الاشارات تعقيداً ويمزج بين مختلف المقتطفات والمصادر . فهو يخبرنا في « الملاحظات » مثلاً : « ليس العنوان وحده ، بل هيكل القصيدة وكثير من

الله هي التي ستحاسبنا على ما تقدم من ذنبنا وما تأخر ، والتي حذرنا عنها في « السنة الفتية » يوم ميلاد المسيح . « اعلم أخيراً » هو خطاب موجه لنا « اننا لم نصل الى نتيجة ، عندما اتجمد في بيت مستأجر » أي عندما أكون بلا جذور في الإيمان فاننا ، أنت وأنا ، لن نصل الى نتيجة في الخلاص . ثم يخاطب المسيح « سوف أقابلك حول هذه بصراحة » أي يوم الحساب سأعترف لك وها أنا اعترف أنني قد « ابتعدت » عنك . لقد فقدت الحواس ، وما نفع الحواس في الاقتراب من الله ؟

ثم تأتينا خاتمة القصيدة بإعادة عزف اللحن الرئيسي في الافتتاحية :

مستأجرو الدار ،

أفكار ذهن يابس في فصل جفاف

مستأجرون نحن ، غير مالكين ، حياتنا مستعارة ، عابرة ، تماماً مثل حياة (جيرونشون) المستعارة العابرة .

والآن نأتي الى أعظم قصائد اليوت على الإطلاق ، « الأرض الخراب » التي يسهر القوم جرياًها ويختصمون منذ نصف قرن . ولا أخالهم إلا فاعلين ذلك لقرون أخرى . وأنا في هذا البحث المحدود لن اتجرأ على القول بأنني سأقدمها للقارئ العربي بشكل كامل ، وربما فعلت ذلك مستقبلاً وبصورة مستقلة ، ولكنني سأتابع المعالم الرئيسية لهذه القصيدة لتبيان مدى علاقتها بما سبق من أعمال اليوت الشعرية ، حتى أصل مع القارئ الى صورة أرجو أن تكون متماسكة ، لكي ننقل معاً الى الخطوة الثانية ، وهي : كم من اليوت فهم الشاعر العربي و « الناقد » العربي ؟ وكم من اليوت ظهر في أعمال الشعراء العرب المعاصرين .

T.S. Eliot, "Tradition and the Individual Talent" in *Selected Essays*, Faber (1960) p. 14.

المقطع الرابع - نجد اثنين من هذه الرموز ينصهران في رمز كبير واحد . وثمة رموز أخرى تتردد كثيراً هي الجدور ، الصخور ، الشتاء ، الربيع ، القمامة ، الجرذان ، الصور المكسرة ، العمى ، الدفن ، العظام ، الرعد . وعلاوة على ذلك فإن اليوت يقتطف جزئياً ، أو يردد أصداء عبارات من العديد من المصادر الأدبية ، خصوصاً من دانتي ، وشكسبير والكتاب المقدس ، إضافة إلى كتاب قدماء مشهورين وآخرين مغمورين . (١١)

بعد هذه المقدمة يتساءل القارئ العربي ، كيف يتيسر له أن يحيط علماً بهذه الرموز والاشارات الفنية ، والتي لابد من الاحاطة بها اذا هو شاء أن يفهم القصيدة ويتذوقها . وانا اسارع فاجيب ان هذا التساؤل قد صدر عن القارئ الاوربي الانجليزى بالذات في النصف القرن الاخير . والعجيب في الامر ان اليوت نفسه يقول : « أنا شخصياً أرغب في جمهور لا يحسن القراءة ولا الكتابة » ويضيف : « بمقدور الشعر أن يوصل المعنى حتى قبل أن يفهم » (١٢) هذا ما قاله اليوت قبل أكثر من نصف قرن ، أي قبل صدور « الأرض الخراب » عندما كان « الاعتراض ان هذا المبدأ (الشعري) يتطلب قدراً فظيلاً من سعة الاطلاع ، وهو ادعاء يمكن رفضه بالرجوع الى سير الشعراء في كل زمان . وقد يقال كذلك ان كثرة العلم تميّت أو تمنع الاحساس الشعري » (١٣) ولكن الواقع أن عدم ادراك الاشارات كان دائماً عائقاً كبيراً في سبيل الفهم والتذوق عند قراءة شعر اليوت . فبصدد « الأرض الخراب » يقول ناقد في عام ١٩٦٧ : « لقد مضت خمسة واربعون عاماً على ظهور « الأرض الخراب » ونحن لا نزال في حيرة من

رموزها هو من وحى كتاب الانسة جسي . ل . ويستون حول أسطورة الكأس المقدسة Holy Grail : (من الطقوس الى الخيال J. L. Weston, From Ritual to Romance) وقد استعمل الشاعر كذلك أجزاء من كتاب سير جيمس فريزر (الفصن الذهبي Sir James Frazer, The Golden Bough) الذي يتحدث عن مختلف أساطير الشرق والغرب . ونجد في كتاب ويستون ربطاً بين شعائر الخصوبة لدى « الملك السماك » Fisher King وبين أسطورة الكأس المقدسة ، التي يكتسب فيها الرمح « وكأس العشاء الأخير » رموزاً جنسية تشبه تلك الرموز التي نجدها في ورق لعب يدعى تاروت Tarot cards ، وهي « شدة » السورق التي تستخدمها العرافة مدام سوسوترس Sosostri (المقطع الاول البيت ٤٦) . ان تشابك هذه الرموز يشكل المعنى الأساسي للقصيدة كما تنطبق على الأرض الخراب في الوقت الحاضر .

وكما هي الحال في « جيرونش » فالتاعر هنا معني بمسألة العقم الروحي أو الجفاف - ضياع الدين - وبالعلاج هذه الحال كذلك عن طريق الموت والتحرر والمعاناة التي يتبعها تحرر وتحول . فسكان الأرض الخراب ، وهو العالم الحاضر ، غير قادرين اليوم على اجتياز هذه الخبرات . وعن طريق مزج الاشارات الى الطقوس المسيحية ، مع أسطورة الملك السماك (وهو ملك عنيّن حلت اللعنة بأرضه فجعلتها أرضاً خراباً) إضافة الى أساطير خصوبة أخرى ، يعود الموت من أجل الخلاص مرتبطاً بالخلاص عن طريق الماء باعث الحياة ، فقوة الماء تقضي على القحل في الأرض الخراب ، بينما نجد العقم مرتبطاً برموز العقم الجنسي . وفي عملية الفرق - الموت بالماء ، وهو عنوان

(١١) Foerster & Falk المصدر السابق ص ٩٤٧ .

(١٢) C.K. Stead, The New Poetic, Pelican Books (1967) P. 167.

(١٣) Eliot المصدر السابق ص ١٥ (التراث والموهبة الفردية) .

اليوت والشاعر العربي المعاصر

هذه الحالة بسلسلة من الاشارات الأدبية والتاريخية والدينية التي تطور الرموز التي سبق ذكرها . فنجد العرافة المحتالة ، مثلاً ، بديلاً عن الرؤيا الروحية الصحيحة . كما نجد الأبيات الأخيرة من المقطع تناظر بين الأرض الخراب ولندن ، وبين باريس بودليز ومطهر دانتي ، وتوحي بموضوع أساطير الخصب . (١١)

نيسان أقسى الشهور ، باعثاً
الليلك من الأرض الموات ، مازجاً
ذكرى بتهوة ، محرراً
جدوراً خاملة بفيث الربيع .

البيت الأول يقلب المفاهيم ، اذ ليس المعروف عن الربيع أنه قاس . ونيسان يذكر مع الربيع وعودة الحياة . كما في أول بيت لأشهر قصيدة من قصائد شيخ الشعراء الانجليز جفري تشوسر Geoffrey Chaucer (١٣٤٠-١٤٠٠) وهي «أقاصيص كانتربري» The Canterbury Tales . ثم ان البيت يقلب مفهوم طقوس التكاثر ، حيث أعاد الربيع القوة الى « الملك السمك » العتئين ، وحيث أعاد الحياة الى الجذور الهامدة في قصيدة تشوسر . فالمجتمع الحاضر مقلوب القيم اذن ، وحديث « ماري » هو حديث الدوقة التي تتذكر أيامها السعيدة الفائرة أيام امبراطورية النمسا التي لم يعد لها وجود بعد الحرب العالمية الاولى ، ولذا كان غيث الربيع يتسم بالقسوة لأنه يذكر بالسعادة التي زالت ، ويستثير الذكرى . وتستمر الأبيات في نقل صورة العقم والغيث حتى نقابل العرافة التي تقرأ الطالع للزوجات اللائي غاب عنهن أزواجهن خلال الحرب العالمية الاولى . وقراءة الطالع نوع زائف من أنواع النبوة ، وهو البديل عن النبوة الأصلية في تلك الأيام العصيبة .

أمراها في بعض الوجوه » (١٤) وما ذلك الا الآن القصيدة « تتكون من سلسلة من تصويرات حالات من الشعور ، لا تتركز الى شيء بابت سوى كونها تصدر عموماً من أعماق فكر رجل واحد » (١٥) .

هذا نموذج بالغ الصغر من المناقشات الطويلة . المريضة التي دارت حول « الأرض الخراب » منذ يوم صدورها . والخلاص من هذه الأدغال المتشابكة هو بقراءة القصيدة ذاتها ، على أن يشهد القارئ كل قواه العقلية وحواسه ، ويستحضر أرواح جميع من قرأ من كتاب قدامى ومحدثين عله بالغ ما أراد الشاعر من قدرة القصيدة على الايصال حتى قبل أن تفهم .

تبدأ القصيدة بمقتطف باللاتينية واليونانية من پترونوس (ساتيريكون) Petronius, Satyricon وباهداء بالاطالية الى الشاعر ازرا پاوند الذي يصفه اليوت بالصانع الأمهر ، وكلمات الاهداء مأخوذة جزئياً من دانتي . مغزى المقتطف هو الرغبة في الموت عند من وهب الحياة الأزلية ولم يوهب الشباب الأزلي . وسبب الاهداء أن پاوند كان يشذب كثيراً من قصائد اليوت قبل نشرها ، وقد فعل ذلك خصوصاً في « الأرض الخراب » ويعتقد اليوت أنها عادت أحسن بكثير بعد توجيهات پاوند . وقد اكتشف مؤخراً أصل المقطع الرابع الذي بتر پاوند معظمه ولم يبق منه سوى ما نشر ، والذي لا يتعدى ثمانية أبيات .

عنوان المقطع الأول هو « دفن الموتى » The Burial of the Dead حيث نجد فيه صورة لمجتمع اليوم المحروم من نعمة الله ، مجتمع عقيم بليد يرفض أن يستفيق من حالة الخدر التي يعانيتها ، ويخشى الموت . يصور الشاعر

(١٤) Stead المصدر السابق ص ١٤٧ .

(١٥) المصدر السابق ص ١٥٠ .

(١٦) Foerster & Falk نفس الوضع .

أو النقية) وضياح النقاء بسبب الغفلة والعبث
يريد من شحنة الرمز وما يشير به من اشارات .

يبدأ هذا المقطع بوصف البهرجة المادية
الزائفة التي تميز حياة العصر . وفيه اشارات
الى اسطورة (فيلوميلا) Philomela التي تعبر
عن أحد جوانب موضوع المعاناة والتحول -
الجمال من العنف والمعاناة أو الموت - وتؤدي
الى المشهدين الختامين ، حيث نجد العقم
الجنسى والعقل في الحياة الحاضرة تعبيراً عن
العقم الروحي في العالم الحديث . (١٧)

الأريكة التي جلست عليها ، مثل عرش
مصرد ،

يتوهج فوق الرخام ، حيث المرأة
ترتفع على قوائم نزينها عرائش الكروم
يطل منها كيوييد ذهبي
(وآخر قد أخفى عينيه تحت جناحه)
تضاعف اللهب من مشعل ذى سبع شموع
تعكس النور على منضدة بينما
ارتفع لملاقاته ألق مجوهراتها
من بين تضاعيف الديباج ينسكب في وقر عميم .

تردد هذه الأبيات الأوصاف الباذخة في الأبيات
١٩٩ وما يليها في المشهد الثاني من الفصل الثاني
من مسرحية شكسبير (أنتوني و كليوباترا)
والوصف هنا يعود الى (بيلادونا) Belladonna
السيدة الجميلة التي تسميها القصيدة
« سيدة المواقف » وهي إحدى نساء الأرض
الخراب ، وقد يسعنا تسميتها : « خضراء
الدم » التي حذر منها التراث العربي والشاعر
هنا يربط بين كليوباترا ، وبيلادونا وملكة
اسطورية كان خيلاؤها سبباً في خراب وطنها ،
كما كان تصرف كليوباترا سبباً في ضياع
ملكها . الزيف المادي والتكالب عليه في العصر

با مدينة الوهم ،

تحت الضباب الأسمر ذات فجر شتائي ،
تدفق جمهور عبر جسر لندن ، جمهور غفير ،
ما كنت أعلم أن الموت قد حصد مثل هذا
العدد .

ومدينة الوهم هي لندن التي عرفها الشاعر
خلال الحرب الأولى ، عندما كان موظفاً يكر
الى عمله كل صباح ويرقب جموع الموظفين
والعمال تعبر جسر لندن الى أعمالها . يذكره
المشهد بتعليق دانتي عندما رأى جمهوراً غفيراً
من الناس في الجحيم فقال متعجباً : « ما كنت
أعلم أن الموت قد حصد مثل هذا العدد »
فالشاعر اذن يرى لندن مدينة ملؤها الوهم ،
وكذلك كل مدينة كبرى معاصرة . ويرى جموع
الناس سكارى وماهم بسكارى ولكن عذاب
الله شديد « فهم اناس أحياء أموات » . هذا
هو الواقع الذي يدركه الشاعر ، ويعبر عنه ،
ولكنه يحس أن الآخرين يريدون اخفاءه
وبناءً ، لذا فهو يضمن بيت بودلير في الختام :

ايه أيها القارئ المرائى - يا شبيهى - يا
أخى .

المقطع الثاني « لعبة شطرنج » A Game of Chess
مع ما يتبعه من اشارات الى اللعبة في هذا
المقطع تعتمد على مسرحية مدلتون Middleton
(من القرن السابع عشر) بعنوان « نساء
يحدرن نساء » Women Beware Women
ففي الفصل الثاني نجد امّا تشاغل في لعبة
شطرنج في غرفة ، بينما في الغرفة المجاورة نجد
ابنتها تغتصب في اللحظة التي تفقد فيها الام
الملك في لعبة الشطرنج ينجح الدوق في اغتصاب
الابنة (بيانكا) Bianca والاسم (بيانكا) كما هو
شائع في مسرحيات القرن السابع عشر يدل
معناه على مغزى معين . فهو يعنى (البيضاء

اليوت والشاعر العربي المعاصر

عنوان المقطع الثالث « موعظة النار » The Fire Sermon يعتمد على مقطع من موعظة النار البوذية ، التي يقول عنها اليوت أنها لا تقل في أهميتها ومفزاها عن « الموعظة على الجبل » المسيحية . فموعظة النار تدعو الى حياة خالية من العواطف والشهوات اللاهبة ، وتكرس طريق البراءة والقدسية . وهنا مزج بين مشاهد من الأرض الخراب ومشاهد من القرن العشرين على ضفة النهر وتنتشر في هذا المقطع اشارات الى الشاعر سبنسر (من القرن السادس عشر) والى شكسبير (العاصفة) The Tempest والى الطقوس المحيطة بالكأس المقدسة . ثم نجد تعريضاً بالمجتمع الحاضر من خلال مشاهد العقم والشهوة العابرة ، مع مشاهد توحى بالانتعاش الروحي . ويختتم المقطع بمقتطفات من كتابات بوذا والقدس أوغسطين حول الشهوة :

خيمة النهر هوت : آخر الورقات

تتماسك وتفوص في الضفة الرطبة . والريح
تعبر الأرض السمرراء ، غير مسموعة ،
الحواري انصرفن .

أيها (التيمس) الحبيب رويدك حتى أفرغ
من نشيدي .

النهر لا يحمل قناني فارغة ، أوراق
شطائر ،

مناديل حرير ، علب مقوى ، أعقاب سجائر
أو شيئاً آخر يشهد على ليالي الصيف .
الحواري انصرفن .

النهر في الأيام السعيدة الغابرة كان نهراً
جميلاً تؤمه حوريات البحر يرافقن مشهد
زواج ينشد له سبنسر (أيها التيمس الحبيب . .)
ولكنه اليوم يمتلئ ، بالقناني الفارغة وأوراق
الشطائر . . لم يعد نهراً جميلاً ، فقد غادرته
الحوريات .

ثم ينتقل اليوت الى تصوير الحياة الفارغة

الحاضر هو سبب الضياع وحلول اللعنة كما
يرى اليوت . ثم ينتقل الشاعر الى الحديث
عن :

تغير فيلوميل ، على يد الملك البربري

الذي أرغمها بفلظة ، ومع ذلك بقي البلب

يملاً جميع القفر بصوت لا يقهر

وبقى ينشد ، وبقي العالم يتابع

الزقزقات الى الأذان القدرة .

والاشارة الى (فيلوميل) مأخوذة من أوفيد
(التحولات) Ovid, Metamorphoses الجزء
الرابع (٤١٢ وما بعد) حيث نقرأ وصفاً
لاغتصاب (فيلوميل) على يد تيريوس ملك ثريس
King Tereus of Thrace الذي قطع لسانها
لكي لا تبوح بما حدث ، فأشفقت عليها الآلهة
وحولتها الى بلبل .

ثم يستمر المقطع في وصف جوانب العقم
والعبث في الحياة الحاضرة وخصوصاً عندما
يقدم المشهد الختامي ، وهو حديث بين اثنتين
من نساء عوام لندن (كوكني) جالستين في
خمارة . احدهما (ليل ، مصغر ليليان) بدأت
تهرم وقد غاب زوجها (ألبرت) أربع سنوات
في الحرب وهو على وشك العودة ولا يريد أن
يرى زوجة فقدت نضارتها . لذا فان صديقتها
تنصحها بشراء أسنان اصطناعية والا نفر منها
زوجها عندما يعود ، وله الحق في البحث عن
المتعة بعد محل سنوات الحرب . يتخلل هذا
الحديث السقيم صوت النادل في الخمارة وهو
يستعجل خروج الزبائن « أسرعوا رجاء حان
الوقت » وينتهي المشهد والنادل يودع الزبائن
الذين يعرفهم جميعاً باسمائهم ، فنسمعه يودع
« طابت ليلتكم » تتكرر مرات لا تحصى ، وهو
مشهد يذكرنا بجنون (أوفيليا) في مسرحية
هاملت (الفصل الرابع ، المشهد الخامس ،
البيت ٦٧ وما يليه) عندما رفعت عقيرتها
بالفناء وهي تكرر « طابت ليلتكن » ،

المقطع الخامس والأخير من «الأرض الخراب»
عنوانه « ما قاله الرعد » What the Thunder
Said يعود بنا الى موضوع المسيح الذى لم
يعد بعد ، ولكن نمة رعود على الجبال البعيدة .
ثم نجد وصفاً آخر للأرض الخراب ، تعقبها
أوصاف الدمار فى أوروبا الشرقية مع أوصاف
الموت والمحل التى تؤدى الى الحلم بالمطر الذى
طال انتظاره . تصدر عن الرعد تعويذة تؤدى
الى رفع اللعنة وهى : اعط ، تعاطف ، سيطر .
ولكن هذه التعويذة لم تقبلها المجتمع بعد .
ويقف المتحدث الى جانب حقله الذى لا زال يعانى
الجفاف ويفكر أن ينظم أموره على الأقل . وهو
يرى المشكلة واضحة ولكنه يدرك صعوبة
المحاولة ووعورة الطريق :

لا يوجد ماء بل مجرد صخر
صخر ولا ماء والطريق المعفر
الطريق المتلوى صُعُداً فوق الجبال
وهى جبال من الصخر دون ماء
لو كان نمة ماء لوقفنا وشربنا
بين الصخر لا يقدر المرء ان يقف ويفكر
ثم ينتهى المقطع ، ومعه القصيدة ، بما يقوله
الرعد (بالسانسكريتية) :

اعط ، تعاطف ، سيطر
سلام . سلام . سلام .

بعد أن فرغت مع القارئ من هذه الجولة
فى شعر اليوت حتى وصل ذروته فى قصيدة
« الأرض الخراب » تبقى القصائد التالية
الطويلة التى تركز على موضوع الايمان . وأنا
لم أنجول خلال تلك المطولات ، لا لأنها أقل
أهمية من سابقتها ، بل لأن القارئ الذى
يستمرى شعر اليوت الى هذا الحد ، لا
تعود القصائد الأخرى تشكل صعوبة خاصة له
من حيث الاسلوب ، أما الموضوع فيحتاج الى
اطلاع خاص على اصول الديانة المسيحية وتاريخ
الكنيسة وهى من الامور التى قد تشكل صعوبة

من الجمال والعطف التى نحيهاها العاملات
والموظفات العزابات فى مدينة وهم منل لندن
أوغيرها من الحواضر الكبرى . عندما تحل
« الساعة البنفسجية » وتعود الوظيفة العزباء
الى غرفتها التى يملؤها القرف ، يأتيها موظف
آخر يراودها عن نفسها . ولا تمنع فى هذا
المشهد الغرامى الذى لا يقل جفافاً عن الطعام
الذى تتناوله من الملعبات . وينتهى المشهد
وكان شيئاً لم يكن ، فتعود :

تمشى خلال غرفتها نائية ، وحيدة ،
ثمئس شعرها بحركة آلية من يدها ،
وتضع اسطوانة على الفرافون .

يعقب هذا المشهد الغرامى العقيم مشهد آخر
بين الملكة اليزابيث الأولى واللورد روبرت ليسستر
Robert Leicester فى زورق باذخ . ثم تعقب
ثلاثة مشاهد اغتصاب على أدنى المستويات ،
يرسم التساعر بها صوراً سريعة للحب العقيم
فى العصر الحاضر . ثم نفاجأ بسطر من اعترافات
القديس أوغسطين «وبعد هاجئت الى قرطاجنة»
وهى المدينة الآتمة ، فيدعو الآثم ربه أن ينقذه
من أتون الشهوات . وتتعاقب المقتطفات مع
موعظة النار البوذية ، وفى الحالين دعوة الى
التطهر من اثم الشهوات .

المقطع الرابع « الموت بالماء » Death by Water
يجلب نوعاً من الهدوء لأنه يضع حداً للشهوة
والخوف والتفاهة التى سبقت أوصافها فى
المقاطع الثلاثة . ويعتمد العنوان جزئياً على
أحدى قصائد اليوت بالفرنسية « فى المطعم »
Dans le Restaurant حيث يسرد النادل
العجوز لأحد الزبائن مغامرة جنسية له وهو
فى السابعة من عمره . تمتزج صورة النادل
بصورة (فليباس) Phlebas البحار الفينيقي
الذى قالت عنه العرافة انه مات غرقاً فتطهر
من آثامه . وهذه الإشارة تشترك مع اله
الخصوبة فى الأساطير الوثنية الذى كانت ترمى
صورة عنه فى الماء كرمز للخصوبة التى تعود
بعودة الربيع .

اليوت والشاعر العربي المعاصر

حيث يسرد الشاعر عدداً من الصور التي توحى بشعور معين ولكنه لا يستطيع الافلات من الاسلوب التقريرى المألوف فى الشعر العربي ، وهو أن يقول لك « الليل بهيم » وعندما نلمس السلسلة الجديدة من الصور، ترتفع قيمة القصيدة بعد نكسة مؤقنة :

الليل والسوق القديم وغمغمات العابرين
والنور تعصره المصابيح الحزانى فى شحوب

مثل الضباب على الطريق

من كل حانوت عتيق

بين الوجوه الشاحبات كأنه نغم يذوب

فى ذلك السوق القديم

تنجح هذه القصيدة فى نقل صورة الوحشة الى القارئ دون أن يذكر الشاعر أن السوق القديم موحس . ونجح أكثر لو هي ابتعدت عن الأوصاف المباشرة أكثر مما فعل . ولكن هذا نموذج مبكر .

وفى « حفار القبور » نجد الاسلوب الصورى يتطور أكثر ، ولكنه لا يزال يعتمد على « التشبيه » وهو من الأساليب المألوفة فى الشعر العربي التقليدى . غير أننا هنا نجد الصور ترتفع عن مستوى التشبيهات المجردة فتنتقل للقارئ صوراً كثيرة التشابك ، فيحس أن الصورة لا تطلب لذاتها بل انها أداة لفكرة وسبيل الى نقل شعور أو موقف :

ضوء الأصيل يقيم ، كالحلم الكئيب ، على
القبور ،

واه ، كما ابتسم اليتامى ، او كما بهتت
شموع

فى غيبه الذكرى يهوى طلهن على دموع .

والمدرج النائي تهب عليه أسراب الطيور ،

كالعاصفات السود، كالاشباح فى بيت قديم،

خاصة لبعض القراء . ومن جهة ثانية ، فأننا لا اعتقد أن بدرأ وصلاح توفرا على دراسة قصائد الايمان بصورة خاصة ، لأن ذلك لا يظهر فى ما نشره من شعر .

والآن نعود الى السؤال الكبير : كم من اليوت فهم الشاعر العربى المعاصر ، وكم من اليوت ظهر فى أعمال الشاعر العربى المعاصر، سواء من حيث الاسلوب أم من حيث المضمون ؟

ولنبداً ببدر شاكر السياب (١٩٢٦-١٩٦٤)
لأنه أسبق زمناً من زميله . فمن المعروف لدى المهتمين بالشعر العربى المعاصر أن بدرأ بدأ بنشر شعره منذ عام ١٩٤٧ ، وأنه جدد فى العمود الشعرى الخليلى من حيث تنظيم التفعيلات . ولكن شعره المبكر كان يطرق موضوعات مألوفة فى الشعر العربى : بدايات رومانسية ، تتحول الى اهتمام بالأوضاع العامة فى البلاد ، ثم الى انتماء سياسى، ثم خروج عن الانتماء والاهتمام بالموضوعات الانسانية الأشمل والنظر اليها من خلال أوضاع الذات، ومن خلال الانسان العربى المعاصر . بسبب دراسة بدر السنتين الأخيرين فى الجامعة فى القسم الانجليزى فقد اطلع على الشعر الانجليزى اطلاقاً لا بأس به قبل تخرجه عام ١٩٤٧ . ونجد أثر الشعر الانجليزى بصورة عامة فى شعر السياب فى هذه الفترة حتى أواخر عام ١٩٥٤ وهذه الفترة شهدت قصائد مهمة مثل « حفار القبور » ١٩٥٢ « المومس العمياء » ١٩٥٤ ، « الأسلحة والأطفال » ١٩٥٤ كذلك . وحتى قصيدة مبكرة مثل « السوق القديم » نجدها تردد أصداء من اسلوب الصوريين ، كما وجدناها فى المقطع الأول من قصيدة اليوت « مقدمات » :

الليل ، والسوق القديم ،

خفتت به الأصوات الاغمغمات العابرين

وخطى الغريب وما تبث الريح من نغم حزين

فى ذلك الليل البهيم .

نجد هنا « نوعاً » من الاسلوب الصورى ،

برزت لترعب ساكنيه

من غرفةٍ ظلماءٍ فيه .

يرجع همسها السَّعَف

وترتعش النجوم على صده : يرنُ قيثار

بأعماق السماء . ظلام هذا الليل أوتار

كان يمكن لهذه الصورة أن تفقد الكثير أو
جرت بهذا الشكل مثلاً :

ظلام الليل (كالأوتار) .

(دندن) صوتك الوسنان فيها وهي ترتجف .

ليس تضمين العبارات والأبيات من الشعراء
الآخرين جديداً على الشعر العربي ، ولكن
الافراط فيه في شعر بدر ومعاويه يرجع في
نظري الى مقدار ما توفر للشاعر من اطلاع
على الشعر الاوروبي عموماً وشعر البيوت بوجه
خاص . لقد لمسنا مدى الاستعارات والاشارات
والتضمينات في قصائد البيوت . وفي قصيدة
« المومس العمياء » نجد بدرأ يحاكي هذا
الافراط مع فارق مهم وهو أن الشاعر العربي
يشرح هذه الاشارات في الهوامش . ليس هذا
الشرح ، الذي لا يخفى على كثير من قراء الشعر
الجادين وغالب المثقفين ، ضرورياً في كثير من
الأحيان . ولا هو استخفاف بذكاء القارئ
العربي وبسعة اطلاعه ، ولكنه محاولة من
الشاعر أن يصل معناه الى أكبر عدد ممكن من
القراء وهذه رغبة طبيعية جداً ، تذكرنا بالرغبة
المضادة لدى البيوت في أن يكون له جمهور
لا يحسن القراءة والكتابة (كيف ؟) لكي لا يهتم
كثيراً بالاشارات والاقتباسات . ولذلك نجد
بدرأ يكثر من الهوامش في هذه القصيدة
ويشرح الأساطير اليونانية والعربية ومنها
ميدوزا ، قابيل ، اوديب ، أفروديت ،
فاوست ، دافني ، ياجوج ومأجوج . اقتباس
الأغاني الشعبية واللفة العامية تعلمه بدر من
البيوت في « الأرض الخراب » ففي المقطع الأول
يقتبس البيوت أغنية حزينة من أوبرا فاغنر :
Tristan und Isolde ونجد بدرأ
يقتبس أغنية شعبية حزينة في هذه القصيدة
هي « سَلِيمة يا سَلِيمة . نامت عيون الناس ،
قلبي شَيْثِيمة ؟ » وكان الشاعر أدرك أن موقع

أما في قصيدة « المومس العمياء » فإننا نجد
بدرأ يفرغ مخزونه من شعر البيوت ، وبخاصة
في استعماله التضمين ، والافراط في الرمز
واستعماله الاسطورية . وهنا كذلك نجد
الاسلوب الصوري الذي اغرم به بدر ، يعتمد
كثيراً على التشبيه الذي يضعف الصورة
أحياناً ،

الليل يطبق مرة أخرى ، فتشربه المدينة

والعابرون ، الى القرارة . مثل أغنية حزينة .

وتفتحت ، كأزهر الدفلى ، مصابيح الطريق ،

كعيون « ميدوزا » تحجر كل قلب بالضغينة ،

وكانها تذرُ تبشر أهل « بابل » بالحريق .

يضمن الشاعر هنا عدداً من الاشارات الى
شعراء آخرين ، ومقتبسات من كتاب « عرب
وأجانب » ، مع اشارات الى أساطير عديدة ،
وتضمينات من أغان شعبية . حتى اللفة
العامية استعمالها بدر في هذه القصيدة . هذه
النواحي تذكر القارئ بنماذج البيوت السابقة ،
ولكنها تختلف عنها في كونها تحاول أن تطوع
اسلوب البيوت ليناسب القارئ العربي .
فالتشبيه مثلاً أسلوب درج عليه القارئ
العربي ، ولذا فلا بد منه من أجل تماسك
الصورة . ولو أن بدرأ في قصائده المتأخرة ، في
أوائل الستينات مثلاً ، صار يقلل من الافراط
في التشبيهات ، مما جعل صورته الشعرية
أقرب الى الاسلوب الغربي ، فعادت ترجمتها
أسهل مثلاً بهذا الصدد . نقرأ في مجموعة
« شناسيل ابنة الحلبي » (١٩٦٥) مثلاً
قصيدة « سلوى » :

ظلام الليل أوتار

بدندن صوتك الوسنان فيها وهي ترتجف ،

اليوت والشاعر العربي المعاصر

القارئ ، وهو الشعور الذي أحس به الشاعر
فعبّر عنه على هذه الصورة ، دون أن يحدد
هذا الشعور باسم معين . فبدل أن يقول لنا
الشاعر : « أنا سعيد لمشهد الأطفال وهم
يمرحون » يعطينا « معادلاً موضوعياً » لهذا
الشعور نفسه :

عصافير ؟ أم صبية تمرح

عليها سناً من غدر يلوح ؟

وأقدامها العارية

محار يصلصل في ساقية .

لأذيالهم زفة الشمال

سرت عبر حقول من السنبل

وهسهسة الخبز في يوم عيد

وغمغمة الأم باسم الوليد

تثاغية في يومه الأول .

ونجد في هذه القصيدة شبيهاً باقتباسات
اليوت من شكسبير ، مع إشارة مقتضبة تشبه
إشارات اليوت هذه المرة . فيكتفي بدر بتضمين
عبارة روميو التي قالها لجولييت وهو يفازلها
من الحديقة ، وهي في شرفتها تستعجله الذهاب
لأن الصباح قد أطل وتخشى أن يكشفه أهلها .
ولكن بدر لا يقول هذا بل يضع هامشاً يقول :
شكسبير : روميو وجولييت . :

« دعيني فما تلك بالقبرة !

دعيني أقل أنه البلب

وان الذي لاح غير الصباح »

اتلك السفين التي تعول

على مرفأ نواحته الرياح ؟

تلوح منها أكف الجنود

لألف كجولييت فوق الرصيف :

« وداعاً وداع الذي لا يعود »

الاغنية بلهجتها الشعبية لن يحظى بكبير قبول
لدى عامة القراء ، فأحدث تغييراً طفيفاً على
الاغنية جعلها أقرب الى الفصحى . ورغم أن
هذه العملية ضرورية لسياق الوزن والقافية
واللغة ، فإن الاقتباس يظل يوحى للقارئ
بالأصل العامي ، الذي لم يكن بوسع الشاعر
أن يبقيه على حاله ، على الأقل لأن الشاعر
العربي لا يستخدم الشعر الحر ، الخالي من
الوزن والقافية ، كما يفعل اليوت . ومن هنا
جاء اختلاف الشاعرين في هذه الناحية . أما
اللغة العامية فقد وجدناها في المقطع الثاني من
« الأرض الخراب » في حديث نساء عوام لندن
في الخمار . وكذلك نجد بدرأ يستعمل اللغة
العامية في حديث « المومس العمياء » ، التي
تشتري الطيور من البائع الذي يختار لها طيراً ،
ولكنها تريد أن تختار بنفسها رغم عماها . وفي
العامية العراقية يقال « خليني أشوف بايدي »
عندما تشتري الفاكهة مثلاً ، وتريد أن تختار
بنفسك . وقد وجد بدر أن « الرؤية باليد »
وليس بالعين تناسب المتحدث العميء كل
المناسبة :

ويمر عملاق يبيع الطير ، معطفه الطويل

حيران تصطفق الرياح بجانبيه . . .

خطواته العجلى ، وصرخته الطويلة : « يا طيور

هذي الطيور ، فمن يقول تعال . . » . . .

وتحسستنه كان باصرة لهم ولا تدور

في الراحتين وفي الأنامل وهي تعثر بالطيور

وتوسلته : « فدي لعينك - خلّني بيدي

أراها »

وفي « الأسلحة والأطفال » نلتقي بالأسلوب

الصوري نائية وقد تطور كثيراً هذه المرة حتى

غداً قريب البشبه بما دعاه اليوت « المعادل

الموضوعي » أو « الترابط الموضوعي »

Objective Correlative . أن سلسلة من

الأوصاف أو الأشياء ، أو الأحداث تجتمع

لتنقل تجربة حسية تستثير شعوراً معيناً لدى

الشعرية . وربما ظهر ذلك على أحسن ما يكون في قصيدته الكبرى « من رؤيا فوكاي » ويجد القارئ تحليلاً ممتازاً لهذه القصيدة في كتاب الاستاذ عبد الجبار البصري . (١٩) ويجد قارئ هذه القصيدة أن الشاعر عندما كتبها لم يكن غائباً عن ذهنه أسلوب اليوت في « الأرض الخراب » وهنا نظام « المفاطع » وكل مقطع بعنوان . وهنا وفرة من الاسارات الى الاساطير والشخصيات المشهورة في كتب عمالقة الشعراء . وهنا اقتباسات حرفية حيناً ، ومحرفة حيناً آخر . وهنا تغيير في الأوزان نجد مثيله عند اليوت . كل هذا في حدود الوزن والفاضية التي تتخذ شكل العمود الخليلى حيناً ، وشكل العمود المطور حيناً آخر . ولا يتنازل الشاعر عن حقه في الهوامش التي لا تخلو من الشرح والتفسير في كثير من الأحيان . وأنا لا أجد في ذلك كبير ضرر ، ولندكر أن الشعر الحديث الذي ألف الاشارات والرموز والتضمينات هذه الأيام لم يكن كذلك قبل عشرين سنة ، وهو تاريخ أغلب قصائد (انشودة المطر) أهم دواوين بدر على الاطلاق .

في فترة الخصب هذه نجد بدرأ يفرط في استعمال الاساطير والرموز ويكرر أغلبها في نفس القصيدة أحياناً . وهذا ما نجده في قصائد جيكور مثلاً . لقد عادت رموز المدينة ، العذراء ، الصليب ، الجلجلة ، العازر ، بابل ، عشتار وكثير غيرها معيناً لا ينضب مأوه للشاعر حتى آخذه عليها بعض الكتّاب . فنجد أحد المهتمين بشعر بدر يقول ان « أساطير السياب في حقيقة أمرها ليست من الفولكلور العراقي ولا العربي ولكنها فولكلور مستورد وقد حكم كثير من النقاد بفشل عملية الاستيراد لديه » (٢٠) ، ولكن الكاتب يسرد من بين الاساطير التي استعملها السياب أساطير

نجد أن الشاعر قد نجح هنا في اقتباس عبارة شكسبير لتناسب الجو المأساوى المصاحب للوداع ، ولكن الوداع هنا أكثر مأساوية لأنه لا ينتهي بموت روميو واحد أو جوليت واحدة ، بل بالوف من هؤلاء وهؤلاء بسبب الأسلحة التي تضع حداً لمرح الأطفال .

ثم نجد تضميناً آخر في هذه القصيدة يفتبس عبارة من الناعمة الانجليزية ايث ستويل Edith Sitwell في قصيدة أم نرني طفلها « ان الأرض عجوز شاخت حتى لا نعلم بأن الصفار حركون كظلال الربيع » وهذا ما يذكره بدر في هامش حول :

رصاص ، حديد ، رصاص ، حديد
وآهات تكلى ، وطفل شريد !

ومن يفهم الأرض أن الصفار
يضيقون بالحفره الباردة ؟
إذا استنزلوها وشطك المزار
فمن يتبع القيمة الساردة
ويلهو بلفظ المحار ؟

ولكن الشاعر بدأ منذ أواخر العام ١٩٥٤ يتطور بشكل سريع يميز أخصب فتراته التي تنتهي في حدود ١٩٦٠ ، حينما ثقلت عليه وطأة المرض ، فأدخلته في مرحلة التفجع ورثاء النفس فيما كتب من شعر حتى وفاته . وربما كانت هذه الفترة الخصبة قد تحركت بفعل اهتداء بدر الى أهمية استعمال الاسطورة في الشعر . (١٨) لقد وجد بدر في أسطورة تموز البابلية ، وغيرها من الاساطير العربية واليونانية معيناً لا ينضب لبلورة الرموز وتكوين الصور

(١٨) جبرا ابراهيم جبرا ، الرحلة الثامنة ، المكتبة المصرية (صيدا ، بيروت) ١٩٦٧ ص ٢٤ .

(١٩) بدر شاكر السياب ، دار الجمهورية ، بغداد ، (١٩٦٦) ص ٧٢ وما بعدها .

(٢٠) المصدر السابق ص ٤٤ .

وما زلت احبها كاحدى معلقات عصرنا » . (٢١)
ولكنه يبدأ بالاهتمام بآراء اليوت في النقد
وبصورة خاصة « التراث والموهبة الفردية »
ونراه يصدر حكماً أدبياً يكاد يكون ترجمة
لآراء اليوت في هذا المجال : « ان الميزة الحقيقية
في الفن والأدب المتحضرين انهما تراث ممتد ،
يسنفذ لاحقه من سابقه ، ويقنع كل فنان
بإضافة جزء صغير الى الخبرة الفنية التي
سبقتة ، وتظلله كله روح المسؤولية عن البتر
والكون » (٢٢) وربما كان الفصل الخامس من
هذا الكتاب ، وخصوصاً الجزئين الأولين منه ،
هو أهم الفصول التي يحدثنا فيها الشاعر عن
مدى تأثيره باليوت وقبوله بآرائه في النقد
والشعر ، وخصوصاً عندما يشرح الشاعر
قصائده بنفسه في هذا المجال . يقول صلاح :
« حين توقفت عند الشاعر .ت.س. اليوت في
مطلع الشباب لم تستوقفني أفكاره أول الأمر
بقدر ما استوقفتني جسارته اللغوية » (٢٣) .

بقي علينا أن ندرك أن هذا الاهتمام باليوت
لدى صلاح عبد الصبور قد بدأ في أوائل
الخمسينات ، واستمر ، أي أنه بدأ قبل أن
يصدر الشاعر أولى مجموعاته الشعرية .
ولذلك من المقبول أن نلمس مدى تأثير اليوت
شاعراً وناقداً في المجموعات الشعرية الثلاث
سابقة الذكر ، وخصوصاً في استعمال اللغة ،
واستخدام الاسطورة . وقبل التعرض لهاتين
المسألتين علينا أن نتذكر أن الشاعر يكتب
بالعربية . وأن الشعر العربي المعاصر يتبع
واحداً من ثلاثة أساليب : العمود الخليلي
والعمود المطور والشعر الحر . الأول يتبع

ذكرت في القرآن عن عرب الجاهلية ، وأخرى
من ألف ليلة وليلة ، وكثيراً من المرددات
الشعبية العراقية التي تضمنتها مختلف
قصائده ، هذا إضافة الى أساطير العراف
والشرق القديمة التي وجدها الشاعر في كتاب
« الفصن الذهبي » لقد نعلم بدر من أسلوب
اليوت الكثير ، ولكن نزوعه الى شرح الرموز
جعل التضمين ينقلب الى جهر ، فضاع بذلك
ميزات مهمة في شعره ، ربما كان مضطراً
للتضحية بها مؤقتاً ، علماً نثير في القارئ
رغبة في العودة الى القصيدة أكثر من مرة ،
فان هو فعل ، اذن لتوفرت لتلك القصائد
صفة الديمومة ، وهي بعض علامات الخلود .

واذا جئنا الى شعر صلاح عبد الصبور
لوجدناه في ثلاث مجموعات بدأت أولها عام
١٩٥٥ (الناس في بلادى) ثم تلتها عام ١٩٦٢
(أحلام الفارس القديم) وجاءت الثالثة (أقول
لكم) بعدها بقليل وصدرت طبعها الثانية عام
١٩٦٥ . وبعد هذا التاريخ بدأ صلاح يهتم
بالمسرح الشعري فنشر في الخمس السنوات
الأخيرة أربع مسرحيات شعرية . وفي عام
١٩٦٩ نشر صلاح سيرة ذاتية (حياى في
النسر) لها أهمية كبيرة للباحث الذي يريد
متابعة التطور الشعري والثقافي لدى هذا
الشاعر . فنحن نقرأ في هذا الكتاب أن الشاعر
تخرج في الجامعة عام ١٩٥١ ولديه حصيلة من
الإطلاع على شعر اليوت . « كانت معرفتي
باليوت حتى ذلك الوقت لا تعدو فراءى لبعض
قصائده مثل « الأرض الخراب » و « أغنية
حب ج . الفريد بروفروك » التي أحببتها

(٢١) صلاح عبد الصبور ، المصدر السابق ، ص ٥ .

(٢٢) المصدر السابق ، ص ٧٩ .

(٢٣) المصدر السابق ص ٩٠ .

على الاذن الحساسة . ومن المؤسف أن يجد
المرء أمثلة من ذلك عند صلاح .

ففي مجموعة (الناس في بلادى) نقرأ قصيدة
بعنوان « أبي » :

انه مات

انه مات وجفت رحلته

انه مات وواراه الثرى

حيث مات

حين غاب لهيب المدفأة

كل شيء كان يحكي النبأ

كيف يمكن للقارئ أن ينظر الى الأشطر
الثلاثة الاولى من حيث تكرار « انه مات ؟ »
وكيف تجف الرحلة ؟ هل هي رطبة ؟ هل رحلة
العمر مبلولة مثلاً ؟ وكيف تقطع وزن الشطر
الخامس « حين غاب لهيب المدفأة » هل ان
هذه غلطة مطبعية أصلها « حينما غاب لهيب
المدفأة » وإذا كان العمر قبل قليل رطباً
مبلولاً فكيف استحال هنا الى حطب يحترق
مثلاً او مدفأة نطف ، فى الحالين « غير رطبة »
وكيف تستقيم قافية « النبأ » حتى على فرض
مدء الهمة مع « المدفأة ؟ » لا يفيقنا من هذه
الاستعارات العجيبة سوى شطر آخر « وأرى
الموت فأعوى » من سمع بالدثب يعوى عند
رؤية الموت ، بله الانسان ؟!

وفى قصيدة « اطلال » نجد جواً حزينا
نتوقع فيه وزناً هادئاً فيه بعض رتابة . ولكننا

بحور الخليل ونظام الشطرين ، والثاني يطور
بحور الخليل ويعتمد التفعيلة ولكنه يحافظ
على الوزن والقافية . أما الشعر الحر فهو
الشعر الذى لا يعتمد الوزن والقافية بالمعنى
المتوارث ، بل يعتمد فى موسيقاه على الأفكار
والصور والتركيز والشحنات العاطفية التي
تحول النثر الى شعر فيه تناغم وتناسق ،
يعوض عن البارعين من كتّابه ، عن موسيقى
الوزن والقافية . لم يحاول صلاح الاسلوب
الثالث ، ولكنه كتب بالاسلوبين الاولين . وإذا
كان شعره المبكر يتميز من حيث الشكل
الخارجي بمحافظة بارعة على الأوزان والقوافي،
فان فى شعره المكتوب بالعمود المطور ، وهو
الغالب ، أمثلة غير قليلة من اضطراب الوزن .
وهذه مسألة ليس من السهل التهاون فيها ،
ولا يمكن لباحث أن يتجاهلها أو يلقي اللوم على
« الأغلاط المطبعية » خصوصاً وأن بعض هذه
المجموعات قد طبع أكثر من مرة مما يستدعي
عناية خاصة فى سبيل عدم تكرار اغلاط
الطباعات السابقة . لقد نبه البعض الى هذه
النقطة ، ومنهم المرحوم بدر ، الذى يقرر « ان
عبد الصبور مختل الوزن غالباً » (٢٤) وهذه
مسألة أستوقفتنى كثيراً ، خصوصاً وأن
الشاعر يظهر حساً موسيقياً مرهفاً من حيث
ضبط الوزن فى القصائد التقليدية المبكرة .
وهناك ظواهر تنوع الوزن فى القصيدة
الواحدة ، سواء بالعمود الخليلي أو بالعمود
المطور ، وهي ان كانت سهلة نسبياً فى النوع
الاول ، فانها محفوفة بالمزلق فى الاسلوب
الثاني . والسبب فى ذلك موسيقى سماعي .
فان اسلوب العمود المطور الذى يعتمد التفعيلة
يكون قصير الاشطر عادة . ولذا فان التغيير فى
وزنه الأساسى يجعل الوزن الدخيل نشازاً

اليوت والشاعر العربي المعاصر

ولكن الحجة هنا قد تسنعمل الرد على من يريد أن تكون للشعر لغة خاصة ، وهو ما اعترض عليه اليوت ، لأن صدق التعبير يجب أن يكون وسيلة الشاعر واهتمامه الأول كما فعل امرؤ القيس رغم عدم شاعرية « بحر الآرام » و « لحمها .. وشحم » و « حب فلفل » .

وربما كانت تجربة صلاح مع الاسطورة اكثر نجاحاً من تجربته مع اللغة المحكية واللفظة العامية ، لأنه حاول أن يطور الاسطورة . نلاحظ هذا في « مذكرات الملك عجب بن الخصيب » التي يستعمل فيها الشاعر الشخصية الاسطورية بمثابة القناع ليتحدث من ورائه كما فعل اليوت في التحدث من وراء شخصية « تايروسياس » Tiresias الاسطورية ، وهو النبي الأعمى الذي انقلب الى انثى واجتمعت في وجوده وخبرته حياة الرجال وحياة النساء معاً ، لذا فبوسعهم أن يرى الناس جميعاً رغم عماءه . ومن أمثال استعمال الاسطورة عند صلاح كذلك هي قصيدة « بشر الحافي » و « الخروج » والقصيدة الأخيرة انجاز كبير النجاح لأنها تفلح في اعطاء الاسطورة حيوية وزخماً جديدين يغنيان تجربة القارئ . ولكن الملاحظ ، كما هي الحالة في قصائد بدر السياب ، أن صلاح عبد الصبور يضطر الى الشروح والهوامش التي لا بد منها لمساعدة غالبية القراء . ولا مانع من ذلك لأنها عملية اغناء مقصودة لثقافة غالبية المهتمين بالشعر .

في مجموعته الثالثة « أقول لكم » نجد محاولات طيبة في التضمين ربما تعلمها الشاعر من اليوت ، أو بصورة غير مباشرة من مقلدي

نجد خلاف ذلك وزناً يكاد يكون راقصاً « أطلال أطلال » لأنه سريع التغير :

أطلال أطلال

يمشي بها النسيان

في كفه أكفان

لكل ذكرى قبر

وبينها قبوري

ثم نقراً : ناحت في صلوات

لكي تتسق مع كلمة « ذكريات » التي تلحق بها ، من حيث الروي . ومثل ذلك اختلال الوزن في شطر لاحق « سيدتي وحين عاهدته كان يموت » وغير ذلك من الأمثلة ليس بالقليل ، منها قصيدة « رسالة الى صديقة » و « الشهيد » .

يشير صلاح نفسه الى قصائده التي تأثر فيها باليوت « وجسارته اللغوية » وأبرزها « شفق زهران » و « الملك لك » و « الحزن » من مجموعته الأولى (٢٥) ، والحق أن نطويع اللغة المحلية لتناسب الموضوع والوزن هي محاولة طيبة جداً رغم « تهكم بعض الأصدقاء والنقاد بعد نشر القصيدة ما شاءوا بالشائ والنعل المرتوق » . ونجد الشاعر يلتبس حجة قوية في استعمال اللغة المحكية ، التي قد تصل الى العامية ، من التراث الشعري العربي ذاته ، عندما يستشهد بامرؤ القيس

« فظل العذارى يرتمين بلحمها

وشحم كهذاب الدمقس المفتل ..

ترى بحر الآرام في عرصاتها

وقيعائها وكأنه حب فلفل »

اليوت أو المتحدثين عنه . نقرأ في « التسيء
الحزين » :

لعله الندم

فأنت لو دفنت جثة بأرض

لأورقت جذورها وأينعت نمار

ثقيلة القدم ...

وهذه اصداء واضحة في الأبيات الأخيرة
من المقطع الأول في « الأرض الخراب » وكذلك:

لعله الأسى

الليل حينما ارتمى على شوارع المدينة

وأغرق الشيطان بالسكينة

اصداء أخرى من « بروفروك » و « مقدمات »

نجد « الجسارة اللغوية » ببلغ حداً ملحوظاً
عند صلاح في قصيدة من المجموعة الأولى
« أغنية حب » حيث تكاد نرى صورة أخرى
من كلمات « نشيد الانسداد الذي لسليمان »
في العهد القديم :

وجه حبيبي خيمة من نور

شعر حبيبي حقل حنطة

خدا حبيبي فلقنا رمان

جيد حبيبي مقلع من الرخام

نهدا حبيبي طائران توأمان أزغبان

وحديث الحب يجعل الشاعر يضحى بالوزن
أحياناً كما في قصيدة « أحبك » من (أقول
لكم) حيث نجد الوزن مختلاً الى درجة
مؤذية :

لا ..

لا تنطق الكلمة

دعها بجوف الصدر منبهمة

دعها مغممة على الحلق

دعها ممزقة على التسدق

دعها مقطعة الأوصال مربة

لا تجمع الكلمة

لا تلق نبض الروح في كلمة .

وحتى في الطبعة الثانية (١٩٦٥) نجد
الكلمة في أول القصيدة مهمة التشكيل مما قد
يجعل المرء يقرأها بما يشبه العامية المصرية
(بكسر فسكون ففتح) ولكنها لا تتسق مع
(منبهمة) الا اذا قرأناها عامية كذلك . ولكن
لماذا نجد آخر (كلمة) في المقطع السابق مشكلة؟
وكيف تتسق مع مثيلاتها سابقاً ؟

ومن أمثلة اللحن النشار المتغير دونما سبب
المقطع الثالث من قصيدة « أقول لكم » وهو ٣
- الحرية والموت :

واو جز كي أحدثكم

عن الموتى بقاياتنا

قضى قضى ...

لكنه انتفضا

ذات مساء مظلم وصعدا

أنفاسه وقضقضا

وانشروا قارورة طلسمها ما رسدا

وعن سرير أمه واخته صعدا

الى السماء ركضا ...

من الميت ؟ وهل هذا وصف اسراء ؟ أم

اليوت والشاعر العربي المعاصر

ولم اوهب كهذا الفارس العملاق أن اقتنص
المعنى

ولست أنا الحكيم رهين محبسه بلا أرب
لأنني لو قعدت بمحبس لقضيت من سقب
ولست أنا الأمير يعيش في مصر بخضن النيل
يناغيه مغنيه

ومعلقة من الذهب الصريح تطل من فيه
ولكنني تعذبت لكي أعرف معنى الحرف
ومعنى الحرف اذ يجمع جنب الحرف
ولكنني تعذبت لكي احتال للمعنى

لكي أملك في حوزتي المعنى مع المبنى
لكي اسمعكم صوتي في مجتمع الأصوات

لقد سمعنا صوت الشاعر ، ووجدنا « نحن
كقراء » أن الشاعر يقصر عن المتنبي والمعري
وشوقي كما يخبرنا . ولكن هل من الضروري
أن ينشر شعر الصبا ، أو أي شعر « مسلوب »
ثم نعتذر عنه ؟ وكم من القراء « كرماء »
يستطيعون أن يبقوا كذلك مدة خمسة عشر
عاما ويريد ؟ لا بأس ، فالتساعر يقول في القطع
الثاني من القصيدة :

٢ - الحب :

ولكنني انسان فقير الجيب والفطنة
ومثل الناس أبحث عن طعامي في فجاج
الأرض

★ ★ ★

لكنني لست بموهوب

معراج ؟ ولماذا هذا الانتقال الى وزن « قضي
قضى » وكيف تتناسق القوافي ؟

العجيب أن بعض الكتاب قد نحس لشعر
صلاح وأضفى عليه أوصافاً من المدح قد
ينكرها الشاعر نفسه . يقارن كاتب بين صلاح
واليوت ويقول ان أولى قصائد (الناس في
بلادى) هي « جماع تجربة الشاعر في الحب
والضياع والذكريات ، وهي صورة مصفرة
لقصيدة اليوت (الأرض الخراب) مع وجود
بعض الفوارق » (٢٦) . يعتقد القارئ معي
أن هذا الحكم العام والحماس عديم الأساس
لا داعي له . صحيح أن هناك أصداء من المقطع
الأول في « الأرض الخراب » « اخذني للزلج . .
في الجبال هناك تحس بالحرية » وذلك في
« رحلة الليل » و « منحدر الثلج » و « كتب
يا صديقتي وعدتني بنزهة على الجبل » ولكن
هذا لا يبرر تفسير الكاتب بأن « التلال في
قصائد شاعرنا المصرى تعبر عن الفرار والرغبة
في الخلاص » الا اذا قبلنا « ونحن كنقاد » هذه
التي يصف فيها الكاتب نفسه فيبرر هذا
التفسير . ويشير كاتب آخر الى قول صلاح
« وأنا لست أميراً لا ولست المضحك المراح في
قصر الأمير » من مجموعته الاولى ، ويقول
أن الشاعر « لا يستثير اليوت فقط بل جميع
تراث اليوت » (٢٧) ان الشاعر بطبيعة الحال
غير مسؤول عن هذا الكلام ، وحري بنا أن
نصدق وهو يحدثنا في (أقول لكم) ١ - من
أنا :

وأعلم أنكم كرماء

وأنكم ستفتفرون لي التقصير . . ما كنت
أبا الطيب

(٢٦) عبد الله الشافعي ، « الناس في بلادى » مجلة الآداب ، العدد (٦) ١٩٥٧ ، ص ٣٧ .

(٢٧) بدر الديب ، « الناس في بلادى والتحرر الشعري » مجلة الآداب العدد ٨ (١٩٥٦) ص ١٢ .

أنا فتى لا يعرف القليل

أنا فتى لا يملك القليل

« بعد هذه المعرفة أيّان الففران ؟ » يقول
اليوت . ويقول كذلك « ان أهم ما يجب على
الشعراء أن يفعلوه هو أن يكتبوا أقل ما
يمكن » (٢٨) .

في العام ١٩٥٤ قال عبد الوهاب البياتي :
« واني لو اتبج لي أن أعود الى ١٩٤٩ أذن
لأحرقتها هي الأخرى بالرغم من أنها نالت

شهرة وصيتاً لم أكن أتوقعهما » (٢٩) . وكان
يشير الى شعره السابق في « ملائكة وشياطين »
بعد أن أحرق شعره الأول عام ١٩٤٦ .
وبالرغم من أن البياتي قال هذا في فترة انتماء
سياسي عنيف ، ولكن قصائد الشاعر تبقى
عزيزة عليه مثل جميع أولاده ، وعندما يفترط
بها فان ذلك يعني أنه أدرك سعة البون بينها
وبين ما يريد لها أن تكون . فهل يستطيع
صلاح عبد الصبور أن يفترط ببعض قصائده
ويتمنى لو أحرقها ، ليبقى لنا من أعماله
الشعرية الكثير مما نريد ان نفخر به ؟ .

★ ★ ★

(٢٨) Wm. Empson " The style of the master " (ed.) Hugh Kenner. prentice-Hall,
1962 p. 152.

(٢٩) مجلة الآداب العدد الثالث (١٩٥٤) ص ٧٢ .

دور العرب في كشف افريقيا

جمال زكريا *

فمن المعروف أن الأوروبيين لم يبدأوا الدراسات الأفريقية إلا في أعقاب عصر النهضة والاستكشافات البحرية منذ أواخر القرن الخامس عشر الميلادي ، واقتصرت كتاباتهم حتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر على السواحل ومصبات الأنهار الكبرى (١) والجدير بالذكر أن هناك من الكتاب الأوروبيين من يعتمدون تجاهل المؤثرات العربية في افريقيا وينسبون فضل كشف افريقيا الى أوروبا وحدها وهذه نظرة قاصرة لان أوروبا نفسها لم تصل الى كشف مجاهل القارة الا بفضل اعتمادها على سجلات العرب ومدوناتهم . والكثير من هذه

سبق جغرافيو العرب ومؤرخوهم زملاءهم في العالم الغربي في مجال البحوث الافريقية بقرون عديدة ، ودونوا دراساتهم في مؤلفات قيمة أفاد منها العالم ولذلك ترجع أهمية تلك المصنفات الى أنها كتبت في عصور كانت أوروبا تجهل فيها القارة الافريقية ، ومن هنا اعتبرت مصنفات فريدة وأصيلة في نوعها . وقد أشاد الكثيرون بفضل العرب من مؤرخين ورحالة وجغرافيين لاسهامهم في البحث والتأليف عن افريقيا اذ اخترق الكثيرون منهم الصحاري وتجشموا الصعاب بصحبة قوافل التجارة باحثين عن آفاق كانت مجهولة لدى العالم ،

✽ دكتور جمال زكريا قاسم استاذ التاريخ المساعد بجامعة عين شمس والكويت . له اهتمامات واسعة بتاريخ الخليج العربي وتاريخ شرق افريقيا في العصر الحديث ، وله في ذلك عدة كتب وبحوث . .

(١) عبد الرحمن زكي : المراجع العربية للتاريخ الاسلامي في غرب افريقيا - راجع محاضرات الموسم الثقافي للجمعية المصرية للدراسات التاريخية ١٩٦٧/١٩٦٨ ص ٩ .

المستشرقون على هذه المصنفات من قصور واضح بالنسبة لما تعرضت له بالتعريف لبعض أجزاء القارة الافريقية فان هذه المصنفات - في تقديرنا - ذات أهمية بالغة ، ويكفى أن نقول انها حاولت القاء الضوء على بعض المناطق الافريقية في الوقت الذي لم تذكر فيه المصادر الاوروبية المعاصرة لها شيئاً عنها ، هذا اذا استثنينا الاشارات البسيطة التي وردت في رحلات ماركو پولو Marcopolo الى الشرق في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي اذ أورد بعض الاشارات البسيطة عن كل من مقديشيو وزنجبار (٢) .

وقد اعتمد المصنفون العرب في مادتهم على المعلومات التي سجلها الرحالة والتجار عن المناطق التي زاروها بالاضافة الى ما أقدم عليه العرب من ترجمة كتب اليونان والرومان و اضافتهم الى ذلك ما عرفوه بأسفارهم الكثيرة . وكان لاتساع الدولة الاسلامية أمر واضح في وضع المصنفات الجغرافية الكبيرة عن المسالك والممالك التي تضمنتها ، هذا بالاضافة الى أن كثيراً من أمراء المسلمين قد دأبوا على إرسال الرسل والسفارات الى غيرهم من أمراء الممالك الاسلامية مما أدى في بعض الأحيان الى القيام برحلات الى أصقاع بعيدة ، كما لا ينبغي أن نغفل أيضاً رحلات الحج الى مكة وعناية الكثيرين من العلماء بتسجيل ما شاهدوه من مدن وطرق ، كما كان من بواعث الترحل النشاط التجاري العربي الذي امتد الى مناطق نائية من آسيا وافريقيا وأوروبا الى جانب الرغبة في تحصيل العلم في وقت كانت فيه الكتب نادرة ومراكز الثقافة متعددة (٣) .

وقد تفيدنا بصفة خاصة أخبار الرحلات التي قام بها العرب في افريقيا فهي أقرب الى تعريفنا بما وصل اليه العرب من معرفة ببعض

ترجم الى اللغات الاوروبية المختلفة . كما اعترف الكثيرون من رواد حركة الكشف والارتياح الاوروبى بالدور الذي قام به العرب في التعرف على أجزاء القارة الافريقية وسبقهم في ذلك ، بل أن الكثير من أولئك الرحالة قرأوا بأمعان ما كتبه العرب عن المناطق التي ارتادوها وأفادوا منها في رحلاتهم ، وهناك من الباحثين المهتمين بالدراسات الافريقية من عنى بإبراز فضل المدونات العربية في تعرف أوروبا على قاره الافريقية . اذ أدرك العلماء الاوروبيون منذ وطد الاستعمار أقدامه في افريقيا أهمية التراث العربى الافريقى فنقلوا الكثير من المخطوطات الى مكتبات بلادهم . وتوجد في مكتبة المتحف البريطانى بلندن والمكتبة الاهلية Bibiothegue Nationale في باريس والاسكوريال Esqurial في مدريد وغيرها من المكتبات الاوروبية مئات من المخطوطات والمصنفات العربية دأب المستشرقون على ترجمتها الى لغاتهم كما أسهمت في نشر الكثير منها الجمعيات والمعاهد المعنية بالدراسات الافريقية . ومن الانصاف أن نقرر أيضاً أن هناك من الاوروبيين من لم يستطيعوا أن يتجاهلوا فضل الرواد العرب من مؤرخين وجغرافيين ورحالة نذكر من هؤلاء رينيه باسيه passet ودى لارونسير Ronciere

ودى لافوس وبوفيل Bovill وغيرهم كثيرون .

افريقيا في المصنفات العربية

وقد يكون من المناسب أن نعرف في ذلك الصدد بالمصنفات العربية التي عُنيت بتسجيل معلومات عن بعض أجزاء القارة الافريقية ، وهذه المصنفات يمكن تتبعها حسب ترادفها الزمنى منذ القرن التاسع الميلادي حتى نهاية القرن الخامس عشر وعلى الرغم مما يأخذه

(٢) C F. Travels of Marco polo ; Trans by A. Ricci, pp. 341 - 345.

(٣) ذكى محمد حسن : الرحالة المسلمون ص ٥/٤ .

دور العرب في كشف إفريقيا

رينو Reinoud ، كما أخرج سوفاجيه دراسة قيمة لها في السنوات الأخيرة (٤) .

وفي أواخر القرن التاسع الميلادي يبرز امامنا « ابن خردادبه » ويقرر المستشرق السوفيتي كراتشكوفسكي أن جميع مؤلفاته وأشهرها كتاب المسالك والممالك لا نعرفها الا من أسمائها فقط أو من الاشارات الواردة عنها في المصنفات المتأخرة (٥) ، وفيما يبدو أنه قد اختص بلاد الزنج بنصيب أو في من كتاباته عن إفريقيا . وفي أوائل القرن العاشر الميلادي يسترعى انتباهنا كتاب البلدان لابن الفقيه ونجد فيه بعض الاشارات عن مملكة غانا اذ ذكر الكثير عن نباتاتها وحيواناتها كما أشار بصفة خاصة الى غناها بالذهب (٦) . وفي تلك الفترة أيضاً ظهرت كتابات ابي زيد السيرافي (٨٧٧/٩١٥ م) الذي كان يعاصر المسعودي ولكنه مات قبل أن يبدأ المسعودي رحلاته . ولم يكن أبو زيد - وينسب الى سيراف على الساحل الشرقي للخليج العربي - رحالة أو جواب آفاق ، وانما كان مؤلفاً اقتصر على جمع وتدوين قصص التاجر سليمان و اضاف اليها ما عرفه من روايات نقلها عن التجار الذين جاؤوا البحار الشرقية بعد أن غير وبدل من كيانها ، ولذلك تبدو كتاباته على أنها نوع من أساطير البحار . والجدير بالذكر أن جانباً كبيراً من المعلومات المتعلقة بشرقي إفريقيا بصفة خاصة كانت مادة طيبة لمغامرات السندباد البحري ولقصص ألف ليلة وليلة التي كانت تتجمع في ذلك الحين . فمن المؤكد أن تكون بعض هذه القصص قد استوحيت أساساً من رحلات العرب البعيدة الى تلك الجهات ، بل انه

أجزاء القارة الافريقية ، ولكن مما يسترعى الانتباه أن الرحالة العرب لم يدونوا أخبار رحلاتهم في مؤلفات قائمة بذاتها الا نادراً أما معظمهم فقد أدمجوا حديث تلك الرحلات فيما وضعوه من كتب التاريخ أو تعويم البلدان كما أشار الكثيرون منهم الى رحلات قام بها غيرهم ولم يصل اليها شيء من تأليف أصحابها انفسهم . ولعل الفارابي والتاجر سليمان أول من نطالعهما من المصنفين العرب في السنوات الأخيرة من القرن الثامن والنصف الأول من القرن التاسع الميلادي . فقد كان الفارابي أول من ذكر مملكة غانا قبل القرن التاسع وبعده الخوارزمي الذي حدد حدود تلك المملكة في عام ٨٣٣م في خريطته التي نقلها عن بطليموس كما تحدث ابن عبد الحكم صاحب « فتوح مصر والمغرب » عن السودان الغربي وعن الحملات العربية التي وصلت الى جنوب الصحراء الكبرى . بينما اهتم اليعقوبي بامدادنا بمعلومات عن الشمال الافريقي وممالك السودان الغربي . أما التاجر سليمان فقد ترك لنا وصفاً حياً للسواحل الشرقية من إفريقيا والموانئ المختلفة والمدن وسكانها والمحاصيل والمنتجات و سلع التجارة ، كما حفلت كتاباته بوصف مثير لأخبار الملاحة في المحيط الهندي مما جعلها أقرب ما تكون الى أدب المقامرات أو القصص البحري . ونظراً لعدم وجود معلومات متوافرة عن شخصية سليمان فان بعض الباحثين قد تشكك في نسبة هذه القصص اليه الى أن أكد المستشرق الفرنسي جبريل فيران Ferrand صحة ذلك الأمر . والجدير بالذكر ان كتابات التاجر سليمان قد لقيت عناية خاصة من العلامة

(٤) كراتشكوفسكي (اغناطيوس) - تاريخ الادب الجغرافي عند العرب القسم الاول ص ١٤١ . نشر الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية وترجمة صلاح الدين عثمان .

(٥) المصدر السابق ص ١٥٥/١٥٦ .

(٦) مملكة مالي عند الجغرافيين المسلمين - نصوص جمعها وعلق عليها وقدم لها صلاح الدين المنجد ج ١ ص ٩ - نقلا عن كتاب البلدان لابن الفقيه .

توجد في مالينده بشرقي افريقيا صخرة كبيرة لا يزال الأهلى هناك يطلقون عليها صخرة السندناد (٧) .

وتطرد معلوماتنا عن افريقيا في القرن العاشر بظهور « ابو الحسن المسعودى » الذى قام برحلات الى شرق افريقيا في الفترة من ٩١٦ الى ٩٢٦م وقد وصفه بعض الباحثين بهيرودوت العرب (٨) . ولا يوجد لدينا من مؤلفات المسعودى سوى كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر وهو أكثر مؤلفاته ايجازاً وانتشاراً كما يوجد من تراثه المتبقى أيضاً كتاب آخر بعنوان التنبيه والاشراف ومادته جغرافية في معظمها (٩) ، بينما ضاعت مؤلفاته الاخرى بسبب ضخامة حجمها وقلة انتشارها . ويعتبر كتاب مروج الذهب في نظر الكثير من المستشرقين خير ما كتب رحالة العصور الوسطى . وقد وصل المسعودى الى شرقي افريقيا بصحبة بحارة من عمان وسيراف من ميناء صحار في بلاد عمان (١٠) . وعلى الرغم من أنه وصل في فترة شهدت تأسيس كثير من المدن والامارات العربية الاسلامية على الساحل الشرقى من افريقيا فان المسعودى لا يمدنا بمعلومات عنها وانما اطنب في وصفه لشعوب الزنج فذكر أنهم يعيشون في اقليم يمتد مسافة ٢٥٠٠ فرسخ على الساحل صوب الجنوب في المنطقة الممتدة فيما يعرف حالياً بالقرن الافريقى شمالاً والى موزمبيق جنوباً وانهم مجموعات من الشعوب وليسوا شعباً واحداً . وفيما يبدو أن المسعودى وصل الى أقصى منطقة في الجنوب وصل اليها العرب فقد

ذكر انه وصل الى اقصى بلاد الزنج واليهما تقصد المراكب العمانية والسيرافية وهى غاية مقاصدهم في أسافل بحر الزنج ، كما ذكر أن اقصى بحر الزنج هى بلاد سفاليه في شرقي افريقيا واقاصيه بلاد واق الواق وهى أرض كثيرة العجائب خصبة حارة لم يذهب أحد من قبله ولا من بعده من الرحالة المسلمين وراء هذه المنطقة ، والأرجح لدينا فيما يقرره الكثير من الباحثين هو أن العرب لم يجدوا بعد سفاليه ما يسافرون من أجله فلم يكلفوا أنفسهم مشقة اذ كانت سفاليه تمدهم بكل ما تستطيع مراكبهم أن تحمل من عاج أو ذهب أو رقيق . وقد بدأ المسعودى حديثه عن شعوب الزنج بالاسطورة القديمة التى تحدثنا عن هجرات أبناء كوش وكيف اتجهوا يميناً بين الشرق والغرب وسكنوا الجزء الشرقى والجنوبى من افريقيا وكونوا شعوب البجة والنوبة ، أما الزنوج فهم وحدهم الذين ثابروا في سيرهم جنوباً وراء النيل الأعلى حيث اتخذوا مملكة قريبة من مناطق استخراج الذهب الذى بدأوا يصدرونه بكميات وافرة ، كما ملكوا عليهم ملكاً سموه وقليلين . ولعل المسعودى يكون بذلك أول من أشار الى مناجم الذهب التى تشتهر بها مناطق الروديسيات في أواسط افريقيا . وقد أشاد المسعودى بمهارة الزنوج في أشغال المعادن والتجارة والزراعة وصيد الأفيال لعاجها النفيس . وذكر أنهم يحرسون على الحديد أكثر من حرصهم على الذهب كما وصفهم بأنهم أهل خطابة وفصاحة بلغاء في أحاديثهم (١١) . وركز المسعودى في رحلاته في شرق افريقيا على جزيرة قنبلو فذكر عنها

(٧) انظر من الرحلات العربية في المحيط الهندي :

Reinaud, Relation des voyages fait par les Arabes et Persans dans l'Inde et de la chine; 2 tomes Paris 1845.

Freeman-Grenville : The Mediveal History of the Coast of Tanganyka p. 40. Berlin (٨) 1962.

(٩) كراتشكوفسكى : الأدب الجغرافى عند العرب القسم الأول ص ١٧٨ .

(١٠) المسعودى : مروج الذهب ومعادن الجوهر ج ١ ص ٣٣٣/٣٢٨ نشر دار الرجاى - القاهرة .

(١١) المصدر السابق ج ١ ص ٣٣٤/٣٢٣ .

دور العرب في كشف افريقيا

احدى جزر بمبا أو مافيا أو زنجبار لاننا سوف نصطدم مرة أخرى بالتحديدات التي اوردها السعوى بالنسبة لموقع جزيرة قبلو والتي اكد فيها أنها تبعد عن الساحل الافريقى مسيرة يوم أو يومين بينما هذه الجزر تكاد تكون ملاسمة للساحل . اما العلاقة فيران فانه لم يقطع برأى معين مكتفياً باعتبار قبلو احدى الجزر التي تقع في الجنوب الغربى للمحيط الهندي (١٤) . وعلى الرغم مما ذهب اليه رينو من ان جزيرة قبلو هي المقصودة بجزيرة مدغشقر الا اننا لا نميل الى الاخذ برأيه مفضلين الاخذ برأى جيان في أن تكون قبلو هي احدى جزر القمر اذ انه لا يمكن التسليم بفتح المسلمين لجزيرة كبيرة كجزيرة مدغشقر وتغلبهم عليها في وقت بدء هجراتهم الى المنطقة .

وقد يكون من دواعى الأسف أن السعوى لم يضع لنا صورة واضحة عما شاهده كما أنه لم يرو لنا تجاربه الخاصة اذ أنه لو فعل ذلك لكان من المؤكد أن يأتينا بأخبار أوفى وانما اكتفى بذكر ما توارد اليه من أحاديث البحارة الذين كانوا يصلون الى تلك المناطق (١٥) . ولو لم يذكر السعوى صراحة أنه شاهد بعض مناطق شرق افريقيا لجاز أن نتشكك في أنه لم يشاهد هذه البلاد مشاهدة عيان ، ومع ذلك فان شخصية السعوى ربما تكون أكثر جلاءً لو أن مصنفاه الكبرى لم تمسها يد الضياع ونخص بالذكر كتابيه الكبيرين أخبار الزمان ومن إبادته الحدثن الذى يقال انه كان يقع في ثلاثين جزءاً ، والكتاب الوسيط فهذان الكتابان لا نعرفهما الا من خلال اقتباسات ضئيلة ليست بذات أهمية وردت في بعض المصنفات الاخرى . وعلى الرغم من أهمية

انها جزيرة حارة فيها قوم من المسلمين بين كفار الزنوج ، وحدد تاريخ استقرار المسلمين في تلك الجزيرة بقرن ونصف قرن قبل رحلته اذ قال ان المسلمين نزلوا على هذه الجزيرة في بداية عهد الدولة العباسية . ولكن الملاحظ أن ذلك التاريخ لم يشهد هجرة ملحوظة - الى شرقى افريقيا - ولا نجد تفسيراً لذلك الا أن يكون السعوى قد تجاوز عده سنوات في تحديد هجرة الزيديين الى الساحل الشرقى من افريقيا وهي كما نعرف أول هجرة هامة وفدت على المنطقة . ولكن الموضوع الذى انار الجدل بين بعض الباحثين هو اية جزيرة كان يعنيها السعوى بجزيرة قبلو ، حقيقة ان السعوى وضع بعض التحديدات الجغرافية الخاصة بموقع هذه الجزيرة ولكن نظراً لكثرة عدد الجزر الموجودة على مقربة من الساحل الشرقى لافريقيا فانه يصعب علينا تحديد واحدة منها . وفي رأى المستشرق الفرنسى رينو أن جزيرة مدغشقر هي الجزيرة المقصودة ، اذ أن التحديدات الجغرافية التى اوردها السعوى تكاد تنطبق عليها (١٢) ولكن التساؤل لا يزال قائماً وهو لماذا لم يحدد السعوى عن كبر مساحة هذه الجزيرة اذا صح ان تكون قبلو هي جزيرة مدغشقر . اما القبطان جيان Guillaín فيميل الى اعتبار قبلو احدى جزر القمر ويحددها على وجه خاص بالجزيرة الكبرى وهي جزيرة ياقوت أو الانجليزية كما كانت تعرف في ذلك الحين وان كانت التحديدات التى اوردها السعوى تختلف مع موقع هذه الجزيرة خاصة من حيث تحديده انها تقع على مسافة خمسمائة فرسخ من عمان اذ انها في الواقع تقع الى مسافة أبعد من ذلك (١٣) ، كما اننا لا نستطيع أن نذهب الى اعتبار قبلو

Reinaud, Relation des Voyages ... Tome I PP, 131-133

(١٢)

(١٣) جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق افريقيا ص ٩٣ - القاهرة ١٩٢٧ .

Ferrand, Documents Historiques et Textes Geographiques Arabes .. Tome I P. 35 FF (١٤)
paris 1913.

Freeman-grenville: op. cit. p. 40

(١٥)

والملاحظ ان ابن حوقل لم يضع كتابه على هيئة رحلات انما عرضه بطريقة الوصف الطبوغرافى فجاء أشبه بمصنف جغرافى لم يكتف فيه بوصف البلدان فقط انما نظم مسالكها وطرقها ، كما تخللت كتاباته خرائط جغرافية وهي وان لم تكن على درجة كافية من الدقة الا أنها كانت بلا شك محاولة رائدة في هذا المجال . وقد أشار ابن حوقل الى نهر النيجر ولما كان قد لاحظته يتدفق تجاه الشرف فقد ادى به ذلك الى الاعتقاد بأنه نهر النيل (١٩) ، الذى ذكر انه لا يعرف له بداية من وراء ارض النوبة وماؤه أشد عذوبة وبياضاً من سائر انهار الاسلام . والثابت أن ابن حوقل زار بعض المناطق الداخلية في غرب افريقيا ومع ذلك فانه لم يتعرض كثيراً لوصف البلدان التي تقطنها الشعوب السوداء في كل من غرب وشرق القارة فكما يقول ان حبه الطبيعي للحكومة المنظمة هو الذى دفعه لتجنب ذكر أى شىء عنهم (٢٠) ، أما المناطق الأكثر تقدماً في افريقيا فقد أورد عنها بعض المعلومات ، ففي خلال زيارته لبلدان شمال غرب افريقيا عدد أهم مدنها كبرقة واجداية وسرت وسوسة وتونس كما تحدث عن بلدة اودغست الواقعة على حافة الصحراء وذكر أن لزعماء البلدة صلات بمملكة غانا التي وصفها بأنها أغنى ممالك العالم لما في أرضها من التبر . كما تضمنت كتاباته بعض المعلومات عن كل من شعوب البجة والنوبة والحبشة لان لديهم بعض مظاهر الحضارة والوعى الدينى الناتج عن قرب بلادهم من البلدان الاخرى الأكثر تقدماً . وبصدد ذلك أورد اشارات عن بحر القلزم ومن يسكن جزائره من البجة الذين هم

كتابات المسعودى سواء بما أمدتنا به من معلومات أضافت الكثير الى المادة المتجمعة لدينا أو في تأييدها على الكتاب الآخرين الذين تتعمق بهم معرفتنا الجغرافية عن افريقيا فان كتابات المسعودى مع ذلك لم تخل من العيوب المعهودة في تأليف معظم الرحالة والجغرافيين والمؤرخين خلال ذلك العهد ، ومن تلك العيوب كثرة الاستطرادات ونقل الخرافات والأخبار السطحية دون العناية بتحقيقها تحقيقاً علمياً سليماً (١٦) . كما يلاحظ تركيز المسعودى على الحديث عن شرق افريقيا ، أما السودان الغربى فقد اقتصر على الإشارة الى تجارة الذهب فيه حيث ذكر أنها تجارة غريبة ملفنة للنظر (١٧) .

وفي القرن العاشر أيضاً بمدنا كتابات الاصطخرى وابن حوقل ببعض المعلومات الخاصة بافريقيا . والاصطخرى كتابان أحدهما كتاب الاقاليم ، والآخر المسالك والممالك اعتمد في وضعهما على رحلاته لطلب العلم والمعرفة ، وقد عنى في كتابه الثانى بتحديد بعض الممالك الاسلامية ومن ذلك ما أوردته عن بلاد السودان الغربى الى وصفها بأنها بلاد عريضة ليس لها اتصال بشىء من الممالك والعمارات الا من جهة المغرب نظراً لصعوبة المسالك بينها وبين سائر الامم (١٨) . أما ابن حوقل البغدادى فقد اهتم بدوره بالإشارة الى بعض الاقاليم الافريقية كما اعتمد كثيراً على الاصطخرى الأمر الذى سبب لبعض الباحثين الكثير من الخلط بين عمل كل منهما . وقد اشتهر كتاب ابن حوقل بصورة الأرض أورد فيه بعض المعلومات التفصيلية عن القسم الشرقى من افريقيا وخاصة مناطق الحبشة والنوبة ،

(١٦) ذكى حسن : الرحالة المسلمون ص ٣٧/٣٨ .

Bovill, The Golden Trade of the Moors p. 61, London, 1968

(١٧)

(١٨) الاصطخرى : المسالك والممالك ص ٣٤ طبعة الحينى القاهرة ١٩٦١ .

Bovill, op. it. pp. 61-62.

(١٩)

(٢٠) المصدر السابق ص ٦٢ .

دور العرب في كشف افريقيا

سوى البيروني في كتابه « الآثار الباقية عن القرون الخالية » ونجد في هذا الكتاب اهتماماً واضحاً بالساحل الشرقي لافريقيا اذ ذكر أن الساحل والجزر الجنوبية منه تسكنه قبائل متفرقة من الزنوج ، كما تحدث عن النشاط التجاري الذي كان قائماً بين سفاليه والهند والصين ، كما اشار الى الجزء الغربي من المحيط الهندي الذي أطلق عليه بحر البربر وحدده بمضيق عدن في الشمال الى سفاليه الزنج في الجنوب مؤكداً أن المراكب لا يمكن لها أن تتجاوز سفاليه لعظم المخاطرة فيما يليها ويبدو انه قد توافرت للعرب معلومات هامة عن ساحل شرق افريقيا الى ما يقرب من خط عرض ٢٠° جنوباً ، أما البلاد الواقعة الى الجنوب من ذلك فقد كانت فكرة العرب عنها بصفة عامة تستند على الحدس والتخمين ولو ان علمهم بالكوارث التي كانت تتعرض لها السفن تشير الى معرفتهم بطريق غير مباشر بمضيق موزمبيق الذي أسموه في بعض كتاباتهم « جبل الندامة » (٢٢) ولا شك في أن المعلومات التي أوردها المصنفون العرب سواء تلك التي وصلت اليها أو ما فقد منها استفاد منها الادريسي في القرن الثاني عشر الميلادي في وضع كتابه وخريطته المعروفة عن افريقيا . والادريسي جغرافي عربي أقام في صقلية في الفترة من ١١٠٠ - ١١٦٦ م في بلاط الملك روجر الثاني Roger II أحد ملوك النورمان وفيما يبدو أن معاصري الادريسي من المسلمين قد استاءوا لدخوله في خدمة أمير كافر خاصة وأن الوقت كان زمن حروب صليبية ، ولا شك في أنه لعدم موافقة بني قسومه على تصرفه هذا فإن المعلومات المتعلقة بحياته قليلة في جملتها (٢٣) . وقد طلب روجر من الادريسي جمع المعلومات المتعلقة بالعالم والتي كان قد حفظ مادتها فأخرج منها الادريسي عمله الضخم المعروف

أشد سواداً من الاحباش وانهم لا يملكون قرى ولا مدناً ولا أرضاً زراعية ، كما تعرض للجبهة التي ذكر أن أهلها نصارى يقترب لونهم من لون العرب وانهم أهل سلم وانها ليست بدار حرب ، ووصفها بأنها بلاد جافة يوجد بها قليل من المباني ومساحة كبيرة من الأراضي الزراعية وان جلود النمرور وغيرها من الجلود التي تشتري من اليمن تأتي من هذه البلاد . وذكر عن زيلع انها تتصل بمفاوز النوبة التي وصفها بأنها أوسع من الجبهة يجري فيها نيل مصر الى أن يخرج منها الى أرض الزنج ثم يتجاوزها الى براري تتعذر مسالكها ، وهي بلد عامر خصب من أحسن مدنها نواحي علوة وفي أعلاها نهر يجري من الشرق يعرف بأور وهو يصب في نهر النيل وأن سكانها نصارى وبها من المدن والعمارة أكثر من الجبهة .

وبعد كتابات ابن حوقل يطالعنا من المصنفات العربية التي عثيت بافريقيا كتاب وصف افريقيا والمغرب للجغرافي محمد الأندلسي (٩٧٣ م) ويعد هذا الكتاب من أهم المصادر التي اعتمدها البكري في وضع مصنفة الفريد « المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب » كذلك يبرز لدينا في أواخر القرن العاشر الحسن المهلبى وهو عالم مصري وضع بعد زيارته لبلاد السودان كتاباً في الطرق والمسالك (٩٨٥م) وعلى الرغم من أن هذا الكتاب لم يصل اليها الا أنه تميز من الاشارات المنقولة عنه بأنه عني عناية خاصة بوصف أقاليم السودان الغربي (٢١) .

وفي القرن الحادي عشر الميلادي وقبل أن يصل الى مصنف الادريسي ، وهو من المصنفات العربية الهامة التي عثيت بافريقيا ، لا نجد

(٢١) زكى حسن : الرحالة المسلمون في العصور الوسطى ص ٤٢/٤٣ .

(٢٢) كراتشكوفسكى - الأدب الجغرافي عند العرب القسم الأول ص ٢٤٩ .

Bovill, op. cit., pp. 621-63.

(٢٣)

يفد على الساحل من تجار العرب وغيرهم خاصة الهنود اذ كانت السيوف تصنع في الهند من الحديد المتحصل عليه من شرق افريقيا وما يستلقت الانتباه أن هناك أقاليم ذكرها الادريسي لاتزال موجودة على الخرائط الحالية ولو بالتقريب كبراوه ومالينده ومنبسة، وهناك من المدن التي ذكرها قد اندرست معالمها ولا تزال تخضع لعمليات الكشف والتنقيب (٢٥).

ولم يقتصر الادريسي عند حد الانسار الى اقاليم شرق افريقيا ومدنها وانما تعرض الى غرب افريقيا ولا سيما مملكة غانا وقد وصف في أماكن كثيرة من كتابه ما كان علمه ملوك هذه الدولة من الثراء والعلاقات التجارية بينهم وبين المغرب الأقصى (٢٦)

وفي منتصف القرن الثاني عشر وضع ابن الوردي مصنفاً بعنوان « فريدة العجائب وفريدة الغرائب » اعتمد فيه الى حد كبير على النقل عن المسعودي وقد وصف الساحل الشرقي من افريقيا من رأس جردفون شمالاً الى موزمبيق جنوباً ، ونقل عن المسعودي ما أورده عن بلاد واف الواف وعجب لكثر ما بها من ذهب حتى ان الزوج يتخذون منه سلاسل كلابهم ودوابهم واكابرهم يصنعون منه « لبناً » يبنون بها بيوتهم . (٢٧)

ولا تطالعنا بعد ذلك مصنفات هامة تضطرنا الى التوقف عندها سوى معجم باقوت الحموي المعروف بمعجم البلدان . وقد عرف باقوت بأسفاره التجارية العديدة وكان يستغل بتجارة الكتب وقد مكنه ذلك من جمع المادة اللازمة لمعجمه وان كان لم يسجل لنا أخبار رحلاته وما وقع له فيها من تجارب ، ولا ريب أن ما

بكتاب روجر وأسماء نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (٢٤) . وقد أخذ الادريسي الكثير من مادته عن الكتب الجغرافية السابقة عليه وعن التقارير التي كان يتلقاها من المسافرين ، هذا فضلاً عن المناطق التي ارتحل اليها بنفسه في منطقة الشمال الافريقي على وجه التحديد . كذلك نحدث الادريسي عن مدن شرق افريقيا وان كان لم يورد لنا معلومات وافية عنها ومع ذلك فان أهمية كتابات الادريسي فيما يختص بشرق افريقيا أنها تعد أولى المصادر التي تحدثنا عن مدن الساحل وجزائره ، من ذلك مدينة كلوه وتجاريتها مع سفاليه ومالينده التي وصفها بالازدهار . وما يستلقت النظر أن الادريسي لم يرحل الى شرق افريقيا كما فعل المسعودي ولكنه استمع كثيراً وقرأ أكثر فأكثر بدقائق مفصلة عن هذا الاقليم خاصة وان الفترة التي وضع فيها الادريسي كتابه كانت تجارة العرب في خلالها متسعة اتساعاً كبيراً ، على أنه لم يعن بتجاره العرب في الذهب والعاج والرقيق لأن هذه التجارة كانت معروفة في العالم العربي التجاري وانما انصرف الى الحديث عن تجارة جديدة هي تجارة الحديد ، كما نلاحظ أيضاً تغير أوجه الحياة منذ رحله المسعودي في السنوات الاولى من القرن العاشر الى كتابات الادريسي في النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي ، فمالينده التي لم تحظ من المسعودي حتى بذكر اسمها أصبحت في زمن الادريسي « مدينة الزنج » يحدنا الادريسي عنها فيقول ان الزوج يمتلكون فيها مناجم الحديد ويستخرجونه ويتاجرون في المطاوع منه ويربحون من تجارتهم هذه أرباحاً كثيرة . كذلك تحدث عن « منبسة » واشتغال أهلها بتجارة الحديد أيضاً مما يدل على الصلات التي كانت قائمة بين شعوب الداخل وبين من

٢٤) انظر مادة الادريسي في دائرة المعارف الاسلامية .

٢٥) بازل دافيسون : افريقية تحت أضواء جديدة (مترجم) - بيروت ١٩٦١ .

٢٦) عبد الرحمن زكي : المراجع العربية للتاريخ الاسلامي في غرب افريقيا ص ١٤ .

٢٧) راجع ابن الوردي : فريدة العجائب وفريدة الغرائب .

دور العرب في كشف إفريقيا

وغن غنى سواحلها بالعنبر وأنه ليس في بحر الزنج جزيرة أكبر منها . كذلك نعرض ياقوت لممالك السودان الغربي فذكر عن غانا أنها مدينة كبره في جنوب بلاد السودان ، كما تحدث عن أقاليم مالي فذكر عن التكرور أنها بلاد تنسب الى قبيل من السودان في أقصى جنوب المغرب كما نحدث عن التبر فذكر أنها من بلاد السودان وإليها ينسب الذهب الخالص وهي في جنوب المغرب . (٢٠)

وفي أواخر القرن الثالث عشر الميلادي يطلعا ابن سعيد الحموي (١٢٨٦ م) الذي درس جغرافية بطليموس ووضع موسوعة هامة عرفت بجغرافية الأقاليم السبعة على نهج مصنف الإدريسي نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (٢١) ، بها تعريفات عن مدن شرق إفريقيا وقد راعى ترتيبها حسب موقعها من الشمال الى الجنوب (٢٢) . ومن المؤكد أنه كتب أيضاً عن السودان الغربي ولكن من المؤسف ان كتابات ابن سعيد لم تصل إلينا كاملة ولكن اذا قسناها بالاشارات الى وردت عنها في أبي الفدا وابن خلدون وغيرهما فان فقد مؤلفاته يعد ولا شك ضربة محزنة للعلم (٢٣) . وأهم ما في كتابات ابن سعيد ما ذكره من أن ملاحاً عربياً يدعى « ابن فاطمة » دار حول إفريقيا من الغرب الى الشرق ووصف سواحل

شاهده ياقوت في أسفاره وما جمعه من الخزائن كان خير عدة له في تأليف مصنفه الذي فرغ منه في عام ١٢٢٤م (٢٨) ويعتبر معجم البلدان من أهم المصنفات التي وضعها العرب في هذا الموضوع ، وبوجد بهذا المعجم تعريف ببعض مدن شرق إفريقيا كمقديشيو وحب وكلوة ، ولعل ياقوت أول من أسار الى الشعب السواحلي ويفهم ذلك من حديثه عنهم اذا سماهم بشعب البربر وهم غير البربر الذين بالمغرب . هؤلاء سود ينسبون الزنوج . جنس متوسط بين الحبش والزنوج . وفي تعريفه بمقديشيو ذكر انها مدينة في أول بلاد الزنج يجلب منها الصندل والابنوس والعاج . كما تحدث عن مدينة الحب وكلوة وسفاليه وان كان كل ما أورده عنها لم يتعد شذرات بسيطة ، فقد ذكر عن الحب انها مدينة قرب بلاد الزنج في أرض بربرة ، وكلوه موضع بأرض الزنج ولم يذكر ياقوت شيئاً عن الجهات الأخرى التي تقع على ساحل شرق إفريقيا أكثر مما أورده الإدريسي ومع ذلك فان ما ذكره ياقوت مهم رغم قلته ، وفيما يبدو انه استقى معلوماته من التجار العرب الذين كانوا يذهبون الى هذه الأقاليم لصلته بهؤلاء التجار وبرؤساء عمان بوجه خاص . أما جزيرة مدغشقر فقد اطلق عليها جزيرة القمر (٢٩) ، كما تحدث عن اختلاف أجناسها وتعدد شعوبها ولغاتها

(٢٨) زكي حسن : الرحالة المسلمون ص ١٦/١٥ .

(٢٩) لا يتفق الجغرافيون العرب على كتابة اسم هذه الجزيرة ولا على أصل اشتقاقها فقد كتبه البعض ومنهم الإدريسي بضم اللام والميم وكتبه غيرهم ومنهم ياقوت وابن سعيد بسكون الميم ونسبوا اسم الجزيرة الى قوم القمر الذين هاجروا اليها اما ابن الوردي واليعقوبي فسميا الجزيرة باسم القمر بفتح القاف والميم ويبدو ان العرب كانوا يقصدون بها جزيرة مدغشقر وان كان هناك من يعتقد انهم كانوا يمتنون بها إحدى جزر القمر خاصة وان وصف الإدريسي وابن سعيد لجزائر القمر من حيث طبيعة وعادات السكان لا يتيسر تطبيقه على جزيرة مدغشقر . راجع جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية من شرق إفريقيا ص ١٦١/١٦٢ .

(٣٠) صلاح الدين المنجد : مملكة مالي عند الجغرافيين المسلمين ص ١٥ .

Relation des voyages

(٣١) انظر ابن سعيد في المجلد الثاني من فيان ص ٣١٦ وما بعدها .

(٣٢) جيان وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية من شرق إفريقيا ص ١٢٨ .

Bovill, op. cit. p. 65.

(٣٣)

ملوكها بمن يجاورهم . وقد استقى العمرى مادته من اناس عاشوا في تلك البلاد وعرفوا اخبارها ومن اهالي مالي انفسهم أو ملوكهم الذين زاروا القاهرة ومن آخرين صحبوا هؤلاء الملوك ونقلوا ما حدثوهم به (٣٦) .

أما رحلات ابن بطوطة فتعد مصدراً هاماً نستقى منه معلوماتنا عن كل من شرق وغرب أفريقيا والظروف التي تم فيها تدوين هذه الرحلات تجعلنا لا ننسى اذا ما قسونا في حكمنا عليه واتهامه بالخيال أو عدم التزامه الدقة فيما كان يرويهِ أن كثيراً من اللوم يمكن أن يكون ناشئاً عن مسجل هذه الرحلات فأغلب الظن أن ابن بطوطة لم يدون مذكرات منتظمة وان كان قد دون شيئاً فلا ريب في أنه قد أضاعه خلال رحلاته مما اضطره أن يملأ رحلاته من الذاكرة (٣٧) .

ومهما يكن هناك من قصور فإن ابن بطوطة يعد أول الرحالة العرب الذين حدثونا بأفاضة عن الامارات الاسلامية في شرق أفريقيا وقد أورد لنا ثلاثة مراكز على الساحل هي مقديشيو وكلوه وممبسة (٣٨) . والجدير بالذكر أن الزمن الذي وصل فيه ابن بطوطة الى ساحل شرق أفريقيا وهو نهاية الثلث الأول من القرن الرابع عشر كانت فيه معظم مناطق الساحل تنتمي الى العرب حين جاءت موجة كبيرة من مهاجري العرب في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي الى شرق أفريقيا وقت اجتياح المغول للعراق ، ولحق أولئك المهاجرون ببنى جلدتهم على

السفن والقمر وتحدث عن وجود جاليات هندية كبيرة العدد تعيش في جزيرة القمر ، كما أورد تفاصيل كثيرة عن تلك الجزيرة تطابق جريه مدغشقر الى حد كبير مثل كونها طويلة مريضة طولها مسيرة أربعة أشهر وعرضها مسيرة عشرين يوماً ، وأنها تحت حكم المسلمين . وبعد وفاة ابن سعيد يستمرى انتباهنا مصنف جديد في تخطيط البلدان لذكرياً بن محمد المعروف بالقزويني وينضم بعض المعلومات المفيدة عن أفريقيا وإن كان يلاحظ اعتماده على المسعودي فيما نقله عن زنج شرق أفريقيا . أما عن بلاد السودان فقد ذكر أنها بلاد كبيرة وأرض واسعة ينتهي شمالها الى أرض البربر وجنوبها الى البراري وشرقها الى الحبشة وغربها الى البحر المحيط . (٣٩) وفي تقويم البلدان لأبى الفدا اشارات عن ممالك السوان الغربي على أن أكثر ما أوضحه أبو الفدا حديثه عن الثلوج على قمة جبال كليمنجارو ، قال انه سمع بهذا ولا يكاد يصدق (٤٠) وعلى ذلك نستطيع أن نؤكد هنا أن العرب عرفوا مناطق في أفريقيا لم يصل اليها الاوربيون الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

أما القرن الرابع عشر فيتميز بثرائه في مجال المعرفة بغرب أفريقيا الداخلية ولدينا بصدد ذلك مسالك الابصار للعمرى وابن بطوطة تم ابن خلدون . ويكاد يكون هناك اتفاق بين الباحثين على أن العمرى يعد أعظم من كتب عن مملكة مالي اذ قدم وصفاً دقيقاً وهاماً لها ولاقليمها ومدنها وقبائلها وبناء دورها واقواتها وثمارها وحيواناتها وعاداتها وتقاليدها وصلات

(٣٩) ذكرياً القزويني : آثار البلاد واخبار العباد ص ٢٤٠ طبعة بيروت .

(٣٥) انظر كتابات أبى الفدا في : Reinaud, Relation des voyages Tome II, p. 44 وكذلك جيان - وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق أفريقيا ص ٧٣ .

(٣٦) العمرى - مسالك الابصار في مسالك الامصار - وتوجد مجلدات تحتاج الى تكملة من هذا الكتاب في دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٥٦٨ .

(٣٧) راجع مادة ابن بطوطة في دائرة المعارف الاسلامية .

(٣٨) ابن بطوطة : تحفة النظار في عجائب الاقطار وفرائب الامصار - ج ١ ذكر سلطان مقديشيو وكلوه .

دور العرب في كشف افريقيا

التي زارها واليه يرجع الفضل في معرفتنا
بغرب أفريقيا وحضارتها .

وفي السنوات الأخيرة من القرن الرابع
عشر يطلعنا عبد الرحمن بن خلدون على بعض
الحقائق الهامة عن السودان الغربي وعلى
معلومات دقيقة وللمرة الأولى عن قبائل الطوارق
في الصحراء الكبرى . أما في أوائل القرن
الخامس عشر فقد أمدنا الفلقتندي بصورة
حية عن مجتمع مالي كما أوضح الصلات التي
كانت تربط بعض ممالك السودان الغربي
بمصر . (٤٢)

ومنذ النصف الأول من القرن الخامس عشر
تجذب المصنفات العربية العامة التي نعرضت
لافريقيا ، تلك المصنفات التي أمدتنا بمعلومات
هامة من القرن التاسع الى القرن الخامس
عشر الميلادي . وهي الفترة التي يمكن أن
نسميها بالعهد الاسلامي ، إذ كان المسلمون في
خلالها على اتصال دون غيرهم بتلك المناطق
التي كان لهم فيها النفوذ على أطرافها
والسيطرة على تجارتها . وينبغي ألا نفصل
الإشارة بصدد تعرضنا للمصنفات العربية عن
افريقيا الى الكتاب المغاربة الذين نبغوا على
وجه خاص في فن الرحلات وكان الحج هو
سبيلهم الى ذلك إذ كانت فريضة الحج من
أهم البواعث على سفر آلاف المغاربة في كل عام
وكان الكثير من أولئك الحجاج يستخدمون
الطريق البري من المغرب الى تونس ومنها
الى طرابلس وبرقة ومصر ثم الحجاز عن
طريق البحر الأحمر أو الشام . وقد دأب
علماء من هؤلاء عند عودتهم الى بلادهم على
الكتابة عن الطرق التي سلكوها والأحداث التي
صادفوها أملاً في أن يثمن آخرون بتجاربهم ،

الساحل الشرقي من افريقيا وجاءوا بدم جديد
ظهرت آثاره في عماراتهم الزاهرة وأسواقهم
الباهرة التي فتنت ابن بطوطة حين جاء الاقليم
فحدثه عن كلوه مثلاً يوحى بأنها كانت من
أجمل البقاع وأكثرها بهاء، وكذلك يعطي في حديثه
عن ممبسة ومقديشيو صوراً حية لمجتمعات
مترفة غنية (٣٩) ولابن بطوطة رحلات أخرى
في السودان الغربي حيث سافر الى بعض هذه
الممالك مكلفاً من أبي عنان سلطان فاس الذي
أوفده في مهمة الى هذه البلاد ليعرف تفاصيلها .
وقد بدأ رحلته من سجلماسة حيث انضم
الى جماعة من التجار إذ كانت العلاقات
التجارية متصلة بين بلاد المغرب وأقاليم
السودان الغربي ووصل الى بعض الممالك
التي وصفاً وصفاً شيقاً كايو لاثن ومالي كما وصل
الى نهر النيجر ولكنه ظنه نهر النيل وقد ذكر
عنه أنه ينحدر من كارسخو الى بلدة كايو
فراغة ثم الى تنبكتو وكوكو ومنها ينحدر الى بلاد
النوبة ودنقلة . (٤٠) وتعتبر رحلة ابن بطوطة الى
بلاد السودان من أهم رحلاته (١٣٥٢ م)
فقد كان من الرواد الأول الذين جابوا الآفاق
المجهولة في الصحراء الكبرى . (٤١) وقد
ذكر المستشرق شتيرن محرر مادة ابن بطوطة
في دائرة المعارف الاسلامية ان المعلومات
الصحيحة التي أوردها ابن بطوطة عن غرب
افريقيا لا تقل فائدة عن المعلومات التي أنى
بها ليون الافريقي في القرن السادس عشر ،
هذا على الرغم من أن رحلات ابن بطوطة قد
شغلت الأذهان وتضاربت الأقوال في صدقها
فالبعض رماها بالكذب والتهويل وآخرون
أعطوها قدراً من الأهمية ، من ذلك ما يقرره
البعض أن رحلات ابن بطوطة أفادت علم
الجغرافيا والتاريخ والاجتماع لما عني به من
الإشارة الى نباتات ومناخ وحيوانات البلاد

(٣٩) حسن احمد محمود : انتشار الاسلام والثقافة العربية في افريقيا - القاهرة ١٩٥٨ .

(٤٠) رحلة ابن بطوطة : ج ٢ ص ٣ القاهرة ١٩٣٣ .

(٤١) زكي حسن : الرحالة المسلمون ص ١٧١/١٦٤ .

(٤٢) الفلقتندي : صبح الامشى ج ٥ ص ٣٠١/٢٨٤ .

تقدمت رحلته في الواحات الجنوبية كما وصف المدن الساحلية في طرابلس . (٤٢)

وفي القرن السابع عشر سترعى انبأهنا رحلات أبوسالم العياش التي قام بها قاصداً الحج الى مكة ونضمن وصفاً مفيداً لمدينة الشمال الافريقي التي مر بها كونس وطرابلس والقيروان . (٤٤)

وقبل أن نختم جهود العلماء العرب في التعريف ببعض المناطق الافريقية يمكن الإشارة هنا الى العمل الذي نشره يوسف كمال (١٩٢٦) بعنوان « أطلس افريقيا ومصر الجغرافى » *Monumenta Catographica Africae et Aegypti* وجمع فيه ما كتبه العرب وغيرهم عن البلدان الافريقية وما ورد في مؤلفاتهم من خرائط ومصورات وكذلك ما نشره المستشرق الفرنسي دى لارونسيير بعنوان « اكتشاف افريقيا في العصور الوسطى » *La Découverte de L' Afrique au Moyen Age — 1925* .

ومن المفيد أن نذكر أيضاً أن المعلومات التي وردت عن افريقيا لم تقتصر على المصنفات العامة وإنما هناك مئات من المخطوطات والمذونات العربية المحلية بها مادة وفيرة عن تاريخ الشعوب الافريقية وحياتها وصلاتها بالعرب . والجدير بالذكر أن في غرب افريقيا حركة نشيطة تستهدف جمع التراث المحلي ونشر الفهارس العلمية الوصفية كما تكون في تناول الدارسين ، وقد صدر في السنوات الأخيرة نبت عام للمخطوطات العربية الموجودة

ويبرر من هؤلاء ابن جبير في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، وقد اتخذ طريق الساحل الافريقي الشمالي الى مصر ومنها الى ميناء عيذاب على البحر الاحمر . وان كان ما يؤخذ عليه أنه لم يصف جيداً للمناطق التي زارها وفيما يبدو أنه لم يهتم بالناحية الجغرافية فدر اهتمامه بالنواحي الاجتماعية .

وفي القرن الثالث عشر الميلادي يبرز لدينا من كتاب المغاربة ابن سعيد الاندلسي في كتابه « المغرب في حلى المغرب » وقد وصف فيه رحلته الى الحج وكذلك العبدري الذي اهتم في رحلته في شمال غرب افريقيا بتسجيل بعض المواقع الجغرافية وذكر المعالم الانثوية ودراسة العادات والتقاليد في البلاد التي مر بها . وقد قدم برحلته من المغرب الاقصى في عام ١٢٩٨ م واجتاز الشمال الافريقي ماراً بالسوس الاوسط وتلمسان والجزائر وبجاية وقسنطينة وتونس ثم اجتاز ليبيا حتى وصل الى الاسكندرية . وفي القرن الرابع عشر ظهر من الرحالة خالد بن عيسى البلوى الذي غادر الاندلس (١٣٣٥م) في طريقه الى الحجاز ودون أخبار رحلته في كتاب اسماء « تاج الفرق » وهناك رحلة آخرون لم يكن الحج هو دافعهم الى الرحلة ، من هؤلاء أبو محمد عبد الله التيجاني الذي قام برحلته برفقة أحد ملوك بني حفص وسجل أخبار رحلته هذه بما تضمنته من تفاصيل عن كثير من النواحي الجغرافية والتاريخية والأدبية والاجتماعية للقطرين الطرابلسي والتونسي . وتعد رحلة التيجاني من أول المصنفات التي أمدتنا بوصف مسهب لكثير من بلدان الشمال الافريقي فقد زار التيجاني في رحلته الساحل التونسي فمر بصفاقس ثم نزل الى الجنوب ناحية قابس وجزيرة جربا التي أفرد لها وصفاً متمماً ثم

(٤٣) أبو محمد عبد الله التيجاني : انظر رحلة التيجاني التي قام بها في البلاد التونسية والقطر الطرابلسي - تقديم حسن عبد الوهاب - المطبعة الرسمية تونس ١٩٥٨ .

(٤٤) انظر رحلة الشيخ أبو سالم العياشي في مجلدين - ج ٢ ص ٦٦ عن نسخة محفوظة بدار الكتب المصرية (المكتبة التيمورية رقم ٤٠٥) .

دور العرب في كشف افريقيا

هذه المناطق الداخلية . وقد يكون من المناسب ان نعرف على الجهود التي بذلها العرب في توغلهم من تلك المراكز الى الداخل وسنعنى بذكر هذه الجهود في مرحلتين :

المرحلة الاولى : ويمكن ان نطلق عليها العصر الاسلامي وقد بدأت منذ القرن التاسع الميلادي وانتهت بوصول البرتغاليين الى سواحل القارة الافريقية في نهاية القرن الخامس عشر.

والمرحلة الثانية : وهي المرحلة الحديثه التي بدأت منذ أوائل القرن التاسع عشر وانتهت بالموجة الامبريالية التي تعرضت لها القارة الافريقية في السنوات الاخيرة من ذلك القرن .

ولنبدا بالجهود التي قام بها العرب في المرحلة الاولى :

كشف العرب للساحل الشرقي من افريقيا :

اتضح لنا مما سبق ان العرب عرفوا المنطقة الممتدة من رأس غردفون شمالاً الى خليج دلجادو جنوباً وكانوا يطلقون على الساحل الممتد بينهما ساحل الزنج أو زنجبار من الفارسية « بار » بمعنى الساحل .

وكان التجار من جنوب الجزيرة العربية وسواحل الخليج العربي أقدم من وطء هذه المنطقة وكان قدومهم للتجارة حيناً والاستيطان حيناً آخر ونجحوا في تأسيس عدة مراكز تجارية على الساحل للاشتغال بتجارة الذهب والعاج والرقيق (٤٨) . على أن ما يلاحظ أن

في مكتبة لاجوس ولوجارد في كادونا بنيجيريا (٤٥) كما نهضت جامعة ايبادان بالتعريف بالمخطوطات المحبلة التي في حوزتها . (٤٦)

والامر الذي يؤكد عليه أن كثيراً من السجلات والمدونات قد مستها يد الضياع كما انه لا يزال الكثير من هذه المخطوطات مجهولاً أو على الأقل لم تسلط عليه الأضواء بعد من قبل الدارسين . (٤٧)



هذه نظرة عامة للتعريف بأهم المصنفات العربية التي عنيت بالإشارة الى بعض المناطق الافريقية وهي كما لا حظنا عنيت بثلاث مناطق هامة يمكن ان نطلق عليها مفاتيح القساره الافريقية وهي : ساحل شرق افريقيا ، مصر وما يليها جنوباً ثم شمال غرب افريقيا وهذه المراكز استغلها العرب للتوغل في داخلية القارة الافريقية فمن طريق الساحل لشرقي لافريقيا تابع العرب نشاطهم الى واسط القارة حتى الكونغو ومنطقة البحيرات الاستوائية ، كما امتدت القوافل العربية من شمال غرب افريقيا في طريقها الى ممالك السودان الغربي ، كما نشطت الهجرات العربية من مصر وتوغل في مقاطعات الحبشة والنوبة . ومن المفيد الإشارة الى أن تلك المراكز بذاتها هي التي اعتمد عليها الاوروبيون من رحالة ومبشرين ومستكشفين للتوغل الى داخلية القارة الافريقية واقتفوا الى حد كبير آثار العرب كما استعان الكثيرون منهم بمساعدات الحكام العرب وبالخدمات التي قدمها لهم الأدلاء الذين جاؤوا

(٤٥) Aida Arif and Abu Hakima : Descriptive Catalogue of Arabic Manuscripts in Nigeria, Luzac-London 1965.

(٤٦) Kénsdale, W. E. N. : A Catalogue of the Arabic Manuscripts preserved in the University Library-Ibadan, 1955-58.

(٤٧) انظر دراستنا عن المصادر العربية لتاريخ شرق افريقيا - العدد ١٤ من مجلة الجمعية العربية للدراسات التاريخية ص ٢٢٦ .

Ingrams, Arabia and Isles, p. 3.

(٤٨)

الهندي تمكن السفن التراعية الصغيرة المعروفة باسم الدو Dhows من القيام برحلتين منتظمتين في السنة بأقل مجهود . ففي فصل الخريف تدفعها الرياح في اتجاه جنوبي غربي وفي فصل الربيع تدفعها في اتجاه معاكس يمكن السفن من العودة الى قواعدهما في سواحل الجزيرة العربية (٥٠) وفي خلال دورة الرياح هذه كان يتم التعامل التجاري . وقد ظلت الرياح الموسمية تعد سراً من الأسرار التي احتفظ بها العرب والهنود لأنفسهم الى أن تمكن ملاح اغريقي في القرن الأول الميلادي (٤٥م) من كشف اتجاهها وكان من نتيجة ذلك ظهور بعض الكتب باللغتين اليونانية واللاتينية عن المحيط الهندي وحركة التجارة فيه واشيع خطأ فضل اكتشاف الرياح الموسمية الى الاغريق والأحرى فضل تسجيلها (٥١) .

ولا توجد لدينا حقائق ثابتة يمكن الاعتماد عليها خاصة بساحل شرق افريقيا في الفترة السابقة لظهور الاسلام الا بعض الروايات المحلية المدونة أو المتناقلة . ولكن من المؤكد أن تتضح بعض هذه الحقائق على اثر نجاح بعثات الكشف والتنقيب التي بدأت تمارس نشاطها في السنوات الأخيرة في تلك الجهات (٥٢) . وقبل هذه الكشف كان المصدر الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه عن حالة العرب في شرق افريقيا دليل ملاحي وضعه أحد الملاحين الاغريق (٦٠م) عرف باسم الدليل الملاحى للبحر الارثري (٥٣) .

Periplus Maris Erythraei

والبحر الارثري كان يطلق على الجزء الغربي من المحيط الهندي وبالتحديد الجزء الملاصق لسواحل شرق افريقيا ، وحفل الكتاب بوصف للساحل الشرقي وحركة التجارة فيه وأسماء

القبائل الافريقية لم تتمكن من استيعاب الوافدين عليها لأن مورد العرب كان منهلاً لا يكاد ينقطع وترتب على ذلك أن احتفظ النازحون العرب الى حد كبير بسماتهم المميزة وأن كان قد نما عن هذا الوضع المتحرك الناتج عن تعدد الثقافات والعناصر التي كانت تفد من الهند والصين بالإضافة الى الجزيرة العربية والخليج العربي الثقافة واللغة السواحلية وهذه وتلك لا شك أنها كانت المزيج المركب الذي نماه الساحل الشرقي لافريقيا من ثقافات متعددة ولغات متباينة وفدت عليه . ومن المؤكد أن العرب كان لهم تأثيرهم الواضح في ساحل شرق افريقيا يدل على ذلك أن الاغريق والرومان أطلقوا عليه اسم ساحل عزانيا Azania نسبة الى إحدى الممالك العربية القديمة وهي مملكة عزان التي يقال أنها وجدت في منطقة ما من جنوب الجزيرة العربية في فترة سابقة على ظهور الاسلام لم يحدد تاريخها تحديداً قاطعاً وانتقل سكانها الى ساحل شرق افريقيا حيث نسب الاغريق والرومان هذا الساحل اليهم فيما بعد ، ثم حدث أن تعرض العزانيون لغزوات من الشمال وهجرات قبلية غيرت معالم حضارتهم حينما وفدت على الساحل قبائل الجالا والصومال والمساى وغيرهم من شعوب القرن الافريقي وأخضعوا المنطقة لنماذج حياتهم وخربوا ما وجدوه من حضارة قائمة (٤٩) . ومع ذلك فقد ظل الاتصال التجاري ينمو ويتسع قبل ظهور الاسلام بين الجزيرة العربية وموانئ الساحل الشرقي لافريقيا ، وساعدت عوامل الجوار من ناحية والعوامل الجغرافية من ناحية أخرى على استمرار هذا الاتصال لأن الرياح الموسمية Monsoon التي تهب على منطقة المحيط

(٤٩) بازل دافيدسون : افريقيا تحت أضواء جديدة ص ٢١ .

Villiers (Allen) : « The Arab Dhows Trade » cf. Journal of the Middle East, October, (٥٠) 1954.

Zôe March : East Africa Through Contemporary Records p.3 London, 1961. (٥١)

CF. Sonia Cole, The Pre-History of East Africa New York, 1962. (٥٢)

(٥٣) توجد ترجمة انجليزية من هذا الكتاب نشرها Schoff بعنوان Periplus of The Erythrean sea .

دور العرب في كشف إفريقيا

العرب في هذه التجارة حيث كان زعماء القبائل يأتون إلى الساحل بالذهب والعاج والرقيق ويقايضون التجار العرب بما يحملونه ، وكانت البضائع الأفريقية غالباً ما تستبقى في المراكز التجارية التي أقامها العرب على الساحل حتى يحين موسم الرياح حيث يتم نقلها إلى الخليج وسواحل الجزيرة العربية في رحلة العودة . وكان العرب يقايضون على ما يأخذونه بالخرز الذي كانوا يحصلون عليه من الهند ومما يؤكد ذلك كشف البعثات الأثرية عن كميات كبيرة منه في بعض أطلال كينيا وزيمبابوي (٥٧) وقد اضطرد نشاط التعامل التجاري حتى وصلت نجارة الذهب إلى درجة كبيرة من الانتعاش كما يؤخذ ذلك من التواريخ المحلية المدونة ، كما شهدت الجزيرة العربية أعداداً وفيرة من الرقيق الذين جلبهم العرب من شرق إفريقيا .

وليست لدينا معلومات وافية عن حالة العرب في الساحل الشرقي لإفريقيا في الفترة التالية لرحلة صاحب البريلس ولما ذكره بلينيوس في القرن الأول الميلادي حتى ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي ، ولكن الأمر الذي لا شك فيه أن الصلات ظلت قائمة لا تنقطع إلى أن بدأ الإسلام يحدث انقلاباً خطيراً في تاريخ المنطقة فقد لاحظنا أنه لم يكن للعرب قبل ظهور الإسلام اتصالات دائمة بالساحل الشرقي لإفريقيا وإنما كانت الصلات تقتصر على عمليات التبادل التجاري وما كان يستتبع ذلك في بعض الأحيان من استقرار مؤقت في المراكز التجارية التي أوجدها العرب على الساحل لغرض التجارة ، غير أن الأمور تغيرت تغيراً كبيراً في الفترة التي

للموانئ التي اختفى الآن الكثير من معالمها والذي يفيدنا من هذا الكتاب أنه تعرض في فقرات كثيرة منه لحالة العرب وتجارته في المنطقة فهو يعجب في مناسبات عديدة لكثرة عدد السفن العربية ولاختلاط العرب ونزاهم مع القبائل الأفريقية كما يعرض لتعدد العناصر الوافدة على الساحل وتطلعها إلى التعرف على اللغة العربية ومحاولة التحدث بها لما تتيحه لهم من آفاق واسعة في التجارة والتعامل (٥٤) وقد يكون من أهمية هذا المصدر أنه أول من أكد العلاقات التي كانت قائمة بين العرب من جنوب الجزيرة العربية والساحل الشرقي لإفريقيا فذكر أن بعض زعماء الساحل كانوا يدينون بالولاء لامراء حمير في جنوب الجزيرة العربية وأن السفن العربية كانت تأتي من سواحل حضرموت وسواحل الخليج العربي حيث تتبادل التجارة بينها وبين الساحل الإفريقي (٥٥) . كما أشار المؤرخ الروماني بلينيوس (٧٠ م) إلى أن التبابعة من ملوك اليمن قد عرفوا مناطق كثيرة على الساحل الشرقي الإفريقي وكان لهم فيه شيء من السلطة كما كانت لهم علاقات تجارية وقد حرموا على العامة الاتجار مع اليونان والرومان ببعض الأصناف كالطيوب والأفاوية لئلا يغشوا أمرها (٥٦) والجدير بالذكر أن العرب اكتشفوا في الفترة السابقة لظهور الإسلام بالاستقرار المؤقت على الساحل ولم يحاولوا التوغل في الداخل مكتفين بانشاء المراكز التجارية لتصدير تراب الذهب والعاج والرقيق الذي كان يحمل إلى الدول القديمة التي كانت تلج في طلبه كالإمبراطوريتين الفارسية والرومانية وقد تعاونت القبائل الإفريقية مع

(٥٤) Pearce Zanzibar, The Island Metropolis of Eastern Africa, p. 34, London 1920, see also Cupland, East Africa and its invaders, London 1933. p. 19.

(٥٥) Chittick, « Kilwa and Arab Settlement of the East African Coast » See Journal of the African History IV, pp. 79 ff.

(٥٦) الرواد : نشر مجلة المتنطف ص ٨٤ .

(٥٧) Pearce, Zanzibar, The Island Metropolis of Eastern Africa, p. 34 London 1920.

ومن توافد على الساحل من عناصر أخرى فارسية وهندية ، والكلمة نفسها تدل على ذلك فهي تنمي اللغة للساحل وإن كان هذا لا ينفي وجود اللغة العربية كلفة قائمة بذاتها باعتبارها لغة الارستقراطية العربية الحاكمة . ويدخل في تركيب اللغة السواحلية الكثير من المفردات العربية لا سيما الالفاظ المستخدمة في الشؤون التجارية . وقدر « رويش » Reush وهو أحد المتخصصين في اللغة السواحلية وناريخها نسبة المفردات العربية من الربع الى الخمسين وهي تكتب بحروف عربية وأدبها متأثر الى حد كبير بالأنواع الأدبية عند العرب وإن كان لم يتح لهذه اللغة فرصة النمو والتطور لأن اللغة العربية ظلت لغة الثقافة واللغة الرسمية لامارات الساحل الشرقي من افريقيا.

وقد استمرت الهجرات العربية تتعاقب على الساحل الافريقي اذ ما كاد القرن العاشر يولي حتى نم للعرب اكتشاف الساحل الشرقي لافريقيا الى سفاليه في الجنوب ، كما استكملت المدن والامارات التي أسسها العرب مقوماتها وسماتها العربية وحتى المدن التي ساهم الفرس الشيرازيون في تأسيسها لم تلبث أن استحوذت الى مدن عربية صرفة بعد توالي الهجرات العربية اليها ونجاحها في طمس معالمها الفارسية . وما يستلقت النظر أن المدن العربية افتقرت الى التنظيمات العسكرية وربما يرجع ذلك الى أنها لم تقم أساساً نتيجة فتح أو توسع حربي وإنما أسسها تجار أو مهاجرون أو مضطهدون دينيون أو سياسيون وهؤلاء جميعاً كانوا مضطرين بحكم ذلك أن تكون علاقاتهم سلمية الى حد كبير مع الأهالي الذين استقروا في أوطانهم . وفي خلال القرن العاشر كان الاسلام قد انتشر في تلك المراكز

أعقبت ظهور الاسلام اذ ظهر عامل آخر غير العامل التجارى نتج عنه اكتشاف العرب لمراكز جديدة على الساحل واستقرارهم الدائم فيها ثم تطور الأمر الى اقامة كيانات سياسية عربية اسلامية (٥٨) ولذلك شهد الساحل الشرقي لافريقيا قيام الكثير من الامارات والمدن العربية وكثرة عدد المهاجرين الى الساحل واستقرارهم فيه . وعلى الرغم من ارتفاع درجة الحرارة ارتفاعاً كبيراً على الساحل فإن العرب لم يتأثروا بهذا المناخ لأنهم كانوا يأتون عادة من مناطق أشد حرارة وهي جنوب الجزيرة العربية وسواحل عمان ولذلك لم يستطع الاوروبيون الحلول محلهم في استيطان الساحل الافريقي اللهم الا في المنطقة الجنوبية البعيدة عن خط الاستواء في موزمبيق ، أو عندما استطاع الانجليز في أوائل القرن الحالي التوغل في جبال كينيا وتنجانيقا العالية (٥٩) وقد حدث الاستيطان العربي في الساحل الشرقي لافريقيا نتيجة دوافع متعددة أبرزها المنازعات الدينية والسياسية التي أخذ يتعرض لها المسلمون خاصة في عهد الدولتين الاموية والعباسية مما دفع العرب للهجرة الى مواليء الساحل الشرقي حيث كانوا قد ألفوا التبادل التجاري معها (٦٠) وكانت هذه الجماعات المهاجرة من الاحساء والبحرين وعمان وحضرموت واليمن تنقل معها صورا من الحضارة الى افريقيا وهي انشاء المنازل والمدن العربية ومع ذلك فإن الساحل الشرقي لم يصطبغ اصطبغاً تاماً بالصيغة العربية ويرجع ذلك لاختلاف عناصر السكان وتباين أجناسهم وتعدد لغاتهم . وقد نتج عن امتزاج العرب بشعوب الساحل ظهور ثقافة مميزة المعالم أخذت بنصيب من الثقافات المتعددة واستقرت السواحلية لغة قائمة بذاتها مزيجاً من الذى أتى به العرب والذى كان ملكاً خالصاً للافريقيين

(٥٨) جمال زكريا قاسم : استقرار العرب في الساحل الشرقي من افريقية . بحث منشور في حوليات كلية الآداب - جامعة عين شمس - العدد العاشر ١٩٦٦ .

(٥٩) صلاح العقاد وجمال زكريا قاسم : زنجبار ص ٥ القاهرة ١٩٦١ .

دور العرب في كشف افريقيا

الذي كان يموج بالحياة . وقد يكون من المناسب في هذا المجال أن نعرض لما ذكره دورات باربوسا في وصفه لحضارة العرب في ساحل شرق افريقيا اذ كتب يقول : « ما ان وصلت سفن فاسكو دي جاما الى سفاليه حتى فوجئت مفاجأة لم تكن تتوقعها فقد لقي البحارة ما لم يكن في حسابهم حين خرجوا بضربون في البحر . . لقوا مرافئ تطن كخلايا النحل ومدناً ساحلية عامرة بالناس ، وفرحوا حين وجدوا من البحارة العرب والهندو رجالاً عبروا المحيط الهندي مرات عديدة ويعرفون من أجل ذلك دقائق مرافئه وسجلوا هذه الدقائق في خرائط متقنة لا نقل فائدة عما كانوا يعملونه هم من خرائط في أوروبا ، كما رأى البرتغاليون على هذا الساحل مدناً أهلة بالسكان لا نقل نشاطاً عن مدنهم في البرتغال ورأوا تجارة بحرية نافعة في الذهب والحديد والعاج والخرز وجلود السلحفاة والاقمشة القطنية والرقيق . . وجدوا عالماً تجارياً أوسع من عالمهم الذي جاءوا منه وأكثر ثراء من بلادهم وحتى السفن وجدها البرتغاليون أكبر من سفنهم فقد كانت عابرات المحيط الهندي آنذاك أكبر من سفن دي جاما وأضخم حجماً حتى لقد عجب سكان الساحل من أين أتى البرتغاليون وكل البلاد عندهم معروفة » (٦١) .

ومما يستلفت نظرنا ما انجبت إليه بعض المصادر الأوروبية التي تعرضت لدور العرب في شرق افريقيا من حرصها على التهوين من هذا الدور والتأثيرات العربية الحضارية ، من ذلك ما تراه أن مدن شرق افريقيا الإسلامية لم يقيم اقتصادها الا على أساس تجارة الرقيق . ولكن الحقيقة أن تلك المدن كان لها نشاط آخر لم يقتصر على هذا النوع من التجارة ، ومما يؤكد ذلك أن العرب كانوا حتى مقدم البرتغاليين في أواخر القرن الخامس عشر وسطاء في

وأصبح لكل مدينة مسجدها الخاص بها واشتهرت من المدن العربية الإسلامية من الشمال الى الجنوب كل من مقديشو - براوة - مافيا - كلوه - موزمبيق . وكان لاستقرار العرب في الساحل الشرقي لافريقيا أثره في قيام صلات تجارية مع جزيرة مدغشقر وجزر القمر وبواسطة هذه الاتصالات تم اكتشاف العرب لتلك الجزر ودخل الاسلام فيها حتى أصبح يشكل دين الغالبية في جزر القمر . وقد أورد لنا « جيان » بعض التواريخ المحلية المتعلقة بجزيرة مدغشقر وجزر القمر كما أورد « جبريل فيران » عدة مخطوطات عربية ذكر أنه عثر عليها في مدغشقر وأهداها الى المكتبة الأهلية بباريس ويستدل من هذه المخطوطات على أن العرب اختلطوا بأحدى القبائل في مدغشقر وتكون منهم شعب الأنثيميون في الطرف الجنوبي الشرقي ، كذلك نجح العرب في تأسيس مملكة عربية في شمال مدغشقر . وكان وصول العرب الى ساحل شرق افريقيا فرصة للرحالة العرب لزيارة هذه المراكز والحديث عنها خاصة حينما استكملت هذه المدن مقوماتها عقب الهجرات الكبيرة التي وصلت الى الساحل نتيجة للآزمات السياسية التي تعرض لها العالم الاسلامي وما تبع ذلك من سقوط الدولة العباسية في بغداد ١٢٥٨ ولم يكن مصنفو العرب وحدهم هم الذين أمدونا بصورة عن مظاهر الحضارة العربية في شرق افريقيا بل لقد اعترف البرتغاليون أنفسهم بما اقامه العرب من حضارة زاهرة شهدها الساحل الشرقي لافريقيا تحدث عنها الملاح البرتغالي فاسكو دي جاما De Gama والرحالة البرتغالي دورات باربوسا Barbosa وكوستنهيديا . ولقد دهش البرتغاليون بما شاهدوه من مدن ومجتمعات متحضرة على الساحل الشرقي وعجبوا من التناقض الشاسع بين الساحل الغربي والساحل الشرقي للقارة

المؤكد أن الفرق شاسع بين عدد الرقيق الذي استغله الاوروبيون خلال ثلاثة قرون وعدد الرقيق الذي استغله العرب خلال هذه القرون العديدة ، وناحية اخرى لفتت انتباهنا في بعض المصادر الاوربية التي تعرضت للعرب في شرق افريقيا هي حرصها على التهوين من دور العرب وتأثيرهم الحضارى فهم متلا لم يهتموا بادخال الزراعة الا بالقدر الذى يكفى اسملاكهم وكل ما انصرفوا اليه هو اشباع نهمهم في العاج والذهب والرقيق . . قد يكون حقيقة أن العرب اهتموا بالتجارة اكثر من اهتمامهم بالزراعة فهذه طبيعة العرب من ناحية ومن ناحية اخرى فان القلاقل الكثيرة وتنازع الامارات والمراكز بين بعضها والبعض الآخر ربما عاقت ايجاد مشروعات زراعية كبيرة ولكن ما كادت المراكز الساحلية تتوحد في ظل دولة عربية كبيرة وهي دولة البوسعيد وخاصة في عهد اعظم حكامها سعيد بن سلطان في النصف الاول من القرن التاسع عشر (١٨٠٦ - ١٨٥٦) حتى وضع اهتمام هذه الدولة بالزراعة فضلا عن اهتمامها بالتجارة بل انها ادخلت زراعات جديدة خاصة زراعة القرنفل Cloves حتى اصبحت جزيرة ممبا وزنجبار تمدان العالم بالنصيب الاوفى من ذلك المحصول (٩٠ ٪) حتى وقتنا الحاضر (٦٤) .

أما ما تتعمده المصادر المشار اليها من وضع المقارنات الخاطئة عما فعله الاوروبيون وما لم يفعله العرب فلا ينبغي اتخاذه أساساً للحكم السليم فان الاوروبيين أنفسهم لم يدخلوا الزراعة الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بعد استيطانهم المناطق المرتفعة الصالحة لمصلحتهم الخاصة . أما القرون الثلاثة التي بدأت بها معرفتهم بالقارة الافريقية

التعامل التجارى بين اوروبا وبلدان المحيط الهندى (٦٢) أما تجارة الرقيق فلم يستفحل أمرها الا بعد اشتغال الاوروبيين بها منذ بداية القرن السادس عشر الميلادى . وقد يكون من المناسب أن نعرض هنا لمقارنة سريعة بين تجارة العرب في الرقيق وتجارة الاوروبيين له ، فأولاً نستطيع أن نؤكد هنا أن تجارة العرب في الرقيق لم تضر الرقيق مثلما أضرت تجارة الاوروبيين فقد كانت تجارة العرب تقوم على جهود فردية أما تجارة الاوروبيين فكانت قائمة على خطط محكمة لاستغلال الثروة البشرية الافريقية وقامت من أجل ذلك شركات كبيرة كما تأسس العديد من المراكز التجارية التي عقدت الاتفاقيات ودبرت الفتن وأوقعت بين القبائل في سبيل أسوأ استغلال عرفته البشرية في تاريخها الحديث . ولا نريد أن نخوض هنا في تفاصيل معاملة العرب للرقيق فقد يكون هذا موضوعاً مطروحاً ولكن ما نود أن نقرره أن أقصى ما كان يصل اليه الرقيق الافريقي هو الجزيرة العربية وسواحل الخليج حيث ينقل الى بعض المقاطعات الفارسية أو البلدان العربية المجاورة وبأعداد قليلة لم تصل الى ما وصلت اليه تجارة الرقيق في سواحل غرب القارة وما كان يتعرض له الأرقاء من تكبات من جراء الرحلة القاسية التي كانوا يساقون اليها من غرب افريقيا الى مزارع الأمريكتين (٦٣) . ولكن الجدير بالذكر أن بعض الكتاب الاوروبيين حاولوا وضع مقارنات خاطئة ، من ذلك أن تجارة الرقيق بدأها الاوروبيون في غرب افريقيا في القرن السادس عشر ولكنها انتهت في أوائل القرن التاسع عشر ، أما العرب فقد بدأت تجارتهم في الرقيق منذ أزمنة موهلة في القدم ولم تنته الا منذ فترة قريبة ، وهذه المقارنة ربما تخدع البعض ولكن

(٦٢) راجع في ذلك حوراني : العرب والملاح في المحيط الهندى ، وكذلك آدم مثر الحضارة الاسلامية (مترجم) ج٢ ص ٤٢٩/٤٣٠ .

(٦٣) توفقت تجارة الرقيق في غرب افريقيا في السنوات الاولى من القرن التاسع عشر على اثر الحركة المناهضة للرقيق Anti Slavery Movement والتي تزعمتها بريطانيا .

(٦٤) جمال زكريا قاسم : دولة بو سعيد في عمان وشرق افريقيا ص ٢١٤ - القاهرة ١٩٦٧ .

دور العرب في كشف افريقيا

باحتراف التجارة وسائر المهن البحرية المختلفة .

وكان العرب أول من توغلوا في الحبشة لسافات بعيدة وقد اتخذوا من مجارى نهر هواش وسيلة للولوج الى الداخل وان كان ما يؤسف له أن معظم سجلات العرب قد ضاعت أو على الأقل لم تصل الى ايدينا وذلك باستثناء بعض المصنفات العامة التي تعرضت للمالك المسيحية في الحبشة وللسلطنات الاسلامية التي أنشأها العرب (٦٦) . والمتفق عليه تاريخياً أن العرب الأول الذين هاجروا الى الحبشة هم الذين أسسوا دولة اكسوم القديمة ، وبعد ظهور الاسلام دخل الكثيرون من الأحباش في الدين الاسلامي وبوطدت صلات العرب بالحبشة، وقد عني العرب من جانبهم بتصنيف الكتب والرسائل الجامعة لبيان فضل الأحباش وآثارهم على الدين الاسلامي ومن هؤلاء « السيوطي » الذي وضع ثلاث رسائل خاصة في هذا الموضوع (٦٧) . واذا كان من السهولة تتبع تاريخ الدولة الاكسومية وعلاقتها بالعرب منذ تأسيسها حتى نهاية القرن السابع الميلادي، الا ان الفموض يكتنف تاريخ الحبشة في الفتره التالية ولا نكاد نطالع احداً من الرحالة العرب الذين جاسوا هذه البلاد ولعل هذا هو السبب في أن كثيراً من المصنفين العرب لم يتعرضوا تفصيلاً لمقاطع الحبشة فابن خرداذبة واليعقوبي وابن رسته والمقدسي وغيرهم لم يذكروا من هذه البلاد سوى «جرمي» التي زعموا أنها كانت حاضرة للحبشة ، أما المسعودي فقد ذكر بعض مدن الحبشة ومع ذلك فإنه لم يفصل حديثه إلا عن مدينة « كعب » التي عدها العاصمة (٦٨) . وكلما

فقد كان كل ما يعنيههم الاثراء والاستغلال بتجارة الذهب والرقيق فضلاء عن تفويض معالم الحضارة العربية الاسلامية التي شهدتها السواحل الشرقية من افريقيا، وناحية اخرى أن هذه المصادر تتعمد التركيز على أن الاستغلال التجاري كان دافع العرب الوحيد ، أما الدوافع الاخرى من انسانية وحضارية التي (حرك) الأوربيين فلم يهتم بها العرب (٦٥) . ولكن الحقيقة أن التجارة والاستغلال هما اللذان كانا يعنيان الأوربيين خلال القرون الثلاثة من القرن السادس عشر الى القرن التاسع عشر ، وحتى في النصف الثاني من هذا القرن حينما فكر الأوربيون في ارتياد منظم للقارة الافريقية بدعوى ادخال الحضارة اليها -والحقيقة بهدف استعمارها- اعتمدوا على جهود العرب وعلى المراكز التجارية التي اقاموها لربط الساحل بالداخل بل ان المناطق التي اكتشفها الأوربيون كانت معروفة لدى العرب الأمر الذي يجعلنا نؤكد أن عمليات الارتياد الأوربي لم تكن في حقيقتها كشفاً وإنما مجرد تسجيل لحقائق كانت معروفة لدى العرب من قبل .

توغل العرب في الممالك المسيحية في الحبشة والنوبة :

ولم تقتصر الهجرات العربية على ساحل زنجبار وإنما امتدت الى سواحل اريتريا والصومال في الشمال اذ تعود العرب أن يجدوا في تلك السواحل ملجأً يفرون اليه من ظروف الحياة التي تتصف بها طبيعة بلادهم القاسية وأساليب العيش فيها وكان العرب يجدون في هذه السواحل فرصاً كثيرة لكسب الرزق

(٦٥) راجع دراستنا عن استقرار العرب في ساحل شرق افريقية ، حويلات كلية الاداب جامعة عين شمس العدد العاشر ص ٢٩٧/٢٩٥ .

(٦٦) لوثروب ستودارد : حاضر العالم الاسلامي ترجمة مجاح نويهض وتعليق شكيب ارسلان ج ١ ص ٢٣٩/٢٣٨ .

(٦٧) عبد المجيد عابدين : بين الحبشة والعرب ص ٩٢/٨١ .

(٦٨) المسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ٣٤ .

الى الأتراك ونزعم حركة الجهاد الديني أمير هرر أحمد بن إبراهيم الذي أمده العثمانيون بمساعدات فعالة ونار ذلك الأمير الملقب بجرانيا وحارب في جميع أجزاء البلاد الحبشية لفتحها واخضاع أهلها اليه وكان لذلك أثر كبير في تعرف المسلمين على مناطق كثيرة في قلب الهضبة الحبشية ، ففي عام ١٥٢١ زحف المسلمون على هرر واستولوا عليها وفي عام ١٥٢٥ غزا جرانيا قبائل الجالا ثم زحف الى شوا وسار شمالا الى غندار فاكسوم وقد استمرت غزوات جرانيا حتى عام ١٥٤٣ ومن حسن الحظ أن هذه الغزوات سجلها مؤرخ عربي من جيزان يدعى أحمد بن عبد القادر شهاب الدين الملقب بعرب فقيه وقد أسمى كتابه « فتوح الحبش » ويكاد يكون هو المصدر الوحيد في عصره الذي عدد لنا أماكن كثيرة في الحبشة وقد نشر المستشرق الفرنسي رينيه باسيه Passet القسم الاول من هذا الكتاب بنصه العربي مع ترجمة فرنسية وللأسف انه لم يتعرف حتى الآن على القسم الثاني من ذلك الكتاب . ويتضح من القسم الاول وصول النفوذ الاسلامي الى بحيرة تانا كما أورد بعض المسالك التي كانت تسير فيها جيوش الامام وفتوحاته في بلاد بالي - هدية - فطجار - اوفات، وكذلك نجد اشارات مفيدة عن بلاد التيجرى التي وصل اليها النفوذ الاسلامي . ولم تقمع هذه الثورة الا نتيجة للمساعدات التي قدمها البرتغاليون الى الأحباش (٧١) وان كان قد ترتب على تلك المساعدات نفوذ برتغالي في الحبشة أدى الى انشقاق مذهبي بين الكاثوليكية والارثوذكسية ظهر أثره في الأجيال التالية الأمر الذي جعل بعض أباطرة الحبشة يولون وجوههم الى اليمن ذات العلاقات الوثيقة بالحبشة ولدينا تفصيلات عن ذلك في رحلة الحيمي اليمني الى الحبشة، وأسباب هذه الرحلة تبدو غامضة بعض الشيء وأن

تقدم الزمن وجدنا معلومات المصنفين العرب تزداد وضوحاً فيا قوت الحموى تحدث في معجمه عن بعض الممالك الاسلامية التي نشأت في الحبشة وعلى الأخص مملكة زيلع كما أمدنا بالقلشندى ببعض المعلومات عن الحبشة بتسميتها المسيحية والاسلامي ، كما نطالع اسما لبعض القبائل الحبشية مثل أمهره وسهرت وداموت وغيرها (٦٩) . أما المقریزی فيعد أول مؤرخ عربي كتب كتاباً صحيحة عن هذه البلاد وأخبارها وذلك في رسالته الشهيرة التي أسماها « الامام بمن في أرض الحبشة من ملوك الاسلام » (١٤٣٥ م) وقد أورد في رسالته هذه اثني عشر اقليماً من اقاليم الحبشة (٧٠) ومن الثابت تأسيس العرب محطات تجارية على الجانب العربي للبحر الاحمر ومن هذه المحطات أخذت الجماعات العربية في التغفل داخل الهضبة الانبوية حتى تمكن العرب من تأسيس سلطنات اسلامية منها سلطنة زيلع وعدل . وقد أسهمت هذه السلطنات في التجارة بل احتكرت النشاط التجاري بين داخلية الحبشة من ناحية وموانئ البحر الاحمر من ناحية اخرى ولا شك في أن ظهور هذه السلطنات الاسلامية أوجد حالة من الخطورة بالنسبة للممالك المسيحية في الحبشة اذ امتدت تلك السلطنات من جنوب الحبشة حتى منطقة البحيرات الاستوائية . كما قامت مراكز عربية اسلامية على طول بلاد الجالا وسواحل الصومال . وأدى هذا الى قيام مشكلات بين حكام هذه المراكز وبين حكام الأحباش الذين رأوا العمل على الحد من نشاط المسلمين ومن سيطرتهم على طرق القوافل وقد قام الصراع فعلاً بين الفريقين لم يلبث أن أصبح جزءاً من صراع عالمي كبير بدخول قوى خارجية كالبرتغاليين والأتراك العثمانيين . وكما نطلمت الحبشة الى البرتغاليين تطلعت القوى الاسلامية من مراكزها الساحلية

(٦٩) لوثروب ستودارد - حاصر العالم الاسلامي ج ١ ص ٣٦١ .

(٧٠) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦١ .

(٧١) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦٣/٣٦٤ .

دور العرب في كشف افريقيا

المسيحية في النوبة ٦٤٠/٦٥٢م حيث نظمت العلاقات بين مصر والنوبة بمقتضى ميثاق أو بقط pact وقع بين الفريقيين . وكان من أثر هذه المهادنة ازدياد الهجرات العربية الى بلاد النوبة والسودان والمتفق عليه بين الكثير من الباحثين أن العرب كونوا معظم القبائل السودانية اذ اشتهرت من القبائل العربية على النيل الشايقية والناسير والجعليين والفونج في سنار . وحول عام ٨٦٨م جهزت من مصر حملة عسكرية الى بلاد النوبة وأراضى البجة قادها عبد الله بن عبد المجيد العمري ويظهر من رواية المقريري أن هدف هذه الحملة لم يكن مجرد تأديب النوبة أو البجة بل كان هدفها الأساسي الكشف عن مناطق جديدة لمعدن الذهب والبحث عن مهاجر جديدة للقبائل العربية ويظهر أن العمري كان يطمح الى اقامة امارة اسلامية في منطقة وادي العليقات الذي كان يجتذب اليه أنظار العرب الذين هاجروا اليه وسكنوا حول مناجم الذهب فيه وظهر من أشهر القبائل العربية عرب جهينة وبلو وريعية ، وقد اختلط العرب كعادتهم بالسكان الاصليين . ولا شك في أن استقرار بعض الجماعات العربية واستغلالهم مناجم الذهب في العلاقى بحث نوعاً من النشاط التجارى في هذه المنطقة، ويشير بعض جغرافيين العرب في القرن العاشر الميلادى ومنهم ابن حوقل الى أن عيذاب كانت ميناء هاماً لتصدير الذهب ولا شك في انه كان لحملة العمري أثر كبير في النفوذ الذي بلغه العرب في بلاد البجة (٧٥) .

وكان من نتيجة الانتعاش التجارى الذى حدث بين سلاطين مصر وبين الدول الاوروبية زيادة الاهتمام بالمنتجات الافريقية وما استتبع ذلك من تأمين طرق القوافل والموانئ

كان الحيمى قرر أن سبب قيامه بهذه الرحلة هو رجاء متكرر من الامبراطور فاسيلادس الى امام اليمن في أن يرسل اليه أحداً ممن يثق بهم لكي يفرض اليه بأمر ما . ويبدو أن امبراطور الحبشة أراد أن يستعين بمساعدة اليمن للتخلص من النفوذ البرتغالى . وقد سجل الحيمى رحلته هذه في كتاب أسماه «حديقة النظر وبهجة الفكر في عجائب السفر» (٧٢) وأكد الحيمى ان الامبراطور لم يكن يريد الدخول في الاسلام كما كان يظن في ذلك الوقت وإنما كان كل ما يرغب فيه هو فتح منفذ الى البر من طريق ببلول . وقد يكون من أهمية هذه الرحلة أنها أمدتنا بمعلومات مفيدة عن الحبشة خاصة وأن الحيمى سجل جميع المناطق التى وصل اليها والتى استغرق فيها سنتين في ظروف قاسية . وعلى الرغم من ان البعثة فشلت في تحقيق أهدافها الا أنها اعتبرت رحلة استكشافية ناجحة اذ ترك الحيمى وصفاً فريداً للمنطقة وشعوبها وأطنب في وصفه لببلول وقبائل الفلاسة اليهودية وغلبة المسيحية عليها ، كما تحدث عن قبائل الأمهرة وبلاد السهرت والبرجلا وشعوب الجالا الذين وصفهم بكثرة العدد وشدة المراس (٧٣) .

وكما حدث توغل عربى في ممالك الحبشة المسيحية حدث توغل عربى أيضاً في ممالك النوبة المسيحية اذ انساب العرب الى هذه المناطق عقب فتحهم لمصر في القرن السابع الميلادى . وقد حفظ لنا المقريري في كتابه «المواعظ والاعتبار» شيئاً من ذلك نقلاً عن مصدر هام لم يصل الينا وضعه عبد الله بن أحمد بن سَلِيم الاسوانى بعنوان « أخبار النوبة ومقرة وعلوة والبجة والنيل » (٧٤) . كما تتحدث المصادر العربية أيضاً عن غزوة عربية قام بها عبد الله بن سعد بن أبى سرح لغزو الممالك

(٧٢) راجع مقدمة الدكتور مراد كامل لرحلة الحيمى «سيرة الحبشة» ص ١٧/٥ .

(٧٣) سيرة الحبشة ص ١٩٧/١٩٨ .

(٧٤) مصطفى محمد مسعد : الاسلام والنوبة في العصور الوسطى ص ٧٦ القاهرة ١٩٦٠ .

(٧٥) المصدر السابق ص ١٢٤ .

انتشرت الطرق الصوفية كالفادرية والميرغنية والشاذلية التي أسهمت في تثبيت دعائم الاسلام في تلك الجهات (٧٦) .

العرب وممالك السودان الغربي :

ولم يكن ارتباط العرب بغرب القارة الافريقية يقل عن ارتباطهم بوسطها وشرقها اذ كانت الصحراء الكبرى حلقة الاتصال الرئيسية بين شمال غرب افريقيا واقاليم السودان الغربي . وقد أخذ العرب يتوغلون الى مايلى الصحراء الكبرى جنوباً منذ القرن الثامن الميلادي . وفي قلب المغرب بعيداً عن الساحل بنوا مدينة القيروان التي كانت بمثابة اشعاع حضارى هام . وكان توغل القبائل العربية وانسيابها نحو الجنوب يتم في حركات مستمرة متدافعة اذ فاق العرب غيرهم من الشعوب في مقدرتهم على الانسياب في الداخل فالرومان متلاً لم يستطيعوا التوغل الى ابعد من السهل الساحلى واقاموا خطاً من الثغور يحمى حدود مناطق نفوذهم من عدوان القبائل الداخلية على حين كانت مقدرة العرب وهم اساساً من البدو اكثر قدرة على التغلغل في صميم الداخل وقد استمرت عمليات التوغل العربى حتى دخلت بعض القبائل العربية الى مشارف النيجر والسفقال ، اذ ذكرت بعض الروايات المحلية أن عقبة بن نافع استطاع أن يدرك مصب السفقال ومنحنى النيجر ، وقد بقيت ذكرى هذا الفاتح تنبعث عبر الأجيال ممثلة في ادعاء بعض القبائل الانتساب اليه (٧٧) وقد لاحظ هنرى بارت المستكشف هذه الظاهرة أثناء رحلته الشهيرة في غرب افريقيا واذا صحت هذه الروايات فان عقبة بن نافع يكون بذلك أول عربى يرتاد هذه الاقاصى ففتح الطريق أمام تجار العرب الذين بدأوا ينفذون الى تلك الجهات .

الواقعة على البحر الأحمر كالقصور وعيذاب والسويس ، وقد اهتم حكام مصر لا سيما في عهد المماليك باخضاع القبائل الساكنة بين النيل والبحر الأحمر تأميناً لسلامة موانئ البحر الأحمر والقوافل التجارية التي كانت تعبر هذه المناطق في طريقها الى صعيد مصر بم تأميناً للمناجم التي كانت منتشرة في الصحراء الشرقية في بلاد البجة أو بلاد المعدن كما كان يسميها العرب . وقد ألهمت الحروب الصليبية حماس المسلمين فنجحوا في القضاء على مملكة النوبة السفلى ١٣١٨ كما نجح الفونج في سنار في اسقاط مملكة النوبة العليا ١٥٠٥ بتعاونهم مع القبائل العربية كما اختلط العرب بشعب الفور واسسوا سلطنة اسلامية في دارفور . وعلى الرغم من أن انتشار الاسلام قد ظهر بصورة واضحة عقب سقوط ممالك النوبة المسيحية الا أن وجود تلك الممالك لم يحل دون دخول المؤثرات العربية في السودان الأوسط والحبيشة لأن هجرة العرب من الشمال الى الجنوب كانت تأتى متنكبة منطقة النوبة بمسيحياتها وجنادلها وتدخل في منطقة الاقاليم الجنوبية أو كانت تأتى من جهات البحر الأحمر أو من شمال غرب افريقيا ، ولكن سقوط الممالك المسيحية في النوبة كان مع ذلك بمثابة فتح جديد اذ نشطت هجرة القبائل العربية الى السودان كما قويت المؤثرات الاسلامية عقب تحول النوبيين وشعوب البجة الى الاسلام ووصل النفوذ العربى الاسلامى من مشارف البحر الأحمر الى الجنوب الغربى من الصحراء الكبرى كما ازدادت الصلات بين الامارات الاسلامية في السودان وبين مراكز الاشعاع الحضارى في مصر وشمال غرب افريقيا، ومنذ القرن السادس عشر تمهدت الظروف لأصحاب الدعوة الاسلامية ورؤساء الطرق الصوفية للتغلغل في مناطق السودان وكان لهم فضل كبير في تحويل الوثنيين الى الاسلام ، كما

(٧٦) Holt, A Modern History of The Sudan, London 1917 p. 29-30.

(٧٧) حسن احمد محمود : انتشار الاسلام والثقافة العربية في افريقيه ص ٢٢٧/٢٢٩ .

دور العرب في كشف افريقيا

اذ تتبع بو قيل طرق القوافل العربية ومراكزها عبر الصحراء الكبرى وأكد ان الصحراء بما يتخللها من طرق ودروب ومفاوز كانت عاملاً كبيراً للربط بين شمال غرب افريقيا وغربها . وكان العرب صلة الوصل بين ممالك السودان الغربى وبلدان أوروبا المسيحية في الحوض الجنوبي من البحر المتوسط . اذ كانت القوافل العربية تخرج من المدن الشمالية كفاس وقسنطينة والقيروان تحمل الملح الذى كان سلعة عزيزة في الجنوب حيث يتم التبادل التجارى مع دول غانا ومالى وجاوه وتنبكتو وكانت هذه القوافل تعود محملة بالذهب والرقيق . ومن أهم الطرق التى اعتادتها قوافل التجارة الطريق الذى يتجه من مراكز الى المنحنى الشمالى من النيجر والى الاقليم الشاسع غرب صوب المحيط ، وهناك طريق وسط يبدأ عند تونس يتجه الى الاقليم الكبير الواقع بين نهر النيجر وبحيرة تشاد ، هذا بالإضافة الى الطريق الذى كانت تجتازه قوافل الحج وهو طريق الدرب الصحراوى المعروف بطريق غات والذى كان يمتد من مالى وينتهى عند اهرام الجيزة بمصر . وكان يمر بهذا الطريق سيل من الحجاج يعرفون باسم التكاير يتخذون طريقهم من وسط وغرب بلاد السودان الى دارفور ومن دارفور يخترقون عدة طرق تتجه شمالاً الى أسسوط والقاهرة حيث ينضمون الى قوافل الحج . (٨٠)

ومن طرق القوافل الاخرى التى كانت تربط شمال الصحراء بغرب افريقيا يمكن أن نشير الى طريق سجلماصة - ولاته وهو الطريق الذى كان يؤدي الى السنغال وأمالى النيجر . بالإضافة الى طريق فدامس - غات - طرابلس - فزان - بحيرة تشاد ، وطريق برقة - الكفرة فاواسط افريقيا . كذلك تجدر

وتعد سجلات العرب - على الرغم مما يخالفها من أساطير - مادة أساسية للتعريف بعملية الاستيطان العربى الأول . ويعتبر وهب بن منبه (٧٣٨ م) أول من سجل من العرب عن غرب افريقيا . غير أن سجلاته وسجلات غيره عن الاقليم في هذه الفترة المبكرة لم تتعد هجرات القبائل التى كانت نجول في الاقليم وما يصاحبها عادة من اضطراب وغموض (٧٨) . وكان للهجرة العربية الى شمال غرب افريقيا وهى المعروفة بهجرة بنى هلال اثر كبير في دفع البربر الى اقالييم السودان الغربى ، وقد حدثنا ابن خلدون عن هذه الهجرة بافاضة كبيرة (٧٩) . وعندما انتصرت قوات المرابطين البربرية على دولة غانا (١٠٦٢ م) انكسر الحاجز الوثنى وأخذ الاسلام يتدفق الى اقالييم السودان وظهرت دولة اسلامية على درجة كبيرة من الأهمية مثل تنبكتو التى غدت مركزاً تجارياً وثقافياً هاماً ، كما قامت دول اسلامية تعقب الواحدة منها الاخرى على مر الزمن وان كانت اوربا لم تعرف من امرها شيئاً الا في وقت متأخر منذ القرن الخامس عشر الميلادى .

والجدير بالذكر أن الصحراء الكبرى لم تكن مانعة باى حال من قيام ارتباط بين المناطق الواقعة الى شمالها من أرض المغرب وبين المناطق الواقعة الى جنوبها انما كانت تجتازها طرق ومفاوز استخدمتها قوافل التجارة العربية . وهناك العديد من الدراسات الموضحة للروابط المختلفة التى ربطت بلدان الشمال الافريقى باقالييم غرب افريقيا ويمكن أن نشير بصدد ذلك الى دراسات بوفيل — Caravans of The old Shara : Bovill London, 1933.
— The Golden Trade of the Moors London, 1968.

(٧٨) بازل دافيدسون : افريقية تحت اخواء جديدة ص ١٠٢/١٠٣ .

Bovill, The golden Trade of The Moors, p. 63.

(٧٩)

Holt, op.cit. p. 14.

(٨٠)

شيئاً الا تصدى له بالتحليل والدراسة ساعده على ذلك سعة افقه واطلاعه على الكثير من السجلات العربية التي حفلت بها مدينة قرطبة اذ كان جنوب اسبانيا معينا لا ينضب عن أخبار غرب افريقيا في ذلك الحين (٨٢) . وقد وصف غانا وصفاً شيقاً فالمدينة تتكون من قسمين منفصلين أحدهما للسكان المسلمين ويوجد به اثنا عشر مسجداً ، اما القسم الثاني فيطلق عليه الغابة وهو للسكان الونيين كما تحدث عن مدينة تنبكتو التي تأسست في القرن الخامس الهجري وأصبحت مركزاً هاماً يفد اليه الرحالة والتجار والعلماء . وطبقاً لما يذكره الادريسي في القرن الثاني عشر الميلادي كانت العاصمة كمبي اكبر سوق في السودان الغربى حيث اعتاد التجار من جميع أنحاء المغرب أن يجتمعوا في المدينة وكانت السيطرة على الذهب تأتي من جعل الصليب منه من ممتلكات التاج بينما يترك التبر فقط للتجارة . وكان التعامل التجارى يتم بقرع التجار المغاربة للطبول ثم يضعون بضائعهم ويختفون عن الانظار فخرج أهالى البلاد حيث يضعون كومة من الذهب محل كومة من بضائع التجار ولذلك عرفت هذه التجارة باسم تجارة الذهب الصامتة (٨٣) Silent Trade of gold وعننى البكرى (٨٤) بتحديد مناطق الذهب وأنواعه في غانا . وقد ترتب على هذا الشراء الذى بلفته غانا أن طمع المرابطون في السيطرة عليها في عام ١٠٦٢م وباستيلاء المرابطين عليها اختفت شهره كمبي وانتقل العرب الى «ولائه» الى الشمال منها . ورتت مالى عظمة غانا، وقد خلف لنا ابن بطوطة مذكرات رحلته التى تلقى أضواء هامة فقد زار مالى وولائه ويفهم

الإشارة الى طريق درب الأربعين وهو الطريق الذى كانت تسلكه القوافل من الشمال الى الجنوب واستخدم منذ أقدم العصور للاتصال بين دارفور وأسيوط ويتصل هذا الطريق بحوض النيل فى منطقة دنقلة وقد بقى هذا الطريق من بين المسالك التجارية التى كانت تعبر الصحراء الغربية ، وقد أغلقت هذه الطرق لأسباب من أهمها ساقية الريح التى كانت تردم القوافل بكلمها وكليلها ولعبت هذه الطرق دوراً هاماً فى نقل الحضارة الاسلامية الى قلب القارة الافريقية وغربها (٨١) وظلت الاتصالات قائمة بين الشمال والجنوب وازدادت توتناً حين دفعت التقلبات السياسية فى الشمال الافريقى شعوباً وقبائل مختلفة للنزوح عبر الصحارى صوب الجنوب وتوالت هجرة القبائل حتى القرن الثالث عشر الميلادى ونشأت معها منازل من مهاجرى العرب والبربر . ونجح المجتمع الزنجى فى أن يذيب فيه تلك العناصر الوافدة وباتساع نطاق التجارة والهجرة والاستيطان قويت المؤثرات العربية والاسلامية فى حياة الزنوج تمثل ذلك فى اعتناق نسبة كبيرة منهم الدين الاسلامى كما تحدث الكثيرون باللغة العربية التى كانت لغة ثقافة وتعامل ، وكتب المؤرخون عرباً ومغاربة عن الدول الزنجية قبل أن تبدأ أوروبا معرفتها بالقارة وشعوبها . وقد يكون أوفى ما لدينا من المصادر التى عنيت بأخبار السودان الغربى الكتاب الذى وضعه ابو عبيد الله البكرى فى القرن الحادى عشر الميلادى عن مملكة غانا ، وكتاباته تشكل أول محاولة لوضع مسح عام للمنطقة ، وقد جمع فى كتاباته كل ما وصل الى ذهنه من وصف دقيق ومثير لفانا ولم يترك

(٨١) الشاطر بصيلى : مملكة موريتانيا المصرية . مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية . الموسم الثقافى ص ٥/٤ - ١٩٦٧/١٩٦٨ .

Bovill, op.cit. p. 62.

Ibid p. 82.

(٨٤) ابو عبيد الله البكرى : كتاب المغرب فى ذكر بلاد افريقيا والمغرب وهو جزء من الكتاب المعروف بالمسالك والممالك . انظر ذكر بلاد السودان ص ١٧٢ وما بعدها طبعة الجزائر ١٩١١ .

دور العرب في كشف إفريقيا

مصنفي الفرنجة ، وقد يكون ذلك لسبب هام وهو أن كتابه لم يصل إلينا باللغة العربية وإنما وصل باللغة الإيطالية التي أجادها الوزان وكتب بها كتابه هذا . غير أنه كان لظروف تدوين الكتاب باللغة الإيطالية ملاسات خاصة سنشير إليها فيما بعد . وقد ساهم كتاب الوزان في تقدم المعرفة بإفريقيا خاصة بالنسبة لممالك السودان الغربي التي أبرزها المؤلف إلى مجال المعرفة الأوروبية وهو من هذه الناحية يمكن أن نضعه في الدور الذي ساهم به العرب في كشف إفريقيا ويحدونا لذلك عوامل كثيرة منها أن مؤلف الكتاب عربي النشأة ، ولد في غرناطة ونشأ في الشمال الإفريقي ثم أنه رحل إلى أقاليم السودان الغربي قبل أن يقيم في روما ، والناصب فيما يقرره كثير من المستشرقين أنه وضع كتابه باللغة الإيطالية اعتماداً على مذكرات سبق أن دونها باللغة العربية بل أنه ليس هناك ما يؤكد بصفة قاطعة أنه لا توجد فقط سوى النسخة الإيطالية من الكتاب (٨٥)، وأخيراً فإن الوزان عاد إلى تونس في أخريات حياته كما عاد إلى الدين الإسلامي الذي كان قد تحول عنه إلى المسيحية في سنوات إقامته بإيطاليا .

وقد ظهرت أعمال الوزان في النصف الثاني من القرن السادس عشر في وقت تمت فيه اكتشافات جغرافية ذات أهمية بالغة ، ففي خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر وبفضل رحلات البرتغاليين تمت استكشافات جغرافية على السواحل الإفريقية الغربية ومع ذلك فإن داخلية القارة استمرت في حكم الأراضي المجهولة Terra incognita ومن هنا لقيت أعمال الوزان الكثير من اهتمامات الأوروبيين ونهيات الأذهان للتعرف على أخبار

من رحلاته في غرب إفريقيا أن الإسلام اتخذ لوناً محلياً صرفاً فيما يتصل بأنظمة الناس وحياتهم من خلق وعادات وتقاليد ، ومما أثار دهشة ابن بطوطة أن النساء كن يحتفظن باصدقاء من الرجال وكذلك كان يفعل الرجال وفد قص لنا مشهداً طريفاً رآه حينما وصل إلى منزل القاضي فاذا به في رفقة امرأة ، وحينما أراد أن يذهب من حيث أتى صاح به القاضي يدعوه إلى الدخول فهي رفيقته .. ويعجب ابن بطوطة من أن الرجل لم يكن قاضياً وحسب وإنما كان فقيهاً يلجأ إليه الناس بل كان حاجاً فوق هذا كله . والمهم في رحلات ابن بطوطة في غرب السودان أنه استطاع أن يصل إلى أسافل نهر النيجر وأعطانا معلومات متصلة عن المنطقة حتى تنبكتو وجوجو وإن كان قد اعتقد خطأ أن نهر النيجر يشترك مع نهر النيل في منبعه . وفي القرن الرابع عشر ظهر من ملوك مالي منسى موسى الذي مر بالقاهرة في طريقه للحج إلى مكة ١٣٢٤م وكان لرحلته أثر بعيد إذ أدرك العالم الإسلامي مدى الثراء العريض الذي تتمتع به مالي وقد سجل العمرى في موسوعته « مسالك الإبرار » الكثير من المعلومات عنها .

ولدينا مصدر هام من المصادر التي تعرضت لممالك السودان الغربي في القرن السادس عشر الميلادي وهو الكتاب الذي وضعه الحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الإفريقي Leo Africanus ويعد هذا المصدر من المصادر الهامة التي ساهمت مساهمة إيجابية في التعريف بأقاليم السودان الغربي والقاء الضوء عليها خاصة وأن مؤلف الكتاب رحل بنفسه إلى المناطق التي تعرض لها بالوصف والدراسة في كتابه . والجدير بالذكر أن بعض المصادر الأوروبية دأبت على اعتبار الوزان من

Descripttione dell'Africa et della Cosa
Notabili che quivivono.

(٨٥) ظهر هذا الكتاب باللغة الإيطالية بعنوان :

راجع دراستنا من كتاب وصف إفريقيا وتاريخها للحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الإفريقي بحث منشور في حوليات كلية الآداب - جامعة عين شمس - المجلد الحادي عشر/١٩٦٨ ص ٢٧٩ وما بعدها .

افريقيا التي كانت لا تزال قارة مبهمة في أذهان
الاوربيين (٨٦) .

وقد اتيح لاحد المصنفين الايطاليين ويدعى
جيان باتيستارامسيو Ramusio أن يزيج
الستار عن هذا الكتاب ومؤلفه في مجموعة
نشرها بعنوان قصص الرحلات والأسفار :

Recueil des Navigations, viaggi de giov
Ramusio

وفد ترجم الكتاب الى كثير من اللغات
الاوربية وصار بحق من أعظم المصادر التي
اعتمد عليها عصر النهضة الاوربية في التعرف
على البلدان الاسلامية المجهولة في افريقيا (٨٧)
كما كان الكتاب حين ظهوره جديداً ومثيراً
فتح آفاقاً للعلماء والساسة والتجار والمغامرين
كما أنه وضع خطأ فاصلاً بين الاسطورة
والواقع (٨٨) .

والكتاب - فيما نرى - يحتل مكانة وسيطة
بين مؤلفات البكري والادريسي في القرنين
الحادي عشر والثاني عشر وبين كتابات الاوربيين
التي ظهرت عن افريقيا بعد ذلك في القرنين
السادس عشر والسابع عشر. ويمكن أن نعتبر
الوزان آخر علماء العرب الذين نبتوا في ظل
الحضارة الاسلامية في بلاد الأندلس . ولما كان
الوزان عاش في شمال افريقيا في سنوات شبابه
الاولى فقد عرفه الاوربيون بليون الافريقي ومن
الثابت انه نشأ في تونس بعد أن هاجر هو
واسرته اليها خوفاً من اضطهاد المسيحيين في
السنوات الاولى من القرن السادس عشر ،
وبعد أن شب عن طوقه جاب المغرب كله وطاف
بكثير من أقطار السودان الغربي . وقد بدأ
رحلته في عام ١٥١١ على ما يرجح ويبدو من

حديثه انه كان يزاول مهنة التجارة أو موفداً
في مهمات سياسية الى دول السودان الغربي
من قبل حكام بني وطاس وكثيراً ما كان يصاحب
قوافل التجارة في رحلانه اما للتجارة لحسابه
الخاص أو ليستعين به النجار في ضبط
حساباتهم .

وينقسم كتاب الوزان الى تسعة أقسام
رئيسية ، يتحدث في القسم الأول منها عن
افريقيا بصفة عامة مع ملاحظة أن مفهومه
لافريقيا لا يتعدى شمال خط الاسنواء .
أراضي البربر - ليبيا - السودان الغربي
- اثيوبيا ، أما الأقسام الخمسة التالية
فيتحدث فيها عن مدن شمال غرب افريقيا
ومسالكها ، مراكش - تلمسان - فاس -
مكناس . وقد تعرض في هذه الأقسام الخمسة
الى وصف للمدن والقرى والجبال والأنهار
الى جانب اشاراته المتوالية عن الأنظمة القبلية
السائدة وعادات الناس وتقاليدهم ، والقسم
السادس من الكتاب خصصه عن ليبيا بأقاليمها
ومدنها وأشار الى الاتصالات التجارية بين
مصراته وقران وبين أقاليم السودان الغربي
كما ركز بصفة خاصة على طريق القوافل الذي
كان يربط مصر بتنقيط ، وبتضح مما ذكره
الوزان عن شمال افريقيا كيف لعبت تجارة
السودان الغربي دوراً أساسياً في الحياة
الاقتصادية للمغرب . أما القسم السابع من
الكتاب فهو من الأقسام الهامة التي خلدت
الكتاب ومؤلفه لانه خصصه لمناطق كانت
لا تزال مجهولة بالنسبة للمعرفة الاوربية
ولذلك يركز الكثير من الباحثين على ذلك
القسم باعتباره تعرض لمناطق افريقية داخلية
فساعد بذلك على ادخالها في نطاق المعرفة

CF. Schefer, Description de l'Afrique écrite par Jean Leon Africain P.V.

(٨٦)

(٨٧) اعتمدنا على النسخة الانجليزية القديمة التي قدم لها بوري pory في عام ١٦٠٠ ونشرها بعنوان :

A geographical Historie of Arabia written in Arabika and Italian.

وكذلك على الطبعتين الانجليزية التي نشرها روبرت براون والفرنسية التي نشرها : Sehefer

Bovill, op. cit. p. 145.

(٨٨)

دور العرب في كشف افريقيا

قدرات الناس على شرائه حتى ان سكان البلاد يعودون من الأسواق ومعهم الكثير غير المباع منه ، ولا شك في ان العالم الاوربي حينما قدر له أن يقرأ ما أورده الوزان عن نراء المنطقة قد تاق شوقاً اليها ، ولكن المراكشيين سبقوا اوربا الى هذه الاقاليم التي كانوا يعرفون عنها ذلك بل وأكثر مما أورده الوزان حيث كانت قوافلهم التجارية دائمة الانصال بين الشمال والجنوب (٩٠) .

أما الطريق الذي سلكه الوزان لزيارة هذه المناطق فمن المؤكد انه اتبع نفس الطريق الذي كان متعارفاً عليه في ذلك الوقت ، وان كان من المحتمل نظراً لما يذكره لما من وصف بلدان اخرى تقع على الطريق المباشر الى تنبكتو أن يكون قد عاد من طريق آخر . ومن اهم المدن التي وصفها نفازة التي تقع وسط الصحراء على الطريق الرئيسي للقوافل بين مراكش وتنبكتو (٩١) .

ويختلف الوزان فيما أورده من وصف عن الادريسي وابن بطوطة فالأول نقل معلوماته عن الذين رحلوا الى هذه المناطق ، أما الثاني فعلى الرغم من أنه كان شاهد عيان لما يرويه الا أننا لا يمكننا مع ذلك أن نضعه على المستوى الذي وصل اليه الوزان ، فابن بطوطة اصف بالمبالغة والتهويل بعكس الوزان الذي كان - فيما نرى - دقيقاً وأكثر موضوعية في كتاباته .

وتجدر الإشارة الى القسم التاسع والآخر من كتاب الوزان الذي خصصه عن انهيار وحيوانات وطيور ونباتات افريقيا ومعادنها وظواهرها الطبيعية والمناخية . ومن هذه الناحية يمكن أن نعتبره القسم العلمي من كتاباته مع التسليم بأن ما أورده لم يكن على

الإنسانية خاصة وانه كان شاهد عيان لما سجله ، حقيقة ان الوزان لم يكن اول من زار هذه المناطق وانما سبقه اليها الكثيرون كما سبق أن أوضحنا ولكنه اختلف عمن سبقه من الرحالة في انه كان أكثر توغلاً في تلك الاقاليم ومن الملاحظ انه ذكر نهر النيجر بالخصيص على خلاف ابن بطوطة مثلاً الذي حسبته أحد أذرع النيل (٨٩) . اذ كتب عن النيجر يقول انه « يجرى في أواسط بلاد السود وبيدأ في صحراء تسمى السو حيث يخرج من بحيرة كبيرة ، وفي رأى بعض جغرافيينا أن النيجر فرع من النيل الذي يخفى ويخرج ليكون هذه البحيرة ، وبعض الناس يرى أن النهر يخرج من الجبال في الغرب ويتجه الى الشرق ليكون البحيرة وهذا ليس مضبوطاً ، ونحن أنفسنا أبحرنا في ذلك النهر من تنبكتو في الشرق الى ممالك جن ومالى الواقعة الى الغرب من تنبكتو » .

وقد أورد الوزان وصفاً لكل مدينة من المدن الخمس عشرة في السودان الغربي مختصاً تنبكتو بأهمية بالغة لانها كانت في أوج ازدهارها عند زيارته لها والمدن التي اشار اليها الوزان هي : جواليتا - غينيا - مالى - جاجو - جوبير - غادير - كانو - كاتسينا - زجزج - زامغارا - وانجارا - بورنو - جوجو - نوبيا ، وقد وصف الوزان هذه المدن بأمانة ودقة ودون كل تنوع شهده ثم وقف طويلاً لدى لرائها التجاري وخاصة عند جاجو فقال ان مقدار التجارة التي تجبى الى هذا الاقليم وتصدر منه كل يوم الى كل صوب مقدار يذهل ، بمن عال وأنواع فاخرة . ثم تصدى للذهب في أسواق المدينة فذكر انه أكثر مما تطيق

(٨٩) Browne, « The History and description of Africa » see The seventh book of The Historie of Africa Vol. II. pp. 820 FF.

(٩٠) ينبغي الإشارة هنا الى القسم الثامن من كتاب الوزان الذي تعرض فيه لزيارته للفسطاط والجدير بالذكر انه قام بهذه الزيارة في عام ١٥١٧ وهى سنة التحول الخطيرة في تاريخ مصر التي انهارت فيها دولة المماليك واصبحت مصر ولاية عثمانية .

(٩١) الدوميلي - العلم عند العرب ص ٥٣٨/٥٣٩ - القاهرة ١٩٦٢ .

المستنيرين - وكانت الاسر الإيطالية الحاكمة في عصر النهضة حريصة على التعرف على أحوال العالم الأفريقي الإسلامي من وراء الحاجز الذي أقامه المسلمون في وجهها في منطقة الشمال الأفريقي . وأدركت أسرة المديتشي Medici في فلورنسا أن هذا الشاب قد يكون أملها المرتقب في التعرف على هذه المناطق فأطلق البابا سراحه وأجرى عليه معاشاً طيباً وسماه جيوفاني ليو بعد أن عمده بنفسه وبسر له سبل الاتصال بالعلماء والتفرغ لنتائجه العلمي . وقد أعان الوزن معرفه بعدة لغات على الاطلاع على المصنفات التي زخرت بها مكتبات عصر النهضة في إيطاليا وشجعه البابا على الكتابة فنقح مدوناته وأخرج منها كتاب وصف أفريقيا وتاريخها .

والجدير بالذكر أن عمليات الغزو البرتغالي والاسباني لشمال غرب أفريقيا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كان لها تأثيرها الملحوظ على ممالك السودان الغربي اذ قصت على المراكز التي كانت تمتد هذه المناطق بالاشعاعات الفكرية والحضارية يضاف الى ذلك ان الغزوة المراكشية التي قادها أحمد المنصور الذهبي في عام ١٥٩٢م بهدف احتلال ممالك السودان كان لها دورها في التفكك الذي عاشه تلك الأقاليم وأدت هذه الظروف بالإضافة الى التدهور الاقتصادي الذي ألم بالمنطقة على أثر الانقلاب التجاري الذي حدث نتيجة تحول التجارة الى طريق رأس الرجاء الصالح الى التدهور السياسي والاقتصادي الذي أخذت تعاني منه منطقة البحر المتوسط كما أصبحت أقاليم السودان الغربي في عزلة ثقافية بانقطاع الصلات الاقتصادية والفكرية التي كانت تأتي إليها من المراكز الرئيسية الحضارية في الشمال الغربي من أفريقيا . ولدبنا من المصادر التي عنيت باخبار السودان الغربي في تلك المرحلة من تاريخه الكتاب الذي وضعه عبد الرحمن

المستوى الدقيق اذ اعتمد كثيراً على النقل من بيلينيوس وهو عالم روماني وضع كتاباً في التاريخ الطبيعي في خلال القرن الأول الميلادي .

وفد اعنبر كتاب الوزن منذ ظهوره في القرن السادس عشر فتحاً جديداً اذ قدم لما يقرب من أربعمئة موقع جغرافي في افريقيا مع معطيات دقيقة وجديدة لها . ولقي هذا الكتاب انتشاراً واسعاً يدل على ذلك الطباعات الكثيرة والترجمات العديدة التي ظهرت له ، ومنذ النصف الثاني من القرن السادس عشر حتى ثلاثة قرون بعد ذلك حينما بدأت الاستكشافات الجغرافية الحديثة لنهر النيجر وغرب افريقيا والتي قام بها كل من بارت ولاندر واودني ومنجوبارك وغيرهم لم يستطع أي كاتب ان ينجاهل ما كتبه الوزان في مجال حديثه عن غرب افريقيا . وبصدد ذلك كتب المستشرق الألماني هارتمان في تقريره عن الكتاب أنه لولا وجوده لخفيت عنه اسياء كثيرة، أما المستشرق الفرنسي شيفر فقد ذكر في تقديمه للطبعة العلمية الفرنسية لكتاب الوزن أن ما أورده يتميز بالدقة الشديدة ولقد أثبتت الأبحاث الحديثة صدق قوله حتى في تلك المواضع التي أبارت التسكوك فيما مضى ، وان كان شيفر مع ذلك ينتقد الوزان بقوله أنه لم يكن دائماً شاهداً عيان لكل ما روى عنه . (٩٢)

كما يمكن أن نضيف الى أهمية الوزان أهمية أخرى اذ أنه كان آخر من سجل ما وصلت اليه أقاليم السودان الغربي قبل أن يسقط تحت الغزو المراكشي في السنوات الأخيرة من القرن السادس عشر (١٥٩٢م) .

أما عن ظروف وجود الوزان في روما ووضع كتابه باللغة الإيطالية فترجع الى أسرته على أيدي قراصنة جنوه وتقديمهم له ولدوناته التي كان يحملها معه هدية الى البابا ليو العاشر - وهو من باباوات عصر النهضة

دور العرب في كشف افريقيا

عشر الى التاسع عشر باستغلال الاوربيين لوارد القارة البترية من الرقيق الذي كان يحمل من سواحل غرب افريقيا الى مزارع العالم الجديد . وادى هذا الاستنزاف المتواصل الى تفكيك المجتمعات الافريقية وانقاص عدد سكانها حتى اذا ما اتت الموجة الامبريالية في النصف الاخير من القرن التاسع عشر كان من السهل على الدول الاوروبية أن تتخاطف الاقاليم الافريقية وتقسّمها فيما بينها .

واذا كانت المراكز الحضارية الرئيسية في افريقيا قد تعرضت لتلك الضربات منذ القرن السادس عشر فان القرن التاسع عشر شهد حركات تجديدية في تلك المراكز ذاتها حاولت أن تقوم بدور جديد ففي شرق افريقيا قامت السلطنة العربية في زنجبار وانتعشت انتعاشاً بالفا في النصف الأول من ذلك القرن . وفي مصر قامت الدولة المصرية الحديثة وفي شمال افريقيا لعبت الحركة السنوسية دوراً هاماً في بعث النشاط العربي والاسلامي في الصحراء الكبرى والمناطق الداخلية في غرب افريقيا . . ولكن توقيت ظهور تلك الدول في القرن التاسع عشر كان يحمل معه أسباب انهيارها لأنها واكبت التقدم الاوربي في القارة الافريقية فكان من المحتم أن تصطدم بالأطماع الامبريالية التي نجحت في القضاء عليها واقتسام ممتلكاتها . والجدير بالذكر أن تلك الدول قدمت للحركة الكشفية الاوروبية في القرن التاسع عشر أجل الخدمات اذ استعان الاوربيون بمراكزها الحضارية للتوغل في داخلية القارة الافريقية . وهذا ينقلنا الى دراسة الدور الثاني الذي لعبته تلك المراكز الرئيسية ومدى مساهمتها في كشف افريقيا في القرن التاسع عشر .

السلطنة العربية في زنجبار ودورها في كشف

افريقيا :

عرضنا فيما سبق كيف تم للعرب اكتشاف

السعدى أحد علماء تنبكنو في أواخر القرن السادس عشر ونحن ندين باكتشاف هذا الكتاب للرحالة هنري بارت الذي عثر على نسخة انتفع بها في رحلاته في غرب افريقيا كما انتفع بها غيره الكثيرون من الرحالة الاوربيين في النصف الأول من القرن التاسع عشر . والجدير بالذكر أن كاتباً مجهولاً أتم كتاب السعدى باضافة أحداث مملكة سنغى وأسماء « نذكره النسيان في أخبار ملوك السودان » وقد نشر المستشرق الفرنسي هودا Houdas هذا الكتاب في عام ١٨٨٩م ، ويمكن أن نضيف الى هذا المصدر كتاباً آخر وضعه محمود كعت النبكي بعنوان « التاريخ الفتاش في أخبار الجيوش وأكابر الناس » وقد نشر هذا الكتاب أيضاً باللغة الفرنسية بترجمة قام بها المستشرقان هودا ودي لافوس في عام ١٩١٣ ، ونجد في ذلك الكتاب معلومات أكثر تفصيلاً عن دولة سنغى منذ نشأتها حتى سقوطها على أيدي المراكشيين في عام ١٥٩٢ .

★ ★ ★

أوضحنا فيما سبق الدور الذي لعبته المراكز الرئيسية في شرق افريقيا ومصر وشمال غرب افريقيا ومساهمتها في التعرف على الأجزاء الداخلية من القارة منذ القرن السابع الميلادي حتى القرن السادس عشر . وهذا القرن له أهميته الخاصة من حجب اصطدام القارة الافريقية بالاستعمار الاوربي الذي كان البرتغاليون يمثلون طلائعه الاولى . وقد بدأ البرتغاليون استعمارهم لسواحل الفارة الافريقية واصطدموا نتيجة لذلك بالمراكز الاسلامية الحضارية التي أوجدها المسلمون في الساحل الشرقي من افريقيا ، كما فقدت المراكز الحضارية الاخرى في مصر وشمال غرب افريقيا مقوماتها الفكرية والاقتصادية نتيجة التحولات الخطيرة التي ترتبت على تغير مجرى التجارة العالمية من حوض البحر المتوسط الى الطريق البحري المباشر الى غربي اوروبا . وتميزت القرون الثلاثة من السادس

وطبيعية شافة ، واذا عرفنا أن الواحدة من تلك الرحلات أو بالأحرى تلك المعامرات كانت تستغرق زمناً طويلاً كان من اللازم أن يقوم هؤلاء التجار بأسيس المحطات والمراكز التجارية التي كانوا يعتمدون عليها في أسفارهم . وعلى هذا النهج قامت عدة مستعمرات عربية على طول تلك الخطوط التجارية التي كان يترقبها أولئك المفامرون من التجار . وقد أصبحت زنجبار تسيطر على طرق القوافل في طريقها إلى الداخل ، كما أضحت سوقاً رئيسية لموارد الداخل . وكانت أهم طرفي القوافل الطريق الذي يبدأ من بجمايو Bagamayo أو البانجاني على الساحل في مواجهة جزيرة زنجبار ويمتد عبر السهل الساحلي صوب الداخل إلى طابورة التي كانت بالنسبة للمقاطعات الداخلية مثلما كانت عليه زنجبار بالنسبة للمقاطعات الساحلية المركز الرئيسي للتجارة والمواصلات . ومن المحتمل أنها تأسست بأيدي بعض الجاليات العربية في عام ١٨٣٠ . ومن طابوره كان هناك طريق آخر يمتد في الاتجاه الغربي حتى بحيرة تنجانيقا ثم طريق آخر يمتد عبر كارجاوى Kargawe . وكان الطريق الغربي ينتهي عند محطة أخرى أقامها العرب في أوجيجي على بحيرة فيكتوريا . ومن أوجيجي كانت القوافل العربية تسلك مسلكين رئيسيين إلى الجنوب والغرب . أما الطريق الشمالي فكان يعبر كارجاوى إلى أقصى الشمال من بحيرة فيكتوريا حيث يتشعب شمالاً إلى بورنيو وبوجنده . أما من الساحل فكانت تمتد عدة طرق من كلوه إلى منبسة وهناك طريق آخر يبدأ من طنجة على الساحل ويمر بكليمنجارو في اتجاه بحيرة فيكتوريا (٩٢) ونتيجة لذلك امتد النشاط العربي إلى تنجانيقا والمانيما كما استقرت جاليات عربية في اللوالبا . وكان التجار العرب يعتمدون على زعماء القبائل الأفريقية في نقل العاج والرقيق من الداخل إلى الساحل كما كان شيوخ البانتو

القسم الساحلي من شرق إفريقيا وما ترتب على ذلك من ظهور المدن العربية الإسلامية على امتداد هذا الساحل . وكانت هذه المراكز مرتبطة بسواحل الجزيرة العربية والخليج العربي التي كانت تمدها بالمقومات العربية . وعندما تعرضت هذه المراكز للاستعمار البرتغالي كان من الطبيعي أن تتطلع إلى وطنها الأم وبالفعل نجحت أمارة عمان اليعروبية في طرد النفوذ البرتغالي وعملت على توحيد المقاطعات والإمارات الساحلية تحت زعامتها (١٦٩٨) . ومنذ أوائل القرن التاسع عشر قدر سلاطنة مسقط أهمية القسم الإفريقي من السلطنة فنقل السيد سعيد بن سلطان عاصمة حكمه من مسقط إلى زنجبار (١٨٣٢) . وبانتقاله إلى العاصمة الجديدة ، وفد معه الكثيرون من عرب عمان والجزيرة العربية فانتعشت التجارة بمقدمهم ، كذلك ازداد عدد الهنود الذين أعانوا بدورهم على الازدهار المادي الذي تمتعت به السلطنة العربية في شرق إفريقيا . وبينما كان نشاط هؤلاء يقتصر على المعاملات التجارية في الساحل نوغل العرب في المناطق الداخلية التي لم يرتدأ أحد من قبل واستقر الكنيرون منهم في الداخل بين القبائل الأفريقية وأصبحوا عوناً للسلطة العربية على امتداد نفوذها حتى لقد اشتهر المثل القائل : « حينما يلعب أحد على المزار في زنجبار يرقص الناس طرباً على البحيرات » .

— When one pipes on Zanzibar, They dance on the Lakes —

كذلك نشطت قوافل التجاره وأصبحت تصل إلى جهات بعيدة في قلب القارة الأفريقية كبحيرات نياسا وتنجانيقا وفيكتوريا نبانزا ، هذا بالإضافة إلى أن المفامرين من التجار كانوا يذهبون في مفامراتهم بحثاً عن العاج والرقيق إلى الأجزاء العليا من نهري الكونفو والنيل وسط الغابات الكثيفة وفي ظروف مناخية

Ruth Slade, King Leopold's Congo., pp. 84 ff London 1962 see also Celeman, La (٩٣) Question Arabe et Congo. p. 31 Brussels, 1959.

دور العرب في كشف إفريقيا

نوسع سلطنة زنجبار في داخلية الفارده الإفريقية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عاصر توسع الدولة المصرية في عهد حلفاء محمد علي في البحر الأحمر والنيل الأعلى وكان من المنتظر لهذه القوى العربية الإفريقية أن تستمر في حمل اشاعات الحضارة على عاتقها في ربوع القارة كما كان من المتوقع أن تنجح تلك القوى العربية المحلية في انقاذ القارة الإفريقية من ترص الدول الامبريالية بها ، ولكن هذه الدول جهدت في تفكيك واضعاف ما صادفته من تلك القوى . ولعل أبرز ما اهتمت به هو الحيلولة دون تحالف مصر وزنجبار ، وذلك بالعمل على اضعافهما ، حدث ذلك أولا بالنسبة لسلطنة زنجبار حينما اتجهت الحكومة البريطانية بعد وفاة السيد سعيد في عام ١٨٥٦ الى فصل ممتلكاتها الآسيوية عن الإفريقية عملا بشروط التحكيم الذي فرضه اللورد كاننج Canning نائب الملك في الهند على أبناء السيد سعيد في عام ١٨٦١ منتهزا فرصة تنازعهم على ممتلكات أبيهم (٩٥) وبعد أن تحقق فصل القسم الإفريقي عن القسم الآسيوي أخذت بريطانيا وغيرها من الدول الأوروبية الطامعة في ممتلكات السلطنة التغلغل في مقاطعاتها الداخلية حتى انتهى الأمر بتقسيمها بين ألمانيا وانجلترا في عام ١٨٨٦ ولم يعد للسلطنة العربية أكثر من جريرتي بمبا وزنجبار وشريط ساحلي لا يتجاوز طوله لثمالة ميل ولا يمتد الى أبعد من عشرة أميال في الداخل وحتى هذه البقايا لم تسلم من الأطماع الاستعمارية إذ وقعت بدورها تحت الحماية البريطانية في عام ١٨٩٠ .

كذلك نجحت بريطانيا في العمل على هدم الامبراطورية المصرية في سواحل البحر الأحمر والسودان ومنطقة أعالي النيل تمكينا للحركة الاستعمارية في إفريقيا بعد أن وصلت

يبيعون أسراهم الى التجار العرب على سبيل التبادل للتجارى .

وقد يكون من المهم أن نشير هنا الى أن رواد حركة الكشف والتبشير الاوربي تتبعوا خطوط القوافل العربية ، كما اعتمدوا على حكام السلطنة العربية في زنجبار في امدادهم بالتسهيلات اللازمة لنجاح عملياتهم الكشفية والتبشيرية . ويعترف المبشر كراف Krapf في الكتاب الذى وضعه عن التبشير في شرق إفريقيا بأهمية الرعاية التى كفلها بها السيد سعيد وأنه استعان بخطابات التوصية التى منحها له لدى رؤساء المقاطعات الداخلية (٩٤) . وكما لقي المبشر كراف رعاية السيد سعيد وتشجيعه لقيها أيضا المستكشفون الذين قاموا بعملياتهم الاستكشافية في مجاهل القارة الإفريقية مسترشدين بما أوجده التجار العرب من مراكز ومحطات تجارية في قلب القارة . وبنوه ريتشارد بيرتون Burton بما أوجده التجار العرب من تلك المراكز وأنه بفضل مساعدة السيد سعيد نجحت بعينه في السرق الإفريقي . ونحن اذا ما عرضنا لتلك البعثات الاوربية التى انخذت شكل غزو نبسى واستكسافي وما صاحب ذلك من نتائجات اقتصادية للدول الاوربية استطعنا أن ندرك مدى الخطر الذى كانت تتعرض له ممتلكات السلطنة العربية خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ذلك القرن الذى شهد تفوق قوة اوربا العسكرية والمادية وشهد هذا الرتل الطويل من المستكشفين والمبشرين والرواد الاوربيين الذين انهبوا الى حقيقة هامة وهي أن هناك مناطق في إفريقيا صالحة للاستغلال وانها قارة جديرة بالامتلاك والسيطرة .

وقد يكون من المفيد أن نشير هنا الى أن

(٩٤) CF. J. Krapf, Travels, Researches and Missionary Labours during an eighteen years residence in Eastern Africa, London 1860.

(٩٥) راجع كتابنا دولة البوسعيد في عمان وشرق إفريقيا ص ٢٦٤ وما بعدها القاهرة ١٩٦٧ .

ويرجع ذلك الى أن العرب كانوا تجاراً بطبيعتهم فانصرف همهم الى التنظيمات الاقتصادية بدلاً من التنظيمات السياسية . حقيقة انه كثيراً ما كانت ستمر بعض الجماعات العربية في مناطق داخلية وبحكمها بالفعل ولكن كان ذلك لغرض التجارة في حد ذاتها وبذلك لم تتخذ هذه التساطعات العربية صفة التنظيم السياسي أو الملك المستقر ، ولذلك عندما وصل الاستعمار الاوربي الى المناطق الداخلية فشل العرب في مقاومته وبمعنى آخر اختلف النشاط العربي عن الاستعمار الاوربي في أن الاستعمار الاوربي كان يضع يده على مساحات شاسعة من الأراضي يحكمها ويضع فيها حاميات عسكرية وينشئ قلاعاً مسلحة ويحتكر تجارة الأهالي وفضلاً عن ذلك فان الجماعات الاوربية المستعمرة التي وصلت الى المناطق الداخلية من افريقيا كانت وراءها دول قوية مستعدة دوماً لتأييدها وحمايتها ، أما العرب فمن كان وراءهم ؟ حقيقة كانت هناك السلطنة العربية في زنجبار ولكن أين هذه السلطنة من الدول الاستعمارية الكبرى كإنجلترا وفرنسا والمانيا وغيرها ؟ وحتى تلك السلطنة تعرضت كما أوضحنا للتفكك والانحيار من قبل هذه القوى الاستعمارية ذاتها فضلاً عن أنها قامت بدورها على أساس تجارى .

وعلى الرغم من تقصر العرب في تنظيماتهم العسكرية والسياسية فقد نجحوا نجاحاً كبيراً في تنظيماتهم التجارية خاصة فيما أشرنا اليه من عنايتهم الفائقة بايجاد خطوط منظمة من القوافل التي كانت تصل الساحل بالداخل كما أسسوا على طول تلك الطرق محطات تجارية نمت وازدهرت وغدت من الوسائل الهامة التي اعتمد عليها العرب في نشر نفوذهم في الكونغو وفي أواسط افريقيا ، ومن الملاحظ أن العرب

الامبراطورية المصرية الى أقصى حد لها من الاتساع في عهد الخديو اسماعيل منتهزة في ذلك فرصة الأزمة المالية التي تردت فيها مصر واحتلالها العسكري تم فيام الثورة المهدية في السودان في عام ١٨٨٥ . وهكذا كانت الدول الاوربية ندرك خطورة هذه القوى العربية الافريقية وما يمكن أن تتسكله أمامها من صعوبات في سبيل تحقيق مشروعاتها التوسعية الامبريالية خاصة بعد أن فدرت تلك القوى ما يمكن أن يترتب على اتحادها من قوة يمكنها من مواجهة النفوذ الاستعماري الذي أخذت تتعرض له القارة الافريقية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وفي الواقع اننا نجد بالفعل اتجاهاً للتعاون بين قوى مصر وزنجبار كما نجد نجاحها آخر للعداء بينهما حينما حرصت السياسة البريطانية على أن توقع بينهما حتى تتمكن من ابتلاع ممتلكات احدهما وراء الاخرى وظهر دور بريطانيا في تصديها للمشروعات المصرية الخاصة بفتح طريق من المديريات الاستوائية الى ساحل شرق افريقيا عن طريق بحيرة فيتكوريا والسهل الساحلي عبر جبال كينيا وكليمنجارو (٩٦) . والجدير بالذكر أن هذا المشروع الضخم الذي عملت بريطانيا على احباطه كان هو بعينه المشروع الذي أخذت على عاتقها تنفيذه بعد ان مكنت لنفسها وقد حدث ذلك خلال الحرب العالمية الاولى في انشاء سكة حديد كمالا - منبسة . ووضع اعتراض بريطانيا على المشروع المصري في مقاومتها لأعمال البعثة الاستكشافية التي ارسلتها مصر الى شرق افريقيا لتتبع نهر الجوبا نمهيدياً لعمليات الاتصال بين الساحل والداخل (٩٧)

وهناك عوامل كثيرة ساعدت الدول الاستعمارية على التخلص من النفوذ العربي في افريقيا ولعل أبرز هذه العوامل أن العرب افتقروا الى التنظيمات السياسية في الداخل ،

دور العرب في كشف إفريقيا

الكثيفة في إفريقيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن تقدم النجارة العربية في داخلية القارة ، كما أشار الى المراكز التي أقامها العرب للتجارة في كل مكان تنقل اليه في المقاطعات الداخلية وأكد أن العرب كانوا أول من وصل الى بحيرة تنجانيقا (٩٩) كما تتبع بيرتون خط القوافل العربية الذي أنشأه العرب من بجمايو الى اوجيجي وذكر عن اوجيجي أنها كانت مركزاً رئيسياً للتجارة العربية وكانت القوافل التجارية من طابورة نذهب وتأتي إليها ، كما أوجد العرب مركزاً استيطانياً في جازنجا ونوغوا على طول طرق القوافل من اوجيجي الى بونيورو من اقليم أوغندا ومن طابورة الى فيكتوريا نيانزا ، وذكر بيرتون أن أحد تجار العرب المولدين ويدعى سناني بن عامر كان أول من وصل الى بوغندا من طابورة وكان ذلك في عام ١٨٥٢ .

ويعتقد المؤرخ البريطاني السير ريجنالد كوپلاند Coupland وهو أحد الدارسين البارزين لتاريخ شرق إفريقيا أن هذا الارتداد الذي قام به العرب كان يشكل المحاولات الأولى لكشف داخلية القارة الإفريقية وهذه المحاولات قامت بها الجماعات العربية من أجل بحرها عن العاج والرقيق . وقد سبق أن أشرنا الى أن هذه الجماعات العربية كانت تعترف بولائها للسلطنة العربية في زنجبار . وتوضح لنا التقارير التي كان يبعث بها الرواد والمبشرون الأوروبيون كريمان وكرايف ولفنجستون وبيرتون وغيرهم الى الجمعيات الموفدين من قبلها أهمية خطابات التوصية التي كانوا يحرسون على التزود بها من حكام السلطنة العربية لأن عرب الداخل كانوا يحترمون الأوامر التي تصدر اليهم من قبل أولئك الحكام (١٠٠) . كما تحدث هؤلاء عن حسن معاملة العرب لهم وأنهم كانوا يقدمون

صادفوا في نوبلهم مجتمعات افريقية بدائية كما صادفوا أيضاً مجتمعات متماسكة قوية . وفي المجتمعات الأولى كان حظ العرب من الاستقرار والتنظيم أكثر قوة من علاقاتهم بالجماعات المتماسكة . حقيقة استطاع العرب التغلغل في تلك المجتمعات كما حدث بالنسبة لمملكة بوجندة واوزميارا ، الا أن السيادة العليا اسنمرت في أيدي الزعماء الافريقيين . وقد حاول العرب السيطرة على تلك المجتمعات مستخدمين في ذلك وسائل الضغط الاقتصادي اذ كانت طرق القوافل العربية تخترق أراضي هذه الممالك الإفريقية.

والجدير بالذكر أن كثيراً من المصادر الأوروبية تحاول أن تعطي القاري انطباعاً قوياً مؤداه أن النشاط العربي في داخلية القارة كان يستهدف في الدرجة الأولى عمليات التسلط والاستغلال فضلاً عن أعمال القسوة والوحشية التي اتصف بها (٩٨) ، ولكن الدراسة المنصفة والموضحة للحقائق يمكن أن تدفع هذه الاتهامات جانباً بل أن هذا الحكم الخاطيء يمكن أن ترد عليه كتابات الرواد والرحالة الأوروبيين أنفسهم الذين وصلوا الى المناطق التي كان العرب قد وصلوا اليها من قبل . وقد اعترف الكثير من أولئك الرواد الأوروبيين رحالة ومستكشفين ومبشرين بأن الجاليات العربية في الداخل كانت عنصراً هاماً من العناصر التي حملت لواء الحضارة في قلب إفريقيا . ومن الأوروبيين المنصفين الذين نوهوا بدور العرب الحضاري في إفريقيا يمكن أن نذكر جيروم بيكر وبوردو فقد نوه الأول باحلال العرب الأمن محل الفوضى والاضطراب وأن كثيراً من قبائل البانتو قنعت بالعيش حول المراكز التي أنشأها العرب وتحت حمايتهم ، وركز بوردو على الجهود الزراعية التي بذلها العرب في سهل طابورة ، وتحدث بيرتون وهو من رواد الحركة

Ruth Slade, King Leopold's Congo pp. 84 London, 1962. (٩٨)

Burton, Lake Regions of Central Africa Vol. I, p 324 London, 1860. (٩٩)

Coupland, East Africa and It's Invaders p. 307 London, 1954. (١٠٠)

لموقعها قبل أن يصل إليها . وفي العام التالي وصل الرحالتان إلى آنيا مويزي حيث استقبلهما عرب زنجبار المقيمون هناك بترحاب كبير وأشاد الرحالتان بالمساعدات الكبيرة التي قدمها لهما الشيخ سنאי بن عامر وأخبرهما بوجود ثلاث بحيرات مختلفة الحجم وهي البحيرات التي أطلق عليها فيما بعد نياسا وتنجانيقا وفيكتوريا ، كما أشاد الرحالة سبيك بصفة خاصة بالمركز التجاري الذي أقامه العرب في «سنا» وذكر أنه قضى عدة أيام في بيت الضيافة التابع للشيخ سنאי بن عامر متمتعاً بالكرم العربي الأصيل ، كما أكد أنه بوجوده في وسط جماعات عربية شعر أنه يعيش في بلاد متحضرة (١٠٢) وبعد أن جمع الرحالتان بعض التقارير المحلية عادا إلى زنجبار استعداداً لرحلة أخرى (١٨٦٠) وقد استعانا في هذه المرة بالكثيرين من أدلاء العرب الذين رافقوهم من زنجبار ووصلا في رحلتهم هذه إلى فازه وكانت محطاً لرجال القوافل العربية في أواسط افريقيا وبحيراتها العظمى ثم تابعا طريقهما إلى آنيامويزي ومنها إلى اوجيجي أعظم المراكز العربية إذ كانت تنتهي عندها طرق القوافل الرئيسية من الساحل . ثم عاد بيرتون بمفرده إلى فازه ، أما سبيك فقد واصل سيره إلى بحيرة فيكتوريا ومنها عاد إلى فازه حيث اصطحب زميله إلى البحيرة وفي آنيامويزي علم الرحالة سبيك من أفراد الجالية العربية عن وجود جبل عظيم الارتفاع غرب بحيرة فيكتوريا وفي أسفلها بحيرة تميل مياها إلى الملوحة كان العرب يسمونها البحيرة المالحة بسبب رواسب الملح الموجودة على شواطئها .

واقبل بعد بيرتون وسبيك كثير من الرحالة من أمثال ليفنجستون Livingston الذي كان منصفاً إلى حد كبير في تأكيدده على المساعدات الفعالة التي قدمت له من قبل ماجد بن سعيد سلطان زنجبار كما اعتمد أيضاً على

لهم كل ما يستطيعونه من رعاية ، وكانت المحطات التجارية العربية تشكل المعالم الرئيسية التي اهتدى بها أولئك الرواد إلى داخلية القارة . وقد اعتمد المشر كرابف ورفيقه ريمان على التجار العرب فرافقوا قوافلهم إلى جبال كينيا وكليمنجارو وكانا بذلك من أوائل الأوروبيين الذين وصلوا إلى هذه المناطق وأول من تحدث من الأوروبيين عن وجود بحيرات كبيرة في أواسط افريقيا كان العرب يعرفونها معرفة جيدة من قبل (١٠١)

وفي عام ١٨٤٤ حاول ميزان وهو أحد المستكشفين الفرنسيين الاستفادة من تقارير كرابف في التوغل إلى داخلية القارة واكتشاف بحيراتها العظمى وقد اتخذ طريقه من زنجبار حيث قدم له سلطانها السيد سعيد الكثير من المساعدة والعون في مهمته الاستكشافية هذه كما استصحب معه بعض الأدلاء العرب العارفين بالطرق والمسالك الموصلة من الساحل إلى الداخل وبمساعدة أولئك نجح ميزان في الوصول إلى بحيرابو ومنها إلى واكمبا بيد أنه لاقى حتفه في الطريق على أيدي أفراد من قبيلة الماساي ، وتحت ضغط الحكومة الفرنسية أوفدت حكومة زنجبار قوة عسكرية لتأديب هذه القبيلة وزعيمها ماز نجرى . كذلك ساعدت سلطنة زنجبار المستكشفين الانجليزيين بيرتون وسبيك Speke اللذين وصلا إلى زنجبار في عام ١٨٥٦ وكان مما ساعد على نجاح بعثتهما في الداخل الجهود التي بذلتها سلطنة زنجبار في تأديب القبائل الداخلية ومحاولتها نشر الأمن . وقد جمع بيرتون وسبيك المعلومات من التجار العرب عن الجبال المغطاة بالثلوج والبحيرة الكبيرة التي كان يسميها العرب بحيرة أوكروى وهي التي أطلق عليها المستكشفان بحيرة فيكتوريا نيانزا وكانت المعلومات على درجة من الدقة بحيث استطاع سبيك أن يرسم خريطة تقريبية

دور العرب في كشف إفريقيا

وينتمى المرجبي الى قبيلة المراجعة وهي قبيلة عربية رحلت فيما يرجح من منطقة الساحل العثماني على الخليج العربي الى شرق افريقيا ولعبت دوراً كبيراً في تدعيم النفوذ العربي في ساحل شرق افريقيا ، وقد استعان سلاطنة زنجبار ماجد وبرغش بن سعيد بالمرجبي في تأكيد نفوذ السلطنة العربية في داخلية افريقيا . وكانت كل من اوجيجي وطابوره والكونفو من اهم مناطق نشاطه في التجارة حيناً وفي التسلط والحكم حيناً آخر وكان عاملاً هاماً من عوامل النفوذ لسلطنة زنجبار في الداخل . ومع ذلك فان المرجبي لم يلبث ان خضع لتأثيرات الانجليز والبلجيك الذين قدروا أهمية الاستعانة به لتهدة تائثرة الجاليات العربية في الكونفو ضد الاستعمار البلجيكي ، ولكن ما كاد يتم الاتفاق بين المرجبي والبلجيك ويتمكن هؤلاء من الاستقرار في الكونفو حتى بدأ تنكيلهم بالعرب أشنع تنكيل مع قضائهم على التنظيم الذي اقامه المرجبي في الكونفو وبطبيعة الحال لم يجد هذا التنظيم أية مساعدة من السلطنة العربية في زنجبار التي كانت تتعرض بدورها لمحاول التفتك والانهيـار . ومع ذلك فان أهمية التنظيم الذي اقامه المرجبي في الكونفو انه كان أول تنظيم سياسي في الداخل وبذلك يكون المرجبي أول من تنبه الى قوة العرب فكانت محاولته أن يقرن النفوذ الاقتصادي بتنظيم سياسي يتبع السلطنة العربية بزنجبار . والأمر الذي لا شك فيه وكما يقرر كثير من الدارسين المنصفين أن دولة الكونفو الحرة استفادت كثيراً من الجهود التي بذلها العرب في انشاء القواعد والمحطات والمراكز واتباع نظام دقيق في النقل النهري . وهناك تقرير أعده أحد الموظفين الرسميين في دولة الكونفو الحرة ويدعى فان اتفلد Van Etveld وبعث به الى

المساعدات التي قدمت له من قبل التجار العرب في الداخل بيد أن حادثة ماينما التي تحدث عنها في سجلاته والتي راح ضحيتها مئات من الرقيق أثرت في نفسه حيث رفض التعاون مع زعماء الجالية العربية في الداخل

اما الرحالة الأمريكي ستانلي Stanley الذي وضع خدماته تحت تصرف ليوبولد ملك بلجيكا فقد نجح في اختراق القارة الافريقية من بجمايو الى الكونفو ، وقد أشاد بدوره بقيمة المساعدات التي قدمت له من قبل برغش بن سعيد سلطان زنجبار الذي أمده بحامية للحراسة ، وقد وصل ستانلي الى بحيرة تنجانيقا ومنها الى اوجيجي حيث التقى بالرحالة لفنجستون وكانت مهمة البحث عنه من احدى المهام التي كلف من أجلها كما كان الهدف من بعثته أيضا تتبع نهر اللوالابا وإثبات اتصاله بنهر الكونفو ، وقد طاف ستانلي باواسط افريقيا بمعاونة العرب له وفي عام ١٨٧٥ وصل الى منابع النيل الاستوائية ومنها الى نهر الكونفو (١٠٣) وساعده في عملياته الكشفية في الكونفو أحد التجار العرب وهو حميد الدين المرجبي الذي اشتهر بتيبونيـب اذ تم الاتفاق بينهما على أن يصاحب المرجبي قافلة ستانلي كما ساعده أيضا في حملة الانقاذ التي وجهتها بعض الجمعيات الجغرافية الأوروبية برئاسته لانقاذ أمين باشا حاكم مديرية خط الاستواء على أثر اشتعال الثورة المهدية في السودان ، والجدير بالذكر أن الحكومة المصرية ساهمت بقدر كبير من نفقات هذه الحملة التي قدر لها أن تستكشف الكثير من المناطق المجهولة في اواسط القارة .

وكانت شخصية المرجبي (١٠٤) الشخصية العربية المسيطرة على مقاطعات الكونفو ،

Ruth Slade, op.cit. p. 198

(١٠٣)

(١٠٤) من الاسف اننا لا نملك مصادر عربية متوافرة عن هذا الرجل الا ما أورده جورجى زيدان في كتابه تراجع مشاهير الشرق ج ١ ص ١٧١ نقلا عن الشيخ ناصر بن سليمان اللـمكى على انه من الممكن تجميع مادة عن دور المرجبي في الكونفو واواسط افريقيا من سجلات الرحالة الاوربيين خاصة أولئك الذين حدثت بينهم وبينهم علاقات او اتصالات مباشرة .

الدور الحضارى العربى فى افريقيا لم يسعهم فى نهاية الامر الا الخروج بنتيجة مؤداها أن الاستعمار الاوروبى قدم للشعوب الافريقية وسائل للخلاص من تلك التجارة .

دور مصر فى كشف افريقيا :

يمكن تأريخ هذا الدور ابتداء من السنوات الاولى من القرن التاسع عشر أى فى نفس الفترة التى أخذت تظهر فيها طلائع الدولة الحديثة فى مصر ثم اتجاهاها للتوسع وتكوين امبراطورية مصرية فى افريقيا فى النصف الثانى من ذلك القرن . ويمكن تقسيم الدور الذى قامت به مصر فى كشف افريقيا الى قسمين : القسم الأول وهو دور غير مباشر يرتبط بمساعدتها للرحالة الاوروبيين ونسجهم فى عملياتهم الاستكشافية ، هذا بالإضافة الى ما أفاده هؤلاء مما حققته الادارة المصرية فى السودان وسواحل البحر الأحمر ومنطقة أعالي النيل من استقرار فى الأمن مما كان دافعا الى توافد الكثير من الرحالة والتجار والمغامرين الاوروبيين الذين تجولوا فى الأقاليم السودانية .

أما القسم الثانى فيتمثل فى العبء الذى حملته مصر على عاتقها فى عمليات الكشف الجغرافى وهو الدور الرئيسى أو المباشر .

وفد ارتبط اتجاه مصر فى عملياتها الكشفية فى افريقيا بالرغبة فى تحقيق هدفين أساسيين : الأول الكشف من أجل تحقيق مشروعات توسعية حتى لقد أطلق كثير من الدارسين على ما قامت به مصر من كشوف جغرافية أن هذه الكشوف كانت نوعاً من الاستكشافات العسكرية وهذا أمر طبيعى لان الكثير من تلك الاستكشافات قامت بها بعثات من الجيش المصرى وانتهت باخضاع تلك المناطق لمصر .

حكومته فى بروكسل ذكر فيه ان دولة الكونغو الحرة كانت حريصة على الاحتفاظ بالتقدم الذى أحرزه العرب فى الكونغو (١٠٥) ولم يقتصر النفوذ العربى على مقاطعات الكونغو بل أنه وصل الى ممالك اوغنده ولكن العرب اصطدموا هناك بتنظيمات قوية لم يستطيعوا التغلب عليها . والجدير بالذكر أن العرب عندما كانوا يعودون من رحلاتهم البعيدة فى الداخل الى المراكز الساحلية كانوا يتحدثون عن الأقاليم الداخلية وعن المسطحات المائية العظيمة الاتساع التى كانوا يشاهدونها وليس من شك فى أن هذه الأحاديث كان لها أثر كبير فى بعث الحماسة لدى المستكشفين والرحالة الاوروبيين للتحقق من هذه المناطق والرغبة فى اظهارها للعالم الخارجى ، وقد يكون من فضل العرب أنهم ارتادوا هذه المناطق قبل أن يرتادها الاوروبيون اذ اقاموا فيها ودخلوا فى علاقات ومعاملات مع رؤسائها وشعوبها ولكنهم مع الاسف لم يدونوا ما شاهدوه فى سجلات أو رحلات واذا كان هناك من دون من العرب فلا يزال أمره مجهولاً لم يصل الى أيدي الدارسين . ولا شك أننا لانزال فى حاجة الى دراسات أكثر استفاضة عن النفوذ العربى والتأثيرات الحضارية التى ساهم بها العرب فى اواسط القارة الافريقية ومنطقة البحيرات الاستوائية والكونغو ، خاصة وان تقارير الرحالة والمستكشفين لم تستطع أن تتجاهل دور العرب فى افريقيا حتى يمكننا أن نذهب فى القول أن الحركة الكشفية التى شهدتها افريقيا فى القرن التاسع عشر على أيدي الاوروبيين لم تكن فى حقيقتها كشفاً وانما تسجيلاً علمياً لحقائق كان العرب يعرفونها من قبل . ولم يقلل من أهمية الدور الحضارى الذى لعبه العرب فى افريقيا الانجارة الرقيق التى بالغ الاوروبيون فى تصوير بشاعتها على الرغم من أن الاوروبيين أنفسهم كانوا أكثر بشاعة فى تلك التجارة وحتى الاوروبيون الذين أكدوا على

دور العرب في كشف إفريقيا

الفرنسيين العاملين في خدمته في ذلك الوقت وهو فردريك كايو . وذلك اعتماداً على ما أشارت إليه الكثير من المصادر العربية من توافر معدن الذهب في هذه المناطق . وعلى الرغم من أن هاتين البعثتين فشلتا في الحصول على المعادن إلا أن التقريرين اللذين أعدتهما تضمنتا معلومات مفيدة عن بعض الظواهر الطبيعية الخاصة بالمنطقة بالإضافة إلى بعض المعلومات عن قبيلة العبابدة ، كما وضعت إحدى هاتين البعثتين خريطة لصحراء مصر الشرقية . وفي عام ١٨١٩ أوفد محمد علي بعثة إلى صحراء مصر الغربية للبحث عن مناجم الكبريت للحاجة إليه في صناعة البارود وقد اشترك في هذه البعثة عدد كبير من الضباط والجنود المصريين على الرغم من أن رئاسة البعثة قد أسندت إلى فورتى وهو أحد الموظفين الأوروبيين الذين استعان بهم محمد علي .

وفي العام التالي (١٨٢٠) اتجهت حملة عسكرية إلى واحة سيوه بهدف ضمها إلى مصر من ناحية وكشف هذه الواحة من ناحية أخرى . وقد عهد برئاسة هذه الحملة إلى حسن بك الشماطرجى ورافقها عدد من العلماء الأوروبيين الذين وقع عليهم الاختيار لاستكشاف تلك الواحة واستطلاع ما بها من آثار إلى جانب وضع الخرائط المصورة .

وبفضل بناء الدولة المصرية الحديثة وحماية حكام مصر للرحالة الأوروبيين استطاع الكثير من أولئك القيام بعدة استكشافات جغرافية هامة في إقليم النوبة والسودان . ولعل جون لويس بوركهاردت Burchardt يعد نموذجاً من أولئك الرحالة الأوروبيين الذين استفادوا مما نجم عن الحكم المصرى من استتباب الأمن في تحقيق عملياتهم الكشفية . ويقرر بوركهاردت في الكتاب الذى وضعه عن رحلاته في بلاد النوبة والسودان أنه استعان في أسفاره في بلاد النوبة ، بالأدلاء العرب الذين لهم معرفة بتلك المناطق، وأنه اعتمد كذلك على خطابات التوصية التى حصل عليها من محمد

أما الهدف الثانى فهو الرغبة في العثور على معدن الذهب وغيره من الثروات الطبيعية التي يمكن أن تستعين بها الدولة المصرية الناشئة في الوفاء بالمتطلبات الحديثة التي واجهتها البلاد في النصف الأول من القرن التاسع عشر .

وهناك ملاحظة جديرة بالانتباه وهي استعانة حكام مصر بالكثير من الأوروبيين واستناد مناصب الإدارة إليهم، وتطالعنا بصدد ذلك شخصيات أوروبية عديدة خدمت في الإدارة المصرية من أمثال غوردون وصمويل بيكر وأمين باشا وغيرهم . وقد يكون الدافع من وراء استخدام حكام مصر لأوروبيين هو رغبتهم في أن يجدوا عطفاً من الدول الأوروبية على مشروعاتهم التوسعية في إفريقيا وقد ظهر ذلك بصفة خاصة في عهد الخديو اسماعيل الذى حاول أن يقنع انجلترا بايقاف معارضتها له في أن سياسته في إفريقيا يمكن أن تكون عاملاً حضارياً بل أنه ذهب تأكيداً لحسن نواياه إلى الدخول معها في معاهدة خاصة بالفاء تجارة الرقيق من الممتلكات التابعة له في شرق إفريقيا وسواحل البحر الأحمر (١٨٧٧) ولكن لم تلبث أن تغلبت الأطماع الاستعمارية وانتهى الأمر بالقضاء على الامبراطورية المصرية في إفريقيا وتقسيمها بين الدول الأوروبية .

ناحية أخرى نود أن نشير إليها وهي أنه على الرغم من أن معظم الاستكشافات التي حققتها الحكومة المصرية قام برئاستها أوروبيون إلا أن أعضاء البعثات الكشفية كانوا من شباب الضباط والجنود المصريين بل لقد استطاع نفر من أولئك أن يحققوا استكشافات علمية وجغرافية هامة اعتمدت على جهودهم في الدرجة الأولى .

وبدأت متروعات مصر الكشفية في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر بالمحاولات التي بذلها محمد علي من أجل الرغبة في الحصول على المعادن النمنية ففي عام ١٨١٢ و ١٨١٧ أوفد بعثتين إلى الصحراء الشرقية للبحث عن الذهب وقد رأس هاتين البعثتين أحد العلماء

أفضل من كتب عن بلاد النوبة هو ابن سليم الاسواني وأنه بحث عن كتابه في مكتبات القاهرة ولكنه لم يجده فاقصر على الفقرات المختلطة التي أوردها المقرئى نقلا عن هذا الكتاب . كما استفاد بطريقة عملية من القوافل التجارية العربية التي كانت تفد من صعيد مصر الى بربر وسواكن عبر صحارى النوبة وأكد أن الدروب والمفاوز المنتشرة في صحراء مصر الشرقية لا يستطيع أى أجنبي أن يعبرها الا اذا استعان بالوطنيين، وأن الذين يحاولون ارباد هذه المناطق وحدهم والتوغل في اقاليم لا يطرقها التجار العرب انما يعرضون أنفسهم للضياع . ويكفي بصدد ذلك ان تقرر هنا ان فشل بوركهاردت في مهمته الأساسية وهى التحقق من مشكلة منابع نهر النيجر انما ترجع في الدرجة الاولى الى عدم تمكنه من اللحاق بالقوافل التجارية العربية المتجهة الى غرب افريقيا ، ويقرر بوركهاردت أهمية مصاحبة تلك القوافل وذلك في الرسالة التي بعث بها الى رئيس الجمعية الافريقية في لندن حيث ذكر فيها « لقد مضى على عامان لا أفعل سوى التعليق على رحلاتى السابقة أو التحدث عن رحلاتى المستقبل . . انى اقدم وعوداً بدلاً من أن أؤدى أعمالاً » ومع ذلك فلا زلت غير قادر على التحرك من مصر ، فلم تصل بعد قافلة من الغرب ومنذ زمن طويل ونحن ننوق وصولها . وقد علل بوركهاردت السبب في تأخر وصول القوافل من فزان باستداد الطلب على الرقيق في ساحل بلاد المغرب ليحلوا بدلاً من الأرقاء البيض الذين حررتهم حروب الرقيق في منطقة حوض البحر المتوسط وذكر أنه بنوق وصول القوافل الى مصر بمجرد أن يسوفي السوفى المغربى احتياجه ، وكان في نيته أن يترك القاهرة في صحبة الحجاج العائدين الى ديارهم في غرب السودان بدلاً من أن يسمر في انتظار القوافل التجارية لو لم يوافه أجله في القاهرة عام ١٨١٧ .

ولم يقتصر الدور الذى قامت به مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر عند حد تهيئة الظروف الملائمة للرحالة

علي ومن بعض كبار موظفيه في صعيد مصر وقد أمانه ذلك على اجتياز مناطق النوبة اذ أمده حاكم اسوان بأحد الأدلاء العرب الذى صحبه الى مدينة الدر التى كانت من أهم مدن النوبة في ذلك الوقت . وبالإضافة الى ذلك استفاد بوركهاردت فائدة كبيرة من العرب القاطنين في المناطق التى كان يتنقل اليها ، ومع هذا فقد ذكر بوركهاردت بأنه ينبغي على المرء ان يتشكك في صدق رواياتهم لأنهم حاولوا تضليله كلما كان يوجه اليهم أسئلة تبدو لهم خارجة عن موضوع احاديثهم المألوفة كما أكد أيضاً انه ليس لديهم تقديرات دقيقة عن المسافات . ولا شك في أن بوركهاردت قد تعرض لبعض هذه المتاعب التى أشار اليها وهذا يرتبط بوضعه كأجنبي من ناحية ثم بظروف النوبة من ناحية أخرى اذ كانت تحكم في ذلك الوقت من قبل مجموعات من المماليك الذين فروا من وجه محمد علي وكان من الطبيعى ان يتخوف هؤلاء من وضعه واحتمال أن يكون عيناً من عيون محمد علي ، مما أدى الى تعرضه لتلك المتاعب التى حدثنا عنها في كتابه . وقد عني بوركهاردت بتسجيل طرق التجارة والحج في بلاد النوبة والسودان ، فالتكارنة كانوا يسيرون بطريق كردفان الى سنار أو الى دنقلة رأساً ومن النيل يسلك بعضهم طريق سواكن حيث يعبرون البحر الأحمر الى جدة بينما تتبع البعض الآخر طريق النيل حيث يسلكون نفس الطرق التى يسلكها الحجاج المصريون بعد أن يقيموا بعضاً من الوقت في أروقة الأزهر . أما قوافل التجارة فكانت تسلك دار صليح أو الباجرمي الى الغرب من دارفور وبعد ذلك تبدأ تجاره فزان التى تنتشر الى أقصى الغرب عبر اقاليم السودان الغربى .

وأكد بوركهاردت أنه استفاد من المصنفات العربية بل اننا نلاحظ أنه كان يعب الى الجمعية الافريقية African Association وهى الجمعية التى كان موفداً من قبلها بترجمات لما كسبه المقرئى عن جغرافيه بلاد النوبة وتاريخها كما ذكر بوركهاردت ان

دور العرب في كشف افريقيا

وعلى الرغم مما سبق أن أشرنا اليه من أن رحلات التونسي لم تذكر في المصادر الأوروبية الخاصة بتاريخ الكشف الجغرافية في افريقيا فان الكثيرين من المستشرقين قد أشادوا بها من أمثال جومار Jomard الذي ذكر في تصديره لرحلة التونسي الى دارفور « لقد اوضح لي عند قراءتي لهذه الرحلة أنها ستضيف الكثير الى ما لدينا في الوقت الحاضر من معلومات عن افريقيا ، وأنها ستكون نعم العون لأولئك الذين سوف يعتزمون الساحة الى ذلك البلد النائي الذي يمكن أن نعدده مدخلا الى البلاد السودانية » أما بيرون (١٠٨) Perron الذي قام بنشر هذه الرحلة فقد ذكر في تقديمه لها أنه كان عليه أن يستوثق من صحة البيانات التي أوردها التونسي في رحلته ، فرجع الى عدد من أبناء دارفور وكردفان ووادي وأنه وجد دائما في أقوالهم مطابقة نامة لما كنبه التونسي ولزيادة الاستيثاق سعى بيرون الى الحصول على بيانات عن رحلات الانجليز في البلاد السودانية ابتداء من عام ١٨٢٢ وتأكد لديه أن التونسي لم يعرف شيئا البتة عن كتابات كلابرتون ودنهام واودني والأخوين لاندر عندما دون رحلته ، كما لم تكن لديه أية فكرة عن هؤلاء الرحالة الانجليز ومشاهداتهم عندما وصف القبائل العديدة التي التقى بها وخبر التقاليد والعبادات التي درجوا عليها ولم بتاريخ سلاطينها الذين اتصل بهم وقتا طويلا ، ولا بد أن يكون المرء قد عاش مثل التونسي في هذه البلاد حتى يحصل على جميع التفاصيل والحقائق الدقيقة التي سجلها في كتابه . وقد أكد شتريك Streck محرر مادة التونسي

الأوروبيين للقيام برحلاتهم ، بل أن الظروف تهيأت أيضا للرحالة العرب الذين جابوا بعض أقاليم السودان في تلك الفترة ويبرز من أولئك الشيخ محمد بن عمر التونسي الذي قام برحلات في بلاد دارفور ووادي في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر وتضمنت رحلاته معلومات هامة ومفيدة عن أحوال هذه الأقاليم من النواحي التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والعلاقات التي قامت بينها (١٠٦) .

ورحلات التونسي تعبر من هذه النواحي اضافات هامة للمعلومات الخاصة بافريقيا ، لا يقلل من قيمتها اهمال بعض الدارسين لذكرها أو فلة تغديرهم لها . وهي ملحق بالدور الذي ساهمت به مصر في كشف افريقيا وذلك بتيسيرها للرحالة القيام برحلاتهم كما أن تدوين التونسي لها كان ثمرة من ثمرات البيئة العلمية التي هيأتها مصر وأوجدت فيها تعاوناً وتزاملاً بين العلماء العرب والاجانب . ومن ناحية أخرى تعتبر رحلات التونسي حلقة متأخرة من حلقات الكتابة العربية عن افريقيا فهي تذكرنا بما كتبه المصنفون العرب في العصور الوسطى الذين لم يقتصروا على إيراد ما أمكنهم من وصف للمعالم الجغرافية للبلاد التي تعرضوا لها بل كتبوا عن نظمها ووقائع تاريخها وما أثر أعلامها وعادات أهلها ومذاهبهم ، وإذا صح ما قاله أحد المستشرقين من أن الجبرتي هو آخر من مثل المؤرخين العرب في الكتابة طبقاً للتقاليد العربية في تدوين التاريخ فان التونسي يمثل أيضاً آخر من كتب طبقاً لأساليب الرحالة العرب في العصور الوسطى (١٠٧) .

(١٠٦) لوثرروب ستودارد - حاضر العالم الاسلامي - تعليق شكيب ارسلان ج ١ ص ٢٠١ .

(١٠٧) راجع عبد العزيز عبد الحق « استدراكات على رحلة التونسي الى دارفور » - محاضرات الموسم الثقافي

٦٨/٦٧ الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ص ٦٤/٦٣ .

(١٠٨) نشر بيرون الذي كان يعمل مديراً لمدرسة الطب المصرية في عهد محمد علي واحد أعضاء الجمعية الملكية الآسيوية بلندن رحلة التونسي في عام ١٨٥٠ في طبعة حجرية صدرت في باريس كما وضع لها ترجمة فرنسية نشرت قبل ذلك في عام ١٨٤٥ - ولا تزال طبعة بيرون هي الطبعة المعتمدة إذ لم يشر على الأصل الذي دونه التونسي عن رحلته .

مقدمة تفصيلية تشتمل على ثلاثة أبواب، الباب الأول بوضوح فيه السبب الذي دفعه الى القيام برحلته والباب الثاني وصف فيه الطريق الذي اجتازه من القسطنطينية الى دارفور وبه اشارات مفيدة عن طريق درب الاربعةين ، أما الباب الثالث فقد تعرض فيه لبعض الجوانب التاريخية الخاصة بسلطنة دارفور . أما محتوى الكتاب فقد قسمه الى أبواب وفصول تناول فيها جغرافية البلاد وقبائلها وعوائد سكانها وعادات ملوكها والأمراض السائدة فيها الى غير ذلك مما يمكن أن يستفد منه الدارسون لعلم الاجتماع . وعلى الجملة استطاع التونسي أن يمدنا بوصف جغرافي اجتماعي للمناطق التي ارتحل اليها ، وأعطى تقسيمات سياسية للسودان كما كانت في عهده كمملكة سنار وكردفان ودارفور ووادي والباجرمي وبرنو ونبتكتو ومالي ، كما ترجع أهمية رحلاته الى توضيحه الاصول العربية لبعض القبائل السودانية الى جانب تأكيده على بعض القبائل العربية التي طاب لها الاستيطان في ربوع السودان، من ذلك قبائل زبيد والعريقات التي تسكن حول اقليم وادي وقبائل المحاميد القاطنة في الشمال وعرب الفلان في الجنوب . وبمطالعتنا لما أورده من قبائل تتضح لنا المؤثرات العربية الكبيرة التي تعرضت لها الاقاليم السودانية . وقد يكون من المناسب أن نشير هنا الى رحالة آخر ينتمي الى موطن التونسي وهو زين العابدين الذي كان معاصراً له وكان على غرارته على اتصال وثيق بالعلماء الاجانب في مصر وارتحل بدوره الى السودان حيث قضى بضع سنوات منجولاً في اقاليم سنار وكردفان ودارفور ووادي ، ثم عاد الى تونس عن طريق فزان ، وسجل مشاهداته عن البلاد السودانية ، وتعتبر كتاباته تكملة لما أورده التونسي في صورة أكثر تفصيلاً فيما يتعلق بوصفه لحضارة دارفور ووادي ونظمها الاجتماعية والسياسية .

في دائرة المعارف الاسلامية أن كتابات التونسي بعد مصدرها هاماً لدراسة الأحوال الانوجرافية والثقافية والسياسية لبلاد السودان التي زارها ، وعلى الرغم من أن رحلات التونسي لم نلق سوى القليل من الاهتمام والتقدير الا انها مع ذلك كانت من المصادر الهامة التي اعتمد عليها بومان ووسترمان في كتابهما عن الشعوب الافريقية وحضارتها .

وقد قام التونسي برحلته في عام ١٨٠٣ ولا شك في أن عرويته أفادته في القدرة على التحرك في اقاليم السودان التي كانت موطناً لكثير من القبائل العربية التي تربطه واياها روابط الاصل واللغة والدين وساعده ذلك على ارتياد المناطق الجبلية البويرة التي كان لا يسمح لأحد بزيارتها الا بأذن من السلطان وهي المناطق التي يسكنها على حد تعبير التونسي « أعجم الفور » ولذا تتميز كتابات التونسي بالدقة وقوة الملاحظة والقدرة على النفاذ الى أعماق الامور، كما أتاح له اقامته الطويلة دراسة حياة الناس على اختلاف عناصرهم وطبقاتهم ولهجاتهم دراسة لا بأس بها هذا على عكس الرحالة برون (١٠٩) W. Browne الذي قدر له ان يزور الاقليم قبل بضع سنوات من زيارة التونسي له ولكنه ظل طيلة السنوات الثلاث التي اقامها في البلاد ١٧٩٣/١٧٩٦ أشبه ما يكون بالسجين اذ لم يسمح له بالتجول في البلاد بسبب ارتياد سلطان دارفور في نواياه باعتباره أجنبياً وفي طبيعة المهمة التي جاء من أجلها ولذلك اتى برون بمعلومات سطحية يشوبها الاضطراب وقلة التعمق باستثناء بعض ملاحظاته الخاصة عن أحوال المنطقة الجغرافية والاقتصادية .

وقد يكون من المفيد أن نشير هنا الى أهم الموضوعات التي تعرض لها التونسي في كتابه الذي أسماه « تنجيد الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان » ويشتمل ذلك الكتاب على

دور العرب في كتف إفريقيا

أخرى في حالة فتسل الخطه الأولى وهي أن تواصل الحملة سيرها بعد استعانتها بجند من بلاد كردفان ثم الزحف إلى دارفور وبورنو وأخيراً يمكن للحملة العودة إلى مصر عن طريق طرابلس الغرب ولكن لم يقدر لهذا المشروع الكبير أن يأخذ طريقه إلى حيز التنفيذ .

وبعد أن استتب الفتح المصري للسودان بذل الولاة الذين تعاقبوا في عهد محمد علي وبعده جهودهم بهدف التوسع في الإدارة المصرية إلى مناطق بعيدة، ومن هؤلاء حورتيدي باشا (١٨٢٦) الذي نجح في احتلال إقليم القلابات في شرق السودان كما تم في عهد والي أحمد باشا أبو ودان (١٨٤٠) فتح إقليم التاكا الواقع بين نهر عطبرة والبحر الأحمر وإلى هذا الوالي يُعزى تأسيس مدينة كسلا التي اتخذت عاصمةً للإقليم .

وفد يكون من المناسب أن نشير هنا إلى أن بعض المصادر تحاملت على الحكم المصري ووصفته بالعنف والقسوة ، وتركز هذه المصادر على بعض التصرفات التصادمية التي نسبت إلى بعض الولاة ، إلا أن الأمر الذي لا شك فيه أن هذه التصرفات لم تكن ناجمة عن سياسة مقررة في الحكم ، فقد ضحى المصريون بأرواحهم في سبيل فتح السودان وتعميره واستكتاف أجزائه، ويكفي أن نذكر هنا أن عدد من فقدهم الجيش المصري سواء ممن قتلوا في المعارك أو في الرحلات الكشفية البعيدة أو ممن اجتاحتهم الأوبئة خلال عمليات الفتح الأولى بلغ ما يقرب من ثلاثة آلاف شخص (١١٠) . ولعل أهم ما عني به الحكم المصري في السودان تأسيس المدن التي ازدهرت وأصبحت مراكز للحضارة والتقدم ، فمدينة الخرطوم لم تكن سوى قرية صغيرة ولكنها أصبحت في عام ١٨٣٠ بعد اتخاذها عاصمةً للسودان مدينة أهلة بالسكان كما أصبحت ملتقى التجارة القادمة من أنحاء

على أن مساهمة مصر في كتف إفريقيا أخذت جانباً أكثر وضوحاً بالتوسع المصري في السودان منذ عام ١٨٢٠ الذي لم يقتصر على الأقاليم السودانية وإنما امتد فشمل منطقة البحيرات العظمى وبعض سواحل البحر الأحمر ومما يسترعى الانتباه أن الحملات العسكرية العديدة التي تتابعت من مصر بهدف فتح أقاليم السودان كانت غالباً ما نصاحبها بعثات من العلماء وذلك للعمل على توسيع نطاق المعارف الخاصة بالأقطار السودانية التي يمكن أن تصل إليها الحملات العسكرية المصرية . ولذلك فقد يكون من اليسير علينا أن نتبع الجهود الكشفية التي حملتها مصر على عاتقها وذلك من خلال تتبعنا للحملات العسكرية المختلفة التي نوافدت من مصر ، من ذلك أن حملة السودان الأولى ١٨٢٠ التي قادها اسماعيل بن محمد على بعد أن فتحت بلاد النوبة بدأت توغلها في بلاد السودان وبذلت محاولات لاخترق الصحراء الكبرى ولكن نظراً للصعاب التي واجهتها آثرت التقدّم بمحاذاة النيل إلى أن بلغت بربر فشندى فالحلفاية وكان لذلك التقدم الذي أحرزته الحملة المصرية أثر هام من حيث التأكيد بأن النيل الأبيض هو المجرى الرئيسي لنهر النيل .

وفي العام التالي ١٨٢١ تقدمت قوات أخرى من مصر بقيادة إبراهيم باشا الذي اشترك مع أخيه اسماعيل في استكشاف النيلين الأبيض والأزرق والوقوف على حقيقة مجراهما إذ انقسمت القوات العسكرية إلى قسمين ، قسم سار بمحاذاة النيل الأزرق حتى وصل إلى فازوغل ، أما القسم الثاني فقد اجتاز جزيرة الخرطوم متتبّعاً النيل الأبيض إلى بلاد الدنكا، وكان من المقرر الوصول إلى أقاليم السودان الغربي لما كان معتقداً في ذلك الوقت من اتصال النيل الأبيض بنهر النيجر الذي يخترق أقاليم غرب السودان . ومع ذلك فقد أعدت خطة

١٠ شمالاً خط الاستواء - في أقل من خمسين يوماً ! ؟ »

كذلك عني الحكم المصري بادخال زراعات مصرية جديدة في التربة السودانية وظهر الاهتمام بوجه خاص بطرق القوافل التجارية . ومن أجل ذلك حفر الكثير من الآبار في الطريق بين كرسكو وابو حمد وكان هذا الطريق معروفاً بوعورته في صحراء النوبة . كما شملت الادارة المصرية في السودان المستكشفين بعنايتهم وامدادهم بحاميات عسكرية في رحلاتهم البعيدة ، والأمر الذي لا شك فيه أنه لولا هذه المساعدات لما تمكن هؤلاء أن يحققوا نجاحاً ولظلت بلاد السودان في حكم الأراضي المجهولة ولما أمكن التوصل الى معلومات دقيقة عن مناطق كانت غير معروفة تمام المعرفة مثل النوبة العليا وكردفان والنيل الأزرق والأراضي الواقعة بين الخرطوم والرجاف . كذلك بذل مصر جهوداً كسفية بوساطة الحملات التي ارسلتها لاكتشاف الأجزاء العليا من نهر النيل وأقاليم غرب السودان وكان من أهم البعثات الكشفية المصرية التي ارسلت في النصف الأول من القرن التاسع عشر بعثة اقليم كردفان التي نجحت في ضم هذا الاقليم الى الممتلكات المصرية . وقد يكون من أهمية هذه البعثة أن ما تحقق فيها من استكشافات جغرافية وقع على كاهل الحملات العسكرية المصرية اذ رفض محمد بك الدفتردار ان يصحبه في حملته هذه أوربي واحد وإنما أخذ يعمل على تقرير الحقائق الجغرافية والطبيعية والبشرية وكتب عدة تقارير هامة عن أحوال الاقليم وحاصلاته وما يصدر منه وما يرد اليه من تجارة موضحاً الوسائل اللازمة لانعاش تجارته ومساعدة تجاره كما اهتم بذكر عادات السكان وتقاليدهم وضمن ذلك في التقارير الكثيرة التي كان يبعث بها الى القاهرة ، وتوجد كثير من هذه التقارير في دار الوثائق القومية ببغدادين . وبالإضافة الى ذلك نجحت حملة كردفان في تصميم أول خريطة للاقليم تضمنت جميع الطرق المتنوعة التي تم استخدامها وهي طريق النيل ودنقله الى

السودان وداخلية افريقيا أو الواردة اليها من مصر والخارج وصارت من أعظم المدن التجارية في افريقيا ومركزاً للرحلات والاستكشافات الجغرافية والعلمية . ولم تكن الخرطوم هي الوحيدة من نوعها وإنما تأسس الكثير من المدن في الاقاليم السودانية المختلفة أبرزها كسلا التي اتخذت كما ذكرنا عاصمة لاقليم التاكا ، وفامكة على النيل الأزرق التي اتخذت عاصمة لمديرية فازوغلي ، وقد يكون من المفيد أن نشير هنا الى بعض الحقائق التي توضح أهمية الدور الحضاري الذي ساهمت به مصر في اقاليم السودان في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، من ذلك أن الرحلات التي كانت تتجه الى السودان قبل الفتح المصري كانت مليئة بالآخطار وكثيراً ما كانت تتعرض قوافل الحج والتجارة لعمليات السلب والنهب نظراً لاضطراب الأمن والسلطة الواهية للرؤساء المحليين ، ففي اقليم كردفان مثلاً حيث لم يكن أى تاجر يأمن على نفسه او أمواله استنطاع الرحالة الانجليزى باله أن يجتاز الاقليم ، كذلك ساح الرحالة كوتسى في عام ١٨٣٩ في ربوع السودان كما جاءت اسيرة ملي Melly للسياحة في مدينة الخرطوم في عام ١٨٥٠ كما لو ساحت في ربوع ايطاليا . . وذلك على حد وصف المسيو « ديهيران » لمظاهر الأمن التي حققها الحكم المصري في ربوع السودان . كما كان من نتائج الحكم المصري في السودان ايجاد نظام محكم للبريد الذي كان ينقل في السفن ثم يحمل على ظهور الجمال فيرسل الى مصر وجميع مديريات السودان ، وكانت الرسائل تنقل من مصر الى الخرطوم مرتين في الشهر وتقطع المسافة في خمسة وعشرين أو ثمانية وعشرين يوماً . وقد عقب المسيو جومار في عام ١٨٥٠ على انتظام البريد بقوله : « من كان يعتقد قبل أربعين عاماً بل قبل خمسة عشر عاماً فقط ان نصلنا الرسائل من ضفاف النيل الأبيض الى ضفاف السين في اثنين وثلاثين يوماً وتصلنا من قرنفوز - جنوب فازوغلي عند خط عرض

دور العرب في كشف افريقيا

الحملة رسم خريطة كبيرة بها توضيح للطرق والمسالك التي قطعتها البعثة ، وقد نشرت الجمعية الجغرافية الفرنسية صوراً من هذه الخرائط في بعض مجموعاتها التي صدرت حول ذلك الوقت . وفي المؤتمر الدولي الجغرافي الذي انعقد في باريس في عام ١٨٨٩ وصف الدكتور فردريك بنولا رحلات سليم قبطان بانها كانت الأساس الذي بُني عليه حل مشكلة منابع النيل وذلك بفضل ما قام به من دراسات طبيعية وجغرافية لمجرى النيل الأبيض . كما أن هذه الرحلات أدت الى نتائج هامة لعل أبرزها التمهيد لارتداد أعالي النيل وربط شمال السودان بجنوبه وذلك بفتح الطريق بين النيل الأبيض ومقاطعات السودان الجنوبي . والجديد في حملات سليم قبطان أنها اكتشفت بلاداً ومناطق كانت تعد الى ذلك الوقت مجهولة لم يطرأ عليها رحالة أو مستكشفون من قبل كما هيأت الفرصة لدراسة جغرافية الأقاليم التي وصلت اليها تلك البعثات ومعرفة سكانها ونباتاتها ومناخها كما أنها بسطت في الوقت نفسه النفوذ المصري في تلك المقاطعات البعيدة فوصلت مصر بحدودها الى منابع النيل الاستوائية ومهدت السبيل للحملات التي ارسلت الى أعالي النيل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كما كان لهذه البعثات أثرها في تصحيح الخطأ الذي كان يسود اعتقاد الجغرافيين من أن نهر النيل ينبع من جبل القمر والتأكيد أن مجرى النيل يبدأ من الجنوب .

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر قطعت مصر شوطاً أبعد في الدور الذي لعبته في كشف افريقيا ، ويرتبط هذا الدور الجديد بالتوسع المصري وتكوين امبراطورية في افريقيا ، كما يرجع الفضل في الانجازات الجغرافية التي حققتها مصر في تلك الفترة الى

كردفان وطريق كردفان - سنار - فازوغلى وطريق قضايف - التاكة - سندي كما وضحت على الخريطة أهم المدن والآبار والجبال والبحيرات والأنهار باسمائها (١١١) .

وبسبغى أن ننوه بصدد ذلك بان الرحلات الاكتشفية الاوربية اقتفت آثار الحكم المصري في النوبة وسنار وكردفان والناكا ، أما أقاليم السودان الجنوبي التي لم تكن الادارة المصرية قد امتدت اليها بعد ، فلم يستطع الرحالة الاوروبيون التوغل فيها الى أن فتحت رحلات البكبائى سليم قبطان الطريق اليها (١١٢) وليس من شك في ان النتائج الجغرافية الهامة التي توصلت اليها حملات هذا الضابط المصري كانت الأساس الذي اركز عليه حل مشكلة منابع النيل . وقد قام سليم قبطان من أجل ذلك برحلتين هامتين الاولى في عام ١٨٣٩ وضع في خلالها تقريراً مفصلاً عن مجرى النيل والفروع التي تصب فيه والقبائل المتوطنة على ضفافه وبياناً بالطرق والمسالك التي أورد لها ما يقرب من عشرين جدولاً وقد نشر هذا التقرير في مجلة الجمعية الفرنسية الجغرافية في صيف عام ١٨٤٢ ومهد المسيو جومار لذلك التقرير بمقدمة أثنى فيها على الجهود التي بذلها سليم قبطان مشيراً الى أن حملته كانت أول حملة من نوعها تصل الى تقرير حقائق جغرافية هامة ، وأن هذه الحملة كانت احدى ثمرات الحضارة التي ظهرت في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر .

أما حملة سليم قبطان الثانية فقد وصلت في العام التالي (نوفمبر ١٨٤٠) الى الدرجة الرابعة الشمالية من خط الاستواء متتبعه نهر السوبات ولكن لم تستطع ان تتوغل الى أبعد من ذلك بسبب ضحالة المياه فعادت الى الخرطوم في مايو ١٨٤١ وكان من نتائج هذه

(١١١) فردريك بنولا - مصر والجغرافيا ص ٢٠٦ وما بعدها القاهرة ١٣١٠ هـ تعريب احمد زكي .

أجنبي انتهى بالاحتلال العسكرى البريطانى لمصر، وأرغامها على الجلاء عن ممتلكاتها فى إفريقيا أدى الى أن تصبح تلك الممتلكات نهبا للاستعمار الأوروبى ، وعلى الرغم من أن مصر اضطرت الى إخلاء الأقاليم التى سيطرت عليها فإن العمل الذى قامت به ظل باقيا فى وصل هذه الأقاليم بالعالم الخارجى ثقافيا كما تمكنت مصر أن تجعل من الأقاليم السودانية المشتتة وحدة ادارية وسياسية لأول مرة فى التاريخ فأعطت لهذه البلاد كيانا سياسيا لم تعرفه من قبل ، ويكفى أن نفرر هنا أن هذا الكيان هو الذى قامت عليه الدولة السودانية الحديثة . ومن ناحية أخرى فنح التدخل المصرى فى السودان أمام الاسلام والثقافة العربية بابا جديدا ولجأ منه الى داخلية القارة اذ قويت الثقافة العربية الاسلامية فى ظل الحكم المصرى كما أخذ الاسلام ينسرب الى الأقاليم الجنوبية من السودان التى تسكنها العناصر الزنوجية الوثنية لولا أن الاستعمار الأوروبى دخل هذه المناطق وطبق فيها سياسة خاصة . كما استطاعت مصر بعد أن توسعت فى إفريقيا أن تؤمن السبل بحيث أصبح متيسرا للرحالة أن يجوبوا أرجاء تلك البقاع ومباشره المزيد من الاستكشافات ، كما تسنى للقوافل التجارية أن تعبر المسالك الصحراوية . وفضلا عن ذلك فقد أنشأ الحكمداريون جملة من المنازل فى كثير من الجهات ليأوى اليها الرحالة وتستريح فيها القوافل . ولما كانت تجارة سن الفيل وريش النعام تعد من أروج السلع فى أسواق مصر والشرق فقد شجع ذلك كثيرا من المغامرين من تجار مصر والسودان على التوغل فى غابات الجنوب ، وفى منطقة بحر الفزال تمكن الربير باشا من تزعم التجار العرب وكان عاملا هاما فى توطيد الأمن وفتح الطريق البرى الى الخرطوم عبر أرض الرزيقات ، وقد استعانت به الحكومة المصرية

تأسيس هيئة أركان حرب الجيش المصرى (١١٣) التى عهد برئاستها الى أحد الضباط الأمريكين ويدعى الجنرال ستون Stone ، وكان القسم الثالث أو الفصل الثالث من هذه الادارة يطلق عليه القسم الجغرافى اذ كان الغرض من انشائه القيام بالأعمال الكثيفة الى جانب تدريب شباب الضباط المصريين على الأعمال التى تقتضيها تلك الاستكشافات، وكان أهم الأعمال التى تولاهها ذلك القسم اكتشاف الصحارى المصرية الواقعة بين النيل والبحر الأحمر (١٨٧٠) وقد ذكر الجنرال ستون بصدد ذلك أن الضباط المصريين الذين اشتركوا فى هذه العمليات « عادوا وقد ملأوا سجلاتهم بارشادات هامة ورسوموا كثيرا من الطرق والدروب » . وحول ذلك الوقت أيضا قامت بعثة مصرية الى أقاليم خط الاستواء برئاسة السير صمويل بيكر كان الغرض منها بالإضافة الى هدف التوسع العمل على ادخال الحضارة الى هذه المناطق وتوطيد دعائم المدنية وتنظيم الادارة والغاء تجارة الرقيق الى جانب تنشيط التجارة على أساس قوى . ولا شك فى أن مصر كانت تتحمل الكثير من الجهد والنفقات فى سبيل تحقيق الأهداف الحضارية فى إفريقيا ، وقد ذكر السير صمويل بيكر فى كتابه « الاسماعيلية » أن البعثة التى قادها الى أقاليم خط الاستواء ومنابع النيل أنفقت عليها الحكومة المصرية ما يبلغ ٢٠٠ مليون فرنك وذلك فى الفترة من فبراير ١٨٧٠ الى أغسطس ١٨٧٤ . ولقد كان من نتائج التوسع المصرى أن أصبحت الامبراطورية المصرية فى إفريقيا عاملا حاسما فى السياسة الإفريقية خاصة فى الوقت الذى بدأت فيه الأطماع الامبريالية ، فكأن مصر أرادت بتكوين امبراطوريتها أن تسبق الاستعمار الأوروبى الى هذه الجهات ، ولكن ارتباك الحالة المالية فى مصر وما تبعها من اختلالات سياسية وتدخل

(١١٣) يرجع الفضل أيضا الى الجمعية الجغرافية المصرية التى تأسست فى ١٨٧٥ وقامت بنشر الأبحاث والاستكشافات الجغرافية - انظر عبد الرحمن الزاوى عصر اسماعيل ج ١ ص ٢٤٤ القاهرة ١٩٤٥ .

دور العرب في كشف إفريقيا

نهر السملكي الواصل بين بحيرة ادوارد وبحيره البرت . وفي عام ١٨٧٧ قام ضباط أركان حرب الجيش المصري بوضع خريطة مفصلة لأفريقيا يعتبر من أدق الخرائط الجغرافية التي عرفت الى ذلك الحين ولا تزال هذه الخريطة مودعة ضمن محفوظات الجمعية الجغرافية المصرية ، كما وضعت هيئة أركان حرب الجيش المصري خريطة أخرى تسامله للممتلكات المصرية في إفريقيا وبها توضيح لأهم النتائج المتحصلة من عمليات الفتح والكشف ولكن مما يستدعي الأسف أن هذه الخريطة الهامة فقدت عند سقوط الخرطوم في قبضة المهديّة ١٨٨٥ ، ومما يستدعي الأسف أيضاً أن كثيراً من أبحاث هذه البعثات قد مسته يد الضياع لأن الاحتلال الإنجليزي لمصر تعمد أن يبدد أعمال هذه البعثات وخرائطها ومجاميعها هادفاً بذلك الى قطع الصلة بين الجيش المصري القديم والجيش الذي أقامه الانجليز بعد احتلالهم للبلاد .

وقد يكون من المناسب أن نقيم الجهود التي بذلتها مصر ليس من وجهة النظر المصرية ولكن من وجهة النظر الأوروبية لأن الحكم في هذه الحالة قد يكون أكثر قوة . ففي تقرير سوزارا Suzzara قنصل النمسا في مصر على عهد الخديو اسماعيل جاء قوله « إذا علمنا ما كانت عليه الشعوب في تلك الأقطار من الهمجية وجب علينا أن نعد خضوعها لسلطة مصر تدرجا نحو التقدم ، وأن الأقاليم السودانية التي كانت مغلقة فنحت للتجارة والرحلات مما مهد السبيل لدخول الحضارة اليها » .

أما سلاطين باشا فقد أكد في كتابه « السيف والنار في السودان » على انتظام طرق المواصلات ونوطيد دعائم الأمن ، كما قرر السير صمويل

في فتح اقليم دارفور ولكن لم يلبث أن وشي به وتم القضاء على مملكته وقد نجح ابنه « رابح » في انشاء مملكة لها ميول مهدوية في جنوب بحيرة نساد وظل يحكم في هذه الأقاليم حتى أخرجه الفرنسيون منها بمساعدة الانجليز لهم في السنوات الاولى من القرن العشرين .

وكان لسيطرة مصر على زيلع (١٨٧٥) أثر كبير في مواصلة عمليات الكشف الجغرافي في اقاليم الحبشة ، ففي ذلك العام قاد رؤوف باشا حملة عسكرية اتجهت من زيلع صوب الداخل ، كما كان احتلال هرر في العام نفسه عاملاً هاماً في دراسة هذا الاقليم الذي آل الى الادارة المصرية . وظهر في حملة رؤوف باشا ، البكباشي محمد مختار وكان من أبرز الضباط المصريين بفصل ثالث أركان حرب وقد باشر عدة أعمال جغرافية هامة منها وصفه للطرق والمسالك التي اخترقتها حملة رؤوف باشا الى الداخل ، كما وضع رسومات دقيقة لكل من مدينتي زيلع وهرر الى جانب وصفه لقبائل الصومال (١١٤) . وفي أثناء عمليات احتلال هرر تمكن أحد الضباط المصريين من تحقيق بعض الاستكشافات الجغرافية من ذلك رسم الطريق الذي قطعتة الحملة وتعيين المواقع الهامة بين تاجورة وبحيره اوسا ، كما حقق ضباط أركان حرب الجيش المصري حدود الحبشة الشمالية وحدودا الطرق الواقعة بين مصوع والخرطوم . وفي عام ١٨٧٦ تمكنت القوات المصرية من احتلال بلاد اونيورو في اوغندي ، وفي العام التالي تقدمت بعثة مصرية برئاسة الضابط الفرنسي ميزان Maisan حيث نجحت في اكتشاف بحيره البرت وأتمت بذلك العمليات الاستكشافية التي بدأها السير صمويل بيكر كما وضعت خريطة دقيقة للبحيرة وحول ذلك الوقت أيضاً اكتشف أمين باشا الذي كان يعمل حاكماً لمديرية خط الاستواء

(١١٤) للتعرف على ما سجله البكباشي محمد مختار من بلاد الدناقل وقبائل الجالا وحملات رؤوف باشا يمكن الرجوع

الى مجلة الجمعية الجغرافية المصرية في أعدادها الصادرة عام ١٨٧٧ .

CF. Notes Sur le Pays de Harar par Mohamed Muktar, Bulletin Trimstrie de la Societe Khediviale de Geographie du Caire - 1877.

١٨٨٥ وما تبع هذه الثورة من افساس هذه الممتلكات بين الدول الاوربية وخروج انجلترا بالنصيب الأوفى . وعند سقوط الخرطوم لم يكن لمصر سوى مديرية خط الاسنواء التي شبت أمين باشا بأبقائها تحت الحكم المصرى ولكن الدعاية الني اطلقتها الصحافة الاوربية عما يقاسيه أمين باشا من المتاعب والدعوة الى ضرورة انقاذه كانت خطة اسعمارية محكمة لطرد مصر من تلك المنطقة حتى تصبح أرضاً لا صاحب لها تمكن الدول الاستعمارية من احتلالها . وبالفعل تسكلت حملة الانقاذ برئاسة الكولونيل ستانلي وقد يكون مما يدعو للفرابة حقا أن هذه الحملة الني كان من أهدافها طرد مصر من أقاليم خط الاستواء قد نجلت مصر القسم الأكبر من نفقاتها وبذلك يكون لمصر أيضاً فضل آخر في الاستكشافات الني نجح ستانلي في النوصل اليها في بعض الأقاليم الافريقية الني كانت لا تزال بعيدة عن مجال المعرفة الانسانية .

ليبيا ودورها في حركة الكشف الجغرافية في افريقيا :

كانت موانئ الساحل الليبي تلعب دور الوسيط التجاري بين مناطق الانتاج الاستوائي في غرب افريقيا وبين التسعوب الاوربية في منطقة حوض البحر المتوسط ، وقد ساعدت الظروف الطبيعية على تحقيق هذا الاتصال فاجزاء ليبيا الجنوبية تحد أقاليم السودان الغربى وما يلى هذه الأقاليم من مناطق استوائية ، كما أن السواحل الليبية الطويلة المنحنية نحو الجنوب مكنت لبعض موانئها أن تكون أقرب الى مواطن هذا الانتاج . وقد انساب الليبيون في الصحراء الكبرى جنوباً حتى وصل بعضهم الى أقاليم السودان الغربى

ببكر في كتابه « الاسماعيلية » أن امتداد الحكم المصرى الى خط الاستواء فتح افريقيا الوسطى للحضارة والعمران، « وأن السائح الاوروبى أصبح في امكانه أن يجوب تلك الأصقاع البعيدة دون أن يخشى على نفسه أكثر مما يخشاه من يتنزه بعد غروب الشمس في حديقة هايد بارك » . وانتشرت الزراعات الحديثة وخاصة زراعة الفطن في السودان الشرقى وذهب كثير من الفلاحين المصريين للاستغال بالزراعة في السودان (١١٥) كما وفدت معهم طوائف من الصناع والتجار وانتعشت المدن التجارية القديمة كبربر وسنار وامنت المواصلات بين مختلف اقاليم السودان حيث عهد الى مجموعة من المهندسين بتخطيط السكك الحديدية كما تأسست في عام ١٨٦٣ شركة مصرية للملاحة البخارية كانت سفنها تقوم برحلات منتظمة من السويس الى سواكن ومصوع (١١٦) كما افتتحت مكاتب للبريد في كل من دنقلة والخرطوم وبربر وكسلا وسنار وبلغ طول الخطوط البرقية التي انشئت في السودان حتى عام ١٨٧٠ ما يزيد عن ٢٠٠٠ كيلومتر كما بلغ عدد مراكز البرق واحداً وعشرين مركزاً . والجدير بالذكر أن امتداد الحكم المصرى الى المناطق الاستوائية مكن الادارة المصرية من وضع يدها على مصادر تجارة الرقيق فسيطرت على منافذ هذه التجارة في سواحل البحر الأحمر ، كما ساعد الحكم المصرى في السودان على اسقاط الحواجز السياسية بقضائه على السلطنات والامارات والشيخات وادماجها كلها في وطن سوداني يخضع لحكم مركزى وليس من شك في انه لو قدر لتلك الاصلاحات أن تأخذ وقتاً أطول ولم تتعرض للتيارات الأجنبية لكان من الممكن أن تكون نتائجها أعمق رسوخاً (١١٧) ذلك أن مصر اضطرت الى الخلخلة من ممتلكاتها بعد قيام الثورة المهديّة في السودان

Hill, Egylet in Sudan pp. 49 - 50.

(١١٥)

Hill, op. cit. pp. 49-50.

(١١٦)

(١١٧) الشاطر بصيلى : معالم تاريخ السودان وادى النيل من القرن العاشر الى القرن التاسع عشر ص ١٤٨/١٥٠ القاهرة

١٩٥٥ .

دور العرب في كشف افريقيا

استغلال تجارة القوافل بهدف تحقيق موارد أكثر للدخل ولذلك اهتموا باعادة النشاط اليها والاشراف عليها وتأمين سبلها ، كما أصبحت مدينة طرابلس وغيرها من الموانئ الليبية محطات للرحالة الاوربيين ابتداء من القرن التاسع عشر وقد استعان هؤلاء في توغلهم الى الداخل بخطوط القوافل التجارية وبما كانوا يحصلون عليه من توصيات من قبل الحكام ، كما عمد كثيرون منهم الى دراسة اللغة العربية والنحدث بها واظهار اعتناقهم للعقيدة الاسلامية وذلك بمزاوتهم شعائرها على مراءى من رجال القوافل الذين كانوا يصاحبونهم في رحلاتهم . وكان هؤلاء الرحالة ينتظرون مواسم القوافل لمرافقتها لما يخففه ذلك عليهم من متاعب السفر وجهل الطريق .

وهكذا يتضح لنا كيف ساهمت تجارة القوافل العربية مساهمة فعالة في كشف أجزاء كبيرة من القارة الافريقية وان كانت قد ساعدت بطريقة غير مباشرة على تنشيط الحركة الاستعمارية الاوربية وذلك بالنظر لما ترتب على حركة الكشوف الجغرافية من تسلط امبريالي شهدته القارة الافريقية في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر . وكانت القوافل التجارية تسلك مسلكين رئيسيين أحدهما يصل طرابلس باقليم تشاد والآخر يمتد من طرابلس شمالاً الى اقليم النيجر جنوباً الى سوكونو وكانو ، أما من الناحية الشرقية من طرابلس فكان يمتد طريق آخر يصل بنغازي باقليم تشاد ويمر هذا الطريق بكل من اجدابية فواحة أوجلة فالكفرة ومنها الى بحيرة تشاد. ولم تقتصر طرق القوافل على هذه المسالك الرئيسية وإنما كانت هناك مئات من الطرق والدروب والمفاور الفرعية ، والأمر الذي لا شك فيه أن تعدد هذه المسالك ساعد

واندمجوا في أهله واستوطنوا هناك بل لا تزال توجد حتى الآن جاليات ليبية كثيرة العدد في نيجيريا كما يوجد عدد كبير من الليبيين يحترفون التجارة في بقية البلدان المجاورة (١١٨) . وكان لليبيين في كثره الواحات ما دفعهم الى اتخاذها بمثابة محطات للزود بما يحتاجون اليه في رحلاتهم كما شجعتهم في الوقت نفسه على الانتقال من منطقة الى أخرى فعرفوا مسالك الصحارى ومواعيرها ودروبها ومفاوزها واتخذوا لأنفسهم فيها طرقاً معينة فضلوها على غيرها لنقل تجارتهم فيما بين الساحل وأقاليم السودان . وقد ظلت القوافل العربية تمارس نشاطها طيلة العهد الاسلامي حتى اذا خضعت ليبيا للحكم العثماني منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر اناب تلك الطرق كثير من التدهور مما أدى الى اضعاف شأنها وكان ذلك نتيجة للانقلاب التجاري الكبير الذي حدث في أعقاب اكتشاف البرتغاليين لطريق رأس الرجاء الصالح وما ترتب عليه من فقدان منطقة البحر المتوسط لازدهارها الاقتصادي . كما تميز العهد العثماني بالفوضى وسوء النظام اذ اقتضت السيطرة العثمانية على الساحل بينما عاشت الاقاليم الداخلية في اضطراب وفوضى . ثم ان العثمانيين لم يهتموا بتنشيط تجارة القوافل ويكفي لتوضيح ذلك أن نقول ان واحة فزان أصبحت بمثابة منفى للخارجين على الحكم العثماني بعد أن كانت مركزاً مهماً من مراكز التجارة الداخلية . وقد استمر الوضع قائماً على ذلك الى أن تمكنت ليبيا من أن تحقق لنفسها كياناً مستقلاً عن الدولة العثمانية وكان ذلك على عهد الاسرة القرمانلية وهي إحدى الاسرات المحلية التي تمكنت من حكم طرابلس منذ أوائل القرن الثامن عشر .

ويرجع تأسيس الحكم في هذه الاسرة الى أحمد باشا القرمانلي في عام ١٧١١ ، وقدر هذا الحاكم ومن تبعه من حكام هذه الاسرة أهمية

(١١٨) مصطفى بعيو : دراسات في التاريخ اللوبي - الاسس التاريخية لمستقبل ليبيا ص ١٦٧/١٧١ الاسكندرية

مساعدة كبيرة على سهولة انتشار الحركة السنوسية في الجهات الجنوبية من ليبيا (١١٩) .

وكانت بريطانيا أول من تطلع الى اتخاذ طرابلس قاعدة لمشروعاتها الخاصة بالكشف الجغرافي في افريقيا الوسطى كما اقترت جمعية كنف أواسط افريقيا البريطانية التي تأسست في عام ١٧٨٨ هذا المشروع الذي تحمس له وارنجتون Warrington القنصل الانجليزى في طرابلس وكان ذلك على عهد يوسف باشا القرمانيلى اقوى حكام الاسره القرمانيلى ، وقد استغلت الحكومة البريطانية المكانة التى وصل اليها النفوذ الانجليزى في طرابلس وبمساعدة وارنجتون ونفوذ لى والى طرابلس وكبار تجار القوافل شهدت ليبيا سيلاً من الرحالة والمستكشفين الذين كانوا يمثلون معظم الدول الاوربية . وكان الهدف من هذه الرحلات كشف المناطق المعروفة بالسودان الغربى ، الى جانب حل مشكلة اتجاه نهر النيجر . وقد يكون من المناسب أن نعرض هنا لبعض المستكشفين الاوربيين الذين وصلوا الى ليبيا والتسهيلات التي قدمت لهم سواء من قبل الحكام أو من رؤساء القوافل العربية التي استعانوا بها في رحلاتهم . ويرز من أولئك الرحالة وليام لوكاس Lucas (١٧٧٨/١٧٧٩) وهورنمان Horneman الذى التحق باحدى قوافل الحج اثناء عودها من مكة الى فزان (١٧٩٨) . وفى عام ١٨١٨ غادرت طرابلس بعثة كشفية الى اقليم وادي كان من اعضائها Richie وليون Lyon ودى بونت De pont وكانت هذه البعثة موفدة من قبل الجمعية الجغرافية الملكية بلندن واعتمدت في تحركاتها على احدى القوافل العربية بقيادة

محمد المكني والى فزان وذلك بعد أن نسمي أفرادها بأسماء عربية وتعلموا الصلاة والتساعثر الاسلامية . وعلى الرغم من أن وارنجتون وجه اسد التأييد الى حاكم طرابلس بسبب فتسل تلك البعثة مرجعاً تبعه ذلك الى مسلك محمد المكني نحو اعضائها الا أنه كنب تفريراً الى حكومته يطلعها فيه على النتائج الهامة التي توصلت اليها تلك البعثة في غرب افريقيا ، وكان من أثر ذلك أن أعدت بعثة اخرى لكشف اقاليم السودان الغربى كان من أبرز اعضائها والى أودني وكلابرتون ودينهام ديكستون Dixon (١٢٠) وكانت مساعدة يوسف باشا القرمانيلى ذات أهمية كبيرة في تسهيل مهمة هذه البعثة التى قدر لها أن تحقق نتائج لها أهميتها البالغة في كشف اقاليم السودان الغربى (١٢١) وقد سحب هذه البعثة ناجر عربي من فزان يدعى محمد الوردى . وكان النجاح الذى أحرزه كلابرتون مشجعاً على ارسال بعثة اخرى برئاسة لاينج Laing غير أنه قتل في الطريق في ظروف غامضة ، والجدير بالذكر أن بريطانيا انتهزت فرصة قتلة لتحمل حاكم ليبيا تبعه ذلك على الرغم من احتجاج الحاكم أنه بذل كل مساعدة ممكنة لضمان سلامته وذلك بأن عهد الى أحد تجار غدامس بمرافقته وأنه زوده بالكثير من خطابات التوصية لبعض رؤساء تنبكتو وغيرها من المدن والأقاليم التي كان من المقرر له اجتيازها، وأكد الحاكم أنه مع ذلك لا يمكن أن يعد مسئولاً عن أحداث تقع خارج حدود بلاده . ولا شك في أن والى طرابلس كان محققاً في ذلك لأن مقاطعات الداخل كانت تعيش في اضطرابات دائمة اذ أن الحركة السنوسية لم تكن قد ظهرت بعد ، ولذلك فان ظهور الدعوة السنوسية (١٨٣٥) وما تبعها من انتشار الروايات كان عاملاً فعالاً في

(١١٩) مصطفى بعيو : دراسات في التاريخ اللوبى ص. ٢٠٨/٢٠٠ .

(١٢٠) نشرت حكومة بركة اعمال البعثات الاستكشافية التي قامت من ليبيا بعنوان « الكشف الجغرافي في ليبيا لورى أنيليو » .

(١٢١) ميكاى : طرابلس الغرب تحت حكم الاسرة القرمانيلى ص ٢١٢ القاهرة ١٩٦١ .

دور العرب في كشف إفريقيا

من المراسلات كما حفرت الآبار على طول الطرق الموصلة بين الزوايا (١٢٤) وعدد بربرستارد في كتابه Sanusi of Cyrenaica الخدمات التي تقدمها الزاوية للمجتمع المحيط بها وشبهها بالأديرة المسيحية في أوروبا في العصور الوسطى من ناحية الخدمات التي تؤديها ومما ذكره بصدد ذلك « خدمت الزوايا السنوسية أغراضاً أخرى كثيرة إلى جانب الفرض الديني فقد كانت مدارس واستراحات للقوافل ومراكز تجارية واجتماعية وحصوناً ومحامٍ ومصارف ومخازن وبيوتاً للقراء وحرماً آمناً ومدافن إلى جانب كونه فنواً يجري فيها جدول من بركات الله » . وقد بدأ مؤسس الدعوة السيد بن علي السنوسي بتأسيس الزاوية البيضاء في درنه غير أنه لم يلبث أن انتقل منها إلى الجغبوب بعد أن أرسل مجموعة من الأحرار السنوسيين لدراسة موقع الواحة ويذكر « الأشهب » مؤرخ سيرة حياة المهدي السنوسي أن الوفد الذي أرسل كان قوامه عشرين شخصاً يرأسهم عمران بن بركة ، وكان مهمة الوفد البحث عن الموقع اللائق للمركز الجديد الذي قرر صاحب الدعوة الانتقال إليه ويذكر أن الوفد عاد يحمل عينات من الماء والتراب والنبات وأن جميع الأعضاء أصبوا بالحمى وعلى الرغم مما بدأ من الواحة لا تتمتع بظروف طبيعية طيبة إلا أنه قرر الانتقال إليها ، وتحدث أكثر من مؤرخ عن الحكمة في اختيار الجغبوب ، من ذلك ما ذكره بريتشارد Pritchard أن الواحة كانت خارجة عن قبضة العثمانيين والفرنسيين والمصريين وتقع على خط الحج الرئيسي من شمال إفريقيا الغربية عبر مصر إلى مكة . وذكر الرحالة أحمد حسنين أن اختيار الجغبوب لم

استتباب الأمن إذ امتدت الزوايا السنوسية إلى أجزاء كثيرة من الصحراء وكان لها دور كبير في كشف الصحراء الكبرى كما اعتمد عليها كثير من الرحالة والمستكشفين إذ كانت نزلاً لهم على طول الطريق . وقد تمتع شيوخ الزوايا بنفوذ عظيم في المناطق التي توجد بها زواياهم حتى أن القافلة لم تكن تأمن على متاجرها وأموالها ورجالها إلا إذا أخذت قبل قيامها وتوغلها في الصحراء محتررات من شيوخ الزوايا السنوسية تصبح بمنابة ونائقي مرور تمكنها من اجتياز أراضي قبائل التبو والطوارق لأن هذه القبائل كانت تحرم محتررات أولئك الشيوخ ، وعلى هذا أصبحت السبل آمنة في إفريقيا الوسطى والشمالية والغربية ، كما نجحت السنوسية بفضل امنها الكثيرين لدعوتها في أن تجعل من القبائل التي اشتهرت بقطع الطرق هي القبائل المسئولة عن الأمن في تلك المفاوز المضطربة ، وبفضل ما أدخلته السنوسية من طمأنينة وأمن في الصحراء استأنفت القوافل التجارية نشاطها القديم وأقدم المسافرون والتجار على قطع الصحاري كما أصبح من السهولة على دعاة السنوسية أن يصبحوا قوافل التجارة في طريقهم لنشر الدعوة . وقد امتدت الزوايا السنوسية فتمتلت الجبل الأخضر في برقة وصحراء مصر الغربية شرقاً ، كما نوغلت جنوباً حتى وصلت إلى بحيرة تشاد (١٢٢) . وليس من شك في أن انتشار الزوايا والاكثار من بث الدعوة كان سبباً في انتشار الإسلام في أواسط إفريقيا كبلاد النيجر والكونغو وفي غرب السودان في مناطق واداي وبرنو وداهومى (١٢٣) . وقد تم تنظيم هذه الزوايا التي ربطت بينها وبين الزاوية الكبرى في الجغبوب بفضل إنشاء نظام محكم

(١٢٢) الدجاني : الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ص ٢٦٥ القاهرة ١٩٦٧ .

(١٢٣) محمد فؤاد شكرى - السنوسية دين ودولة ص ٥٠ القاهرة ١٩٥١ .

(١٢٤) أهتم بعض الباحثين بإحصاء عدد الزوايا وتعيين مواقعها . وفي أواخر القرن التاسع عشر قدر عدد الزوايا في برقة بأحدى وخمسين زاوية وثماني عشرة في طرابلس واثنين وعشرين في فزان وأربع عشرة في السودان وست زوايا في الكفرة وخمس في الجزائر وثلاث في مراکش : راجع تعليق شكيب أرسلان عن الدعوة السنوسية في كتاب حاضر العالم الإسلامي للوثروب ستودارد .

حسنيين نجح في تحديد مواقع هذه الحطايا جغرافياً وذلك في أثناء زيارته لها في عام ١٩٢٢ مصحوباً بالأدلاء السنوسيين . وفي عهد المهدي كان الاخوان السنوسيون يجوبون الفيافي في الصحراء الكبرى وافريقيا الاستوائية بين القبائل الوثنية ، وقد وصلت الدعوة في عهده الى بلاد النيجر كما صار اقليم نرساد مركزاً للاسلام في اواسط افريقيا .

يتضح مما سبق أن امتداد نفوذ السنوسية السياسي والروحي الى مناطق شاسعة في الصحراء اشاع فيها جواً من الطمأنينة والأمان ويمكن أن نستدل على ذلك مما ذكره الرحالة « الحشائشي » في كتابه « جلاء الكرب أو النفحات المسكية في أخبار المملكة الطرابلسية » أن أهالي الجبل الأخضر طباعهم حسنة وأخلاقهم طيبة وقد ضرب الأمن وعدم الخوف اطنابهما بأرضهم فالغريب والسائح عندهم لا يهضم لهما جانب ولو كانت معهما حمول الذهب والفضة ، إذ أصبح التاجر ينتقل من بنغازي الى واداي ومن طرابلس الى تشاد ومن مصر الى برقة والسودان آمناً مطمئناً لا يخشى على شيء . ومما يذكر أن « الحشائشي » قام برحلته في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وخص الجغبوب بفصل يعد من أهم المصادر عن الدور العلمي الذي ساهمت به هذه الواحة ، كما اطنب في وصف فزان ولا سيما واحة مرزوق التي أعجب بها ، كما تحدث عن الكفرة والواحات الواقعة في الشقين الشرقي والجنوبي من ليبيا (١٢٨) .

ورحلة الحشائشي هامة من حيث تعريفنا ببلدان طرابلس وجبالها الى جانب وصف شعوبها وقبائلها وصحارها ومواقع الماء العذب

يكن اعتباطاً وانما نظر السنوسي في اختياره هذا بعين الحكمة والروية إذ قصد أن تكون مركزاً للتوفيق بين قبائل الصحراء . وقد تحولت الجغبوب بعد انتقال السنوسي اليها كما ذكر الأشهب من واحة مالحة يأوي اليها الدعار واللصوص ولا تجسر القوافل أن تمر بها الى مهد أمان ومركز عبادة ومشرق أنوار ، كما أصبحت مركزاً علمياً بفضل مسجدتها ومدرستها اللذين قاما بتعليم مريدي الطريقة السنوسية وتخريج الدعاة . كما زودت بمكتبة ضمت ما يقرب من ثمانية آلاف مجلد ويذكر الأشهب أن هذه المكتبة كانت تضم قسماً كبيراً من المخطوطات إذ لم يترك السنوسي بلداً اسلامياً الا استجلب منه الكتب ومن الأسف أن كثيراً منها قد فقد أثناء الغزو الايطالي لليبيا ١٩١١ (١٢٥) . وفي عهد المهدي السنوسي انتقلت الراوية الرئيسية من الجغبوب الى الكفرة (١٨٩٥) ويعمل بريتشارد سبب هذا الانتقال الجديد أن انتشار النظام السنوسي في الصحراء جعل توجيهه من الجغبوب صعباً ، لذلك تحول السنوسيون الى الكفرة بوصفها مركزاً أكثر توسطاً ، وقصة الرحلة من الجغبوب الى الكفرة رواها السيد أحمد الشريف في كتاب وضعه بعنوان « الدر الفريد الوهاج في الرحلة من الجغبوب الى التاج » وفيه وصف للوديان والكتبان والواحات والحطايا التي مروا بها (١٢٦) . وقد اهتم المهدي بحفر الآبار المتتابعة على طول خطوط القوافل التي أصبحت الكفرة ملتقاه ، ومن البعثات الاستكشافية التي اوفدها المهدي واحدة اكتشفت حطية العوينات برئاسة « مصطفى السمالوسي » ، والحطايا التي تكتنفها ولم تكن معروفة من قبل (١٢٧) . والجدير بالذكر ان الرحالة المصري أحمد

(١٢٥) محمد الطيب ادريس الأشهب : المهدي السنوسي ص ٧١/٧٠ طرابلس ١٩٥١ .

(١٢٦) الدجاني : الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ص ٢١٩ القاهرة ١٩٦٧ .

(١٢٧) محمد الطيب ادريس الأشهب : المهدي السنوسي ص ٧١/٧٠ .

(١٢٨) انظر جلاء الكرب عن طرابلس الغرب عن نسخة منسوخة بالالة الكابة بدار الكتب المصرية تاريخ ٣٩٥٧ كما حققت هذه الرحلة وطبعت طبعة علمية في بيروت بأشراف على مصطفى المراتي ١٩٦٥ .

دور العرب في كشف افريقيا

واحتي اركنو والعوينات ، ونجد اخبار هذه الرحلة مسجلة في كتاب وضعه بعنوان « في صحراء ليبيا » وضمنه وصفاً لحالة البدو في الصحراء وعاداتهم الى جانب العناية بالحديث عن الدعوة السنوسية وزواياها وممثليها في الصحراء . وقد ذكر عن السنوسية انها عامل هام من عوامل النفوذ في الصحراء الليبية ، وأن السنوسيين لا يكونون شعباً أو مملكة أو وحدة سياسية وان كان فيهم من هذه الاشياء خواص كثيرة ، ولعله يكون بذلك أول من تنبأ بالمكانة السياسية التي قدر للدعوة السنوسية ان نصل اليها بعد ذلك .

وقد اتخذ احمد حسنين طريقه من السلوم الى سيوة ومنها الى جفوب التي ذكر عنها انها بلد عامر بالعلم والدين ولكنها ليست مركزاً هاماً للنجارة ، والواقع ان جعوب كانت قد اختفت شهرتها التجارية نتيجة للحصار الايطالي لليبيا وحلت محلها الكفرة . ومن الجفوب اتجه الرحالة المصري الى جالو وأمدنا بوصف لتلك الواحة ومنها اتخذ طريقه الى أوجله التي كانت منفذاً تصدر عن طريقه حاصلات واداي ودارفور ، ومن أوجله وصل الى الكفرة ومما يذكر ان الرحالة البروسي جيرارد رولفس قد أطلق اسم الكفرة على الواحات الأربع المتفرقة المسماة بتزويو - بوزيمة - بيانه - كبابه ولكن اسم الكفرة - كما أكد احمد حسنين - يطلق على واحة كبابو فقط ومن الكفرة انتقل الى اركنو والعوينات وذكر انهما واحتان مجهولتان تمكن من تحديد موقعهما على الخريطة الجغرافية (١٢١) .

فيها وطرقها الخاصة والعامة ومسافاتها وذكر عوائد أهلها ، وان كان من المؤسف ان التفصيلات الكثيرة التي أتى بها الحشائشي عن رحلاته في الصحراء لم تصل الينا فالتابت أنه خصص كتاباً آخر بعنوان « الرحلة الصحراوية » ولكن هذا الكتاب لا نعرفه فقط الا من الاشارات الموجزة التي أوردها عنه في ثنايا كتابه هذا .

ولم يكن الحشائشي وحده هو الذي أشاد بالأمن الذي حققته الزوايا السنوسية انما اعترف بذلك كثير من الرحالة الاوربيين منهم الرحالة الانجليزي « بل » Bell الذي اقام فترة من الزمن في واحة الكفرة وأكد انه لم يحدث توغل اوروبي في الصحراء قبل العهد السنوسي . والجدير بالذكر ان انتشار الزوايا السنوسية في الصحراء الليبية دفع الكثير من الرحالة الى القيام باستكشافات ناجحة استهدفوا بها كشف مجاهل الصحراء، نذكر من هؤلاء رولفس وناختنبجال وروزيتا فوربس النى قامت برحلتين في الصحراء الليبية في عهد السيد محمد ادريس السنوسي كانت احدهما برفقة الرحالة المصري أحمد حسنين . أما الرحلة الثانية فقد قامت بها بمفردها في عام ١٩٢٠ وقد نزلت على شيوخ الزوايا الذين ضمنوا لها الحماية الكافية ، ومما يستلفت النظر ان الطريق الذي قطعته من الجفوب الى الكفرة كان بعينه الطريق الذي اعتاده السنوسيون في تنقلاتهم الى مصر (١٢٩) . كذلك قدم السنوسيون مساعدات فعالة للرحالة احمد حسنين الذي قام برحلته في عام ١٩٢٣ من السلوم الى الأبيض عاصمة كردفان (١٣٠) . وقد تم في خلال هذه الرحلة التعرف على

The Secret of The Sahara

(١٢٩) وضعت روزيتا فوربس كتاباً ضمنته اخبار رحلتها بعنوان

(١٣٠) تقدر هذه المسافة ب ٣٥٠٠ كم .

(١٣١) لم تظهر هاتان الواحاتان في الخرائط العسكرية الانجليزية والفرنسية التي وضعت في خلال الحرب العالمية الاولى ، اما خريطة افريقيا التي نشرها Justus Perter في عام ١٨٩٢ فقد عينت استناداً الى اقوال العرب المحلية واحة صغيرة لم تذكر بالاسم بين خطي عرض ٢١° شمالاً خط طول ٢٢° شرقاً واحة اخرى على بعد واحد واربعين كيلو متراً من الواحة الاولى .

هذا هو ما أمكننا إبرازه في هذه الدراسة لتوضيح دور العرب في كشف افريقيا في المرحلتين الوسيطة والحديثة . ولا زالت الحاجة ماسة لدراسات اكثر استنفاضة لتوضيح المؤثرات الحضارية العربية والاسلامية على الشعوب الافريقية ، كما قد يكون من الأهمية بمكان التركيز على المصادر العربية الأولية وموالات الاتصال بالمراكز الثقافية ودور المخطوطات الاوروبية والهيئات العلمية بافريقيا للتعاون في دراسة ونشر التراث العربي في افريقيا ، اذ ليس من شك في أن تاريخ العرب في افريقيا يعد من الصفحات المجيدة في التاريخ الافريقي أو التاريخ العربي في افريقيا ونرجو أن تتاح الظروف لمزيد من الدراسات لاقتفاء آثار العرب قبل أن يضيع المتبقي من المدونات العربية، أو يقتصر الدارسون على المصادر الاوروبية وحدها ، فإن هذه المصادر كتبت بالنظرة الاوروبية وكان صعباً على معظمها أن ترى حسنة من حسنات العرب .

والجدير بالذكر أن مؤرخي السنوسية يؤكدون أن هاتين الواحتين لم تكونا مجهولتين لأن السنوسيين كانوا يعرفون مكانهما ويعترف أحمد حسنين أنه قبل ذهابه اليهما كانت هناك اشاعات متواترة عن وجود واكتين قريبتين من ركن مصر الجنوبي الغربي . وبالإضافة الى الى ذلك تمكن أحمد حسنين من اكتشاف طريق يقع في الجنوب الغربي من مصر يجتاز سهل اروي نيدى في افريقيا الاستوائية الفرنسية الى دارفور ، كما نجح في تعيين موارد المياه الواقعة على طول هذا الطريق ، وليس من شك في أن التحقق من موارد المياه والواحات كان عاملاً فعالاً في فتح طريق لرحلات جديدة في الصحراء تستهدف استكمال عمليات اكتشافها ولذلك تحتل رحلات أحمد حسنين مركزها الهام بين الرحلات الاستكشافية التي وجهت الى الصحراء الكبرى وذلك بما أتت به من تعيينات فلكية وجغرافية دقيقة (١٣٢) .

★ ★ ★

★ ★ ★

العوامل الخارجيّة المؤثرة في الأدب

محمود محمود *

تمهيد

ويمكن لدارس الأدب أن يتناوله من نصوصه ، فيدرس أساليبه وما فيه من أوزان شعرية وقواف ، وما يحتويه من استعارات وتشبيهات ، ورموز وأساطير وغير ذلك مما يدخل في نسيج القطعة الأدبية ذاتها . ويمكن للدارس كذلك أن ينظر في القوالب التي يصب فيها الكاتب آراءه ، ويميز بين أشكال هذه القوالب ويحدد مدلولاتها . كما يمكنه أن يدرس الأدب من حيث تاريخه ، وأن ينقده وبفومه على أسس معينة يتخذها لنفسه مقاييس ومعايير . وكل هذه الأنواع من الدراسات وأشباهاها تعد من الدراسات الذاتية للأدب .

بيد أن هناك نوعاً من الدراسة الموضوعية للأدب وهذه الدراسة لا تتعرض للأساليب

الأدب في أسكاله المختلفة من شعر ونثر ، وفي صوره المختلفة من قصائد وملاحم الى قصص وروايات ، وإلى مسرحيات ومقالات ، وغير ذلك ، ظاهرة انسانية نجدها بين جميع الشعوب وبكل اللغات وفي جميع عصور التاريخ . ولا يمكن أن يكون هذا شأنه ولا يحاول الكتاب والمفكرون تحليل هذه الظاهرة وردها الى بواعثها واصولها الاولى ، ومن ثم ظهرت المدارس والمذاهب النقدية وسارت مع الأدب ذاته جنباً الى جنب ، وقام جماعة من الباحثين بوضع نظريات أدبية على أسس علمية في محاولة للكشف عن العوامل التي تؤثر في شكل الأدب وفي مضمونه .

* الاستاذ محمود محمود الخبير الثقافي بجامعة الدول العربية ، قام بتأليف وترجمة العديد من الكتب وشارك في عدد من المؤتمرات الأدبية والعلمية .

يُورخ للتصوير لا يستلزم فيه أن يكون مصوراً
فنانياً ، أو شأن العالم بفن الموسيقى ليس من
الضروري أن يكون موسيقياً أو عازفاً على آلة
من آلات الموسيقى .

وبديهي أن هذه العلاقة بين الأدب ودارس
الأدب نشير كثيراً من المشكلات العويصة المعقدة
التي تتطلب من الباحث الحلول . فمن أصحاب
النظريات الأدبية من ينكر أن دراسة الأدب
نوع من أنواع المعرفة ، أو علم من
العلوم ، ويؤثرون على هذا الجهد الذي
لا يقدرونه أن ينصرف الدارس إلى محاولة
« لخلق جديد » بدلاً من أن ينفق العمر قارئاً
ومعلقاً على خلق غيره من أصحاب المواهب ،
لأن « النقد » عندهم ضرب من ضروب التكرار
ليست بنا حاجة إليه ، أو هو على أحسن
الفروض ترجمة عمل فني إلى عمل فني آخر
أحط منه شأنًا ، ومن أصحاب النظريات
الأدبية من يرى أن الأدب لا يمكن أن يكون محل
دراسة علمية ، وقصارى المرء فيه أن يطالعه ،
ويستمتع به ، يتذوقه ويقدره حق قدره ، وقد
يلم القارئ ببعض المعارف التي تتعلق بالمادة
المقروءة - مثل وصف البيئة التي نشأ فيها -
على ألا يتجاوز ذلك إلى إصدار الأحكام وصياغة
النظريات . وعندئذ يكون تقدير العمل الفني
وتذوقه والولع به ميلاً فردياً وهوى خاصاً .
ومن الكتاب من يظن أن في هذا الرأي فراراً من
الدراسة العلمية المتعمقة .

غير أن هذه التفرقة بين « الدراسة العلمية
المنظمة » و « التذوق » الشخصي لانعينا
البتة ، على فهم الظاهرة الأدبية فهماً صحيحاً
يعتمد من ناحية على « التقدير الخاص » ومن
ناحية أخرى على الدراسة « المنهجية » .

والمشكلة في صميمها هي المشقة - التي تبلغ
حد الاستحالة أحياناً - التي يلاقيها الباحث
عندما يحاول أن يعالج الفن بعامة - والأدب
بخاصة - معالجة أساسها العقل والمنطق ، في
حين أن الفن لا يخضع لعقل أو منطق ، فهل

والأشكال ، ولا نحفل بالمحتوى والمضمون ،
وانما نحاول أن نعرف إلى العلاقة بين الأدب
والعوامل الخارجة عنه ، فلا هي من شكله ولا
هي من مضمونه ، وانما هي علاقة ترجع إلى
البيئة المجاورة والثقافة السائدة ، فهي تمس
مثلاً ما بين الأدب وسيرة الأديب من صلة ، أو
ما بين الأدب وعلم النفس ، أو الأدب والمجتمع ،
وهي تتعرض كذلك للإجابة عن مثل هذا
السؤال : هل لا بد للأدب أن يتضمن آراء أو
أفكاراً ، أم هل الأدب شيء والفكر شيء آخر ؟
ثم ما هي العلاقة بين الأدب والفنون الأخرى ؟

وهذه هي الدراسة التي سوف يتناولها
هذا البحث الذي أخص به هذه المجلة ، وقد
اعتمدت فيها إلى حد كبير على ما كتبه رينيه
ويليك René Wellek استاذ الأدب
المقارن بجامعة ييل بأمريكا وأوستن وارن
Ousten Warren استاذ الأدب الانجليزى
بجامعة متشيغان - بالولايات المتحدة .

الأدب ودراسة الأدب :

وقبل أن أغوص في لب الموضوع أود أن
أفرق بين الأدب ودراسة الأدب . فهذان لوان
مختلفان من النشاط الذهني لا ينبغي لنا أن
نخلط بينهما . الأدب خلاق ، فهو فن ، أما دراسة
الأدب فهي لون من ألوان المعرفة تكاد أن تكون
علماً من العلوم ، ولقد حاول بعض الكتاب أن
يتجاهلوا هذه الفوارق فزعموا أن المرء لا يمكن
أن يفهم الأدب إلا إذا مارسه كتابة ، لا يستطيع
أن يدرس شاعراً إلا إذا نظم الشعر ، ولا أن
ينقد المسرحية إلا إذا كان مؤلفاً لها . ولكننا
نميل إلى القول بأن الكتابة الانتسابية شيء
ودراسة هذه الكتابة ونقدها شيء آخر ،
فالدارس يصدر أحكاماً نقاسية يعتمد فيها على
العقل والعلم ، وانتاجه نوع من أنواع المعرفة
العلمية . وقد يكون الموضوع الأدبي الذي
يتصدى لدراسه تعبيراً عن عاطفة لا شأن له
بالعقل أو التفكير المنطقي ، ولكن الدارس يعالجه
معالجة عقلية منطقية ، شأنه في ذلك شأن من

العوامل الخارجية التي تؤثر في الأدب

المشهور واعتراض على من زعم بأن علوم التاريخ (ومنها الأدب) يجب أن تحذو في دراستها حذو طرائق العلوم الطبيعية ، فالعلماء الطبيعيون يهدفون إلى وضع القوانين العامة . في حين أن المؤرخين يحاولون تفهم الوقائع الفذة التي لا تتكرر . واستطرد في شرح وجهة النظر هذه هنريك ريكتر Henri h Rickert الذي لم يكتف بالتفرقة بين التعميم والتخصيص ، وإنما وضع حداً فاصلاً بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة ، فعلم الثقافة تعنى بالحس والتفرد ، ولا نستطيع - بطبيعة الحال - أن نفهم الأفراد والحوادث الفذة دون الإشارة إلى مجموعة من القيم ، وأذن فعلم الطبيعة تختلف من هذه الناحية - اعنى الاستناد إلى القيم ، عن علوم الثقافة . وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن العلوم الطبيعية تهتم « بالوقائع التي تتكرر » أما التاريخ (والأدب) فيهتم « بالحوادث التي تتابع » وهو ما يبيشر به فيما بعد الناقد الإيطالي المعروف بنديتو كروتشي .

ولتوضيح ما سلف نضرب مثلاً محسوساً . لماذا ندرس شيكسبير ؟ من الواضح أننا لا نهتم أولاً بما يشترك فيه مع جميع الناس ، والا لكانت دراسته كدراسة أي فرد آخر . ونحن كذلك لا نهتم بما يشترك فيه مع غيره من الإنجليز ، أو مع غيره من رجال النهضة الأدبية ، أو رجال عهد اليزابث أو مع غيره من الشعراء ، أو كتاب المسرحية ، حتى أن قصرنا هؤلاء على من ظهر في عهد الملكة اليزابث - وهو العصر الأدبي الذي ينتمي إليه شيكسبير - والا لاغتنمنا لهذا الفرصة لدراسة أي فرد من أفراد هذه الفئات التي ذكرنا . إنما نحن عندما ندرس شيكسبير ينبغي أن نكشف عما يميزه بصفة خاصة ، ما الذي يجعل شيكسبير شيكسبير ؟ وهنا تكون المشكلة فردية وليست عامة ، وهنا أيضاً تدخل القيم في الأحكام . أن دارس الأدب - حتى حينما يدرس عنصراً ، أو حركة ، أو أدباً من الآداب القومية - إنما

يستطيع الباحث أن ينفلب على هذه المشكلة ؟ وكيف يستطيع ؟

من الكتاب من يظن أن هذه الدراسة ممكنة إذا أخذ الباحث بالطرق التي طورها العلوم الطبيعية ، فلا علينا إلا أن ننقل هذه الطرق إلى ميدان الفن والأدب . ولهذا النقل طرق شتى ، فنحن نستطيع أن نأخذ بالموضوعية العلمية ، مستبعدين ذواتنا وأشخاصنا من مجال البحث ، ويقتضينا ذلك جمع الوقائع بغير تحيز ، أسوة بما نفعل في العلوم الطبيعية ، ثم نبحث بعدئذ في الأسباب والبواعث ونردها إلى عوامل اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية ، ولا يسعنا إلا أن نقرر هنا أن استخدام الطرق العلمية في دراسة الأدب لم يحقق نجاحاً مؤكداً حتى يومنا هذا .

قد نفيد من طرق البحث العلمي للاستقراء والاستنباط ، والتحليل والتركيب ، والمفارنة ، إلا أن الدراسة المتخصصة للأدب لها طرق خاصة أخرى تختلف عن الطرق العلمية ، وإن تكن قائمة على أساس من العقل ، شأنها في ذلك شأن العلوم الانسانية كالفلسفة والتاريخ والعقود والدين بل والدراسات الأدبية التي تعتمد في دراستها على طرق منهجية خاصة بها وهي وإن اختلفت عن طرق دراسة العلوم الطبيعية إلا أنها - على أية حال - قد أوصلتنا إلى كثير من الحقائق البشرية .

وقد لا يكون من اليسير أن نحدد الفارق بين طرق دراسة الآداب وطرق دراسة العلوم ، ولكننا نذكر في هذا الصدد ما قاله ويليام ديلدي William Dilthey في عام ١٨٨٣ من أن طريقة دراسة العلوم الطبيعية تفسيرية ، في حين أن طريقة دراسة التاريخ ادراكية . العالم يعلل الحادث بما سبقه من أسباب ، والمؤرخ يحاول أن يفهم مغزاه . وعملية الفهم هذه - أو الإدراك - عملية بطبيعتها فردية ذاتية . ثم جاء بعد ذلك بعام واحد ويلهلم ويندلباندي Wilhelm Windelband مؤرخ الفلسفة

الثاني ينكر أن الدراسة الأدبية علم ، ويؤكد الصفة الشخصية في « الإدراك » الأدبي ، والتفرد ، والحالة الفذة في كل عمل أدبي على حدة . ولهذا المذهب - بطبيعة الحال - أخطاؤه وأخطاره ، فهو يجعل الدراسة عاطفية ، تقديرية . وذاتية مطلقة ، فتفقدنا الكثير من قيمتها ، والعمل الأدبي - فوق هذا - لا يمكن أن يكون فذاً تماماً والا لكان غير مفهوم بتاتاً ، من الحق - مثلاً - أن هناك « هاملت » واحداً مفرداً ، غير أنه قد يكون فذاً في مجموع صفاته ، الا أن كل صفة من صفاته على انفراد موجودة عند غيره من الناس . ثم ما هي أداة الأديب ؟ ليست الألفاظ ؟ وكل لفظ - كما نعلم - قول عام تتعدد مدلولاته أو تنوع .

والواقع أن مشكلة « التعميم » و « التفرد » قديمة في التاريخ أشار إليها أرسطو عندما تعرض للمفارقة بين « العالى » و « المفرد » وقال ان الشعر أكثر عالمية من التاريخ ، ومن ثم فهو أعمق فلسفة منه ، لأن التاريخ يعبأ بالأحداث المتفردة . وأشار إليها أيضاً الدكتور جونسون الأديب الإنجليزي عندما قال ان الشاعر لا ينبغي له أن « يعد أوراق الزهرة » . وكثير من النقاد - والرومانتيكيون منهم خاصة - يؤكدون دائماً تفرد الشعر سواء في مبناه أو في معناه .

ولكننا يجب أن نذكر دائماً أن كل عمل أدبي له صفة العموم وصفة الخصوص في آن واحد ، فهو أشبه بالإنسان ، له صفاته الفردية ، ولكنه يشارك البشر في صفاته العامة ، وصفات الذكور ان كان ذكراً ، والاناث ان كان من النساء ، والشعب الذى ينتمى اليه ، والطبقة التى نشأ فيها ، والمهنة التى يمارسها ، الى غير ذلك . ومن ثم فانه يمكننا أن نضع أحكاماً عامة عن الأعمال الفنية المتشابهة في شكلها أو المتقاربة في عصرها ، فللمسرحيات سماتها ، ولكل أدب قومي مقوماته ، بل ولكل الآداب والفنون كافة اذا نحن

يدرس حالة فردية لها صفاتها وملامحها الخاصة التى تتميز بها عن الحالات الاخرى .

ولقد حاول بعض النقاد البحث عن قوانين عامة تحكم فى الأدب فيخضع لها ، ولكنهم كانوا فى كل حالة من الحالات يبعثون بالفشل . فزعم كازاميان Casamian مثلاً أن الأدب الانجليزى طوال تاريخه عبارة عن « ذبذبة مطردة فى العقل الانجليزى » بين قطبين : العاطفة من ناحية ، والعقل من ناحية اخرى ، وتسارع هذه الذبذبة فى التردد كلما اقتربنا من العصر الحديث ، وبتطبيق هذه النظرية نجد أنها لا تنفق مع تاريخ الأدب الانجليزى فى العصر الفكتورى فى القرن التاسع عشر ، فقد كاد أن يثبت على صفة واحدة ، لا يتذبذب بين هذين الطرفين .

وأكثر القواعد العامة التى يريد أصحابها أن يخضعوا الأدب لها تنتهى الى شىء شبيه بهذا ، وتقوم على اسس سيكولوجية ، كقولهم ان الحركة الأدبية تسير بين التقليد والتجديد . أو بين الفعل ورد الفعل وهى أحكام لا تهدينا الى شىء له دلالة فى التطورات الأدبية . وإذا كان علم الطبيعة يحقق نصراً مؤكداً عندما يصل الى نظرية عامة تخضع لها الكهرباء مثلاً أو الحرارة ، أو الضوء ، أو الجاذبية ، وعندما يصوغ هذه النظرية فى شكل معادلات ، فان الدراسة الأدبية لا تحقق أهدافها اذا هى شغلت نفسها بالبحث عن النظريات والمعادلات . ذلك أن القانون العام كلما أمعن فى عموميته أوغل فى التجريد فباعد بيننا وبين الهدف الذى نبغيه من دراسة أى عمل فني يتميز بصفاته الخاصة به .

ونوجز ما سبق فى أن للدراسة الأدبية مذهبين ، الأول يرى تطبيق طرق البحث فى العلوم الطبيعية على الأدب ، وهى تكتفى اما بجمع الحقائق والوقائع بطريقة منهجية علمية وتقف عند هذا الحد ، واما بمحاولة وضع قوانين تاريخية لها صفة التعميم . والمذهب

العوامل الخارجية التي تؤثر في الأدب

وعندما نحاول أن نفهم عصرنا من العصور أو حضارة من الحضارات نحصر أنفسنا فيما خلفه العصر أو الحضارة من كتابة جميلة ، بل ولا نتقيد بما انتهى إلينا من مطبوع أو مكتوب . . ويجب أن ننظر إلى العمل الأدبي في ضوء ما يمكن أن يقدمه لتاريخ الثقافة « وطبقاً لهذه النظرية . ولها من يؤيدها من العلماء والباحثين ، فإن الدراسة الأدبية لا تتصل بتاريخ الحضارة اتصالاً وتتما فحسب بل هي تتطابق مع هذا التاريخ . وإنما نعت هذا النوع من الدراسة بالأدبي لأنه يهتم قبل كل شيء بالمادة المكتوبة أو المطبوعة . وهي - بطبيعة الحال - أهم مصادر التاريخ . ومما يحفز إلى دراسة المكتوب والمطبوع أن المؤرخين كثيراً ما يهملونه ويتجهون إلى مصادر أخرى . كما أنهم أكثر حفاوة بالتاريخ الحربى والسياسى والاقتصادى .

غير أننا إذا ركزنا اهتمامنا في تاريخ الحضارة بأوسع معانيه لايصح أن نقول أن هذه الدراسة أدبية ، إذ أن الأدب حينئذ لا تكون له حدود مرسومة . وتدخل فيه معايير خارجة عن طبيعته ، وتكون النتيجة أن الأدب لا تكون له قيمة إلا إذا نهض دليلاً على صحة نظرية من نظريات التاريخ وعلى ذلك فإن مطابقة الأدب لتاريخ الحضارة إنكار لمجاله الخاص ، وللطرق الخاصة بالدراسة الأدبية .

وهناك من يقول أن الأدب هو ما وصل إلينا من « الكتب العظيمة » الكتب المعروفة بشكلها الأدبي أو تعبيريها الأدبي أيًا كان موضوعها ، والمعيار هنا هو القيمة الجمالية مجردة . أو ممتزجة بفكر عميق . ومما يتميز بالقيمة الجمالية المجردة كثير من الشعر الفنائى ، والمسرحيات ، والقصص أما ما دون ذلك فأساس أقحامه في الأدب شهرة الكتاب ، أو قيمة ما فيه من فكر مسوقاً في أسلوب شائق وبصورة لا تخلو من جمال ، فإذا نحن قلنا عن مكتوب أنه ليس بالأدبي فنحن في الواقع نفيس بمعيار الجمال المجرد أو النقد العميق في عرض قوى متين .

حصرناها في حقبة تاريخية معينة ، وإن كان النقد الأدبى والتاريخ الأدبى كلاهما يحاول أن يحدد صفات التفرد في عمل ما ، أو لدى مؤلف من المؤلفين ، أو خلال عصر تاريخي معين ، أو أدب من الآداب القومية ، إلا أنه يفعل ذلك - بل ولا يستطيع إلا أن يفعل ذلك - في إطار قواعد عالمية ، وعلى أسس نظرية أدبية ، وما أوجعنا في العصر الحاضر إلى البحث عن القوانين التى تنتظم أشكال الأدب ، والنظريات الأدبية العامة .

هذا هدف بعيد يرمى إليه الباحثون الدارسون وإن كانوا لا يفضون من شأن الاستمتاع الخاص الذى يحسه قارئ الأدب ، وإدراك المضمون الأدبي بروح التعاطف مع الكاتب أو المؤلف . والنقد الأدبي يعيننا على فهم النص كما يرشدنا إلى القوانين العامة التي تؤثر في الأدب فيخرج حتماً على شكل خاص وصورة معينة .

طبيعة الأدب :

لما كانت الدراسة الأدبية المنظمة أمراً لا مناص منه كما بينا ، فإن المشكلة الأولى التى نواجهها هنا هى موضوع هذه الدراسة : الأدب - ما الذى يصح أن نسميه أدباً ، وما الذى لا يصح أن نسميه كذلك ؟ أى ما هى طبيعة الأدب ؟ وقد تبدو هذه الأسئلة في ظاهرها ساذجة إلا أننا قلما نجد فيها إجماعاً أولها إجابات مقنعة .

من الناس من يتوسع في تعريف الأدب فيقول أنه كل مكتوب أو مطبوع ومن ثم فإن كتاباً مثل « مهنة الطب في القرن الرابع عشر » أو « دراسة الفلك في العصور الوسطى » أو « السحر قديماً وحديثاً » يعد في باب الأدب ، أو كما قال الناقد Edwin Greenlaw أودين جرينلو : « كل ما يمت إلى الحضارة بصلة يدخل في باب الأدب . .

والايديولوجية وغير ذلك من الشروط التي تتكيف بها الأدب . وإذا نحن بالغنا في الأخذ بمعيار القيمة الجمالية جاءت احكامنا على كثير من كتب التاريخ والفلسفة «غير صادقة» ووضعنا كاتباً فوق آخر لمجرد جمال أسلوبه وحسن تعبيره لا لصحة علمه والتزامه دقة البحث والتفكير . ولعلنا لا نؤثر توماس هكسلي على غيره من العلماء الانجليز الا لامتيازه في الاسلوب وبهذا المعيار الخاطئ قد بظفر كاتب شعبي بحظوة لدى القراء لا ينالها كاتب مبدع أصيل .

واذن فخير لنا أن نقصر مصطلح « الأدب » على « فن » الأدب أعني على الأدب الخيالي وليس من الضروري أن يكون مكتوباً أو مطبوعاً، بل قد يجري شفاهة على لسان قائله وعلى السنة الرواة .

ومما يعيننا على فهم ما نعنيه « بالأدب » البحث عن طريقة استخدام « اللغة » في ادائه، فاللغة هي مادة الأدب ، كما أن الحجر أو البرونز هو مادة النحت ، والألوان مادة التصوير ، والأصوات مادة الموسيقى ، غير أن مادة اللغة تختلف عن الحجر واللون والصوت . فهذه الأخيرة خالية من المعنى مجردة من قوة التأثير ، في حين أن لالفاظ اللغة قوة تأثيرية كامنة فيها ، لأنها من خلق الانسان محملة بالتراث الثقافي .

وانما الفروق التي يجب أن نميزها في استخدام اللغة ، هي في استعمالها الأدبية ، واليومية والعلمية . وليس هذا بالأمر الهين اليسير لأن الأدب ليست له لغة خاصة به ، أي ليست له مادة يستقل بها ، ولا كذلك الفنون الأخرى ، التي قوامها المادة الخاصة بها . وقد يبدو من اليسير أن نميز بين لغة العلم ولغة الأدب ، ولكن هل يكفي أن يكون « الفكر » شيئاً يتباين مع « العاطفة » أو « الشعور » ؟ .. كلا . فالأدب يشتمل على فكر ، واللغة العاطفية من ناحية أخرى ليست مقصورة

ومعنى ذلك أن كثيراً من كتب التاريخ أو الفلسفة ، أو العلم ، تتعلق بمفهوم الأدب .

والواقع أن كثيراً من كتب تاريخ الأدب يشتمل على معالجة للفلسفة أو المؤرخين ، وعلماء الدين والأخلاق ، ورجال السياسة ، بل وبعض العلماء ، ولا يمكن أن نتصور تاريخاً أدبياً لانجلترا في القرن الثامن عشر مثلاً لا يشمل عرضاً لبركلي وهيوم وبتلر وجيبون وبرك بل وآدم سميث . ومعالجة هؤلاء الكتاب - وان تكن أشد ايجازاً من معالجة الشعراء وكتاب المسرحية والروائيين قلما تقتصر على مزاياهم الجمالية المحدودة ، بل تتعرض - ولو في صورة مبسطة - لمجالات تخصصهم ، ونحن وان كنا نسلم بأن الحكم على هيوم لا يكون الا باعتباره فيلسوفاً ، وعلى جيبون الا باعتباره مؤرخاً وعلى بتلر الا باعتباره أخلاقياً ، وعلى آدم سميث الا باعتباره اقتصادياً ، الا أن التواريخ الأدبية تتعرض لنصوصهم دون أن تتعمق تاريخ الفلسفة أو نظريات الأخلاق ، أو كتابة التاريخ ، أو نظريات الاقتصاد . ومؤرخ الأدب في هذه الحالة ليس مؤرخاً متخصصاً لهذه الموضوعات ، وانما هو مجرد باسط لها ، دخيل عليها ، باعتراقه وبغير نكران .

اننا لا ننكر أن دراسة « الكتب العظيمة » بمعزل عن الأدب لها فائدتها في التثقيف العام . فليس من شك في أن قراءة نصوصها أجدي بكثير من عرض خلاصات لها أو طرائف منها . ولكننا عندما نرغم أننا ندرس الأدب - الذي يتصف بالخيال - لا يجوز أن نتقيد بهذا الذي نسميه « الكذب العظيمة » التي قد تكون علمية أو تاريخية تقوم فيها المعرفة على ما سبق في موضوعها ، اننا لو فعلنا ذلك لاضطررنا الى اغفال جانب هام من جوانب دراسة الأدب ، وهو البحث عن التقاليد الأدبية وتطور الأشكال الأدبية ، وطبيعة العملية الأدبية ذاتها . ولو فعلنا ذلك لاضطررنا أيضاً الى اهمال دراسة الظروف الاجتماعية واللغوية

العوامل الخارجية التي تؤثر في الأدب

اكتلاف اللفظ مع المعنى لاحتداث أنار
المطلوب .

ولا نظهر هذه المميزات للغة في الأنماط
الأدبية بدرجة واحدة فالشعر الغنائي مثلاً
يعني بالجرس أكثر مما نعى به الرواية ،
ولذلك كان ترجمته الى لغة أخرى أشق
وأعسر . وفي الانتشود مصر عن الزلف لا نلمسه
في الرواية الموضوعية التي يحاول واضعها أن
يخفي فيها شخصه تماماً والفصة الهادفة
تنطوي على عنصر برامجي (علمي) لا نجده في
الشعر الخالص وأن كان له أثر في الشعر
الهجائي أو في الحكم المنظومة . ونحن نستعمل
ما يصح أن نسميه لغة نقافية في الشعر
الفلسفي والروايات التي تعالج المتكلمات
الاجتماعية بصورة تكاد لا تختلف عن اللغة
العلمية في شيء .

غير أننا نستطيع بالرغم من ذلك أن نفرق
تفرقة واضحة بين الاستعمال الأدبي للغة
والاستعمال العلمي لها . فاللفظ في الأدب له
أهميته الخاصة ويرتبط ارتباطاً دقيقاً بتاريخ
استخدامه ، وقد يرمز الى معان بعيدة ، وكلها
خصائص تتجنبها اللغة العلمية ما استطاعت .

والأمر فيما بين لغة الأدب واللغة اليومية
من فروق أدق وأقل وضوحاً منه بين اللغة
الأدبية ولغة العلم . ولا تعني اللغة اليومية
شيئاً واحداً ، فهناك اللغة العامية ، ولغة
السوق ، ولغة أهل فن من الفنون في التجارة
أو الصناعة أو الزراعة . وكثير مما ذكرنا من
خصائص اللغة الأدبية تتصف به كذلك اللغة
اليومية ، فهي أحياناً معبرة عن شخص
قائلها . وهي أحياناً لا معقولة ، أو عاطفية ، -
وان تكن أحياناً قريبة من اللغة العلمية تهدف
الى التعريف بحدث أو شيء ما دون أن يكون
فيها أثر ينم عن شخص المتكلم ، ومن ثم فهي
قد لا تهتم بانتقاء اللفظ كما يفعل الأديب حين
يكتب أو يتكلم . ولكنها تتفق مع لغة الأدب في
أنها كثيراً ما تهدف الى تغيير وجهة نظر

على الأدب ، فلفة العاشقين عاطفية وان لم تكن
أدبا ، والشجار بين اثنين انفعال عاطفي .
ومهما يكن من أمر فإن اللغة المنالية للعلم
تستخدم الألفاظ لدلالاتها المباشرة ، والنطابق
تمام بين الإشارة وما يشير اليه ، والإشارة
- أو اللفظ - اعتباطية ، أى من الممكن أن
نستبدل بها اساره أخرى دون الإخلال
بالمعنى ، والإشارة كذلك لا نقصد لداتها فهي
كالمادة الشفافة ، تشف عما تحتها ، ولا تهدف
الى الانتباه ألبها خاصة ، وإنما مهمتها أن
تدلنا الى ما يشير اليه في غير لبس أو غموض .

اللغة العلمية اذن تميل الى استخدام نظام
معين من الاشارات كالرياضة أو المنطق الرمزي .
مثلاً الأعلى لغة عالمية ، كتلك التي شرع في
وضعها لينتزع في أواخر القرن السابع عشر .
أما اللغة الأدبية اذا قورنت باللغة العلمية -
فقد تبدو ناقصة في بعض النواحي ، اذ هي تزخر
بالألفاظ ذات المعنى غير المحدود ، كما نكر
فيها الكلمات التي تؤدي معنيين مختلفين ،
مثل قولنا في الانجليزية Pole فقد تعنى
القطب ، وقد نعنى رجلاً من بولندا . وهي
تذكر ونؤث على غير أساس فالعمر مذكر
(وبالانجليزية مؤنث) والشمس مؤنثة
(وهي بالانجليزية مذكر) ولغة الأدب فيها
كثير من الاشارات الى الأساطير والتاريخ
والذكريات القديمة والارتباطات المعنوية ، أى
أنها تحمل مضمونا أكثر من معناها الأصلي .
واللغة الأدبية لا تستخدم لمجرد الإشارة الى
مدلولات معينة ، بل هي تعبر عن كثير من ميول
المتكلم أو الكاتب واتجاهاته وموقفه من الحياة .
وهي لا نكتفي بالتعبير عن حالة من الحالات ،
بل تهدف الى تشكيل آراء القارئ وتوجيه
نظريته وجهة معينة ، أنها تسعى الى اغراء
القارئ والى تغييره في النهاية . في اللغة
الأدبية يكون للفظ في حد ذاته أهمية كبرى ،
فأرأى في اختياره وزنه وإيقاعه ، بل وتركيب
حروفه ، كما يلجأ الكاتب الى كثير مما يعرف
بالمحسنات اللفظية كالجناس والطباق ،

في مجال الأدب مثل المقال ، والسيرة ، وجانب كبير من أدب الخطابة . ان صفة الجمال في الكتابة تتسع أحياناً فتشمل الرسائل الشخصية ، والمواظ التي تلقى من فوق المنابر ، فيصبح الحكم على ما هو أدب وما ليس بالأدب أمراً غير محدود . ولكننا نؤثر أن يدخل في نطاق الأدب الأعمال التي تسودها الوظيفة الجمالية وحدها ، وذلك بالرغم من أننا لا ننكر أن أعمالاً أخرى ليس الهدف الجمالي من أغراضها قد لا نخلو من عناصر جمالية في أسلوبها وتكوينها كالمقالات العلمية والرسائل الفلسفية .

والواقع أن طبيعة الأدب لا تتضح تماماً الا فيما يشير اليه الكلام . فأنواع الادب التقليدية كالشعر الغنائي والملاحم والدراما تشير الى عالم خيالي تصوري . والعبارة في الرواية أو القصيدة أو في المسرحية لا تصدق حرفياً على مدلولها ، فهي ليست فروضاً منطقية . ان العبارة حتى في الرواية التاريخية ، أو في رواية من روايات بلزك التي تنقل الى القارئ في ظاهر الأمر « معلومات » عن أحداث واقعية ، تختلف عن العبارة في كتب التاريخ أو علم الاجتماع التي تحاول أن توصل إلينا معرفة محددة . وحتى عندما يقول الشاعر « أنا » في انشودة ذاتية لا يقصد نفسه بالذات وإنما يرمز بها الى شخص خيالي . كما أن الشخصية في الرواية تختلف عن الشخصية التاريخية أو الشخصية في الحياة الواقعية . انها في الرواية تتكون من مجموع العبارات التي تصفها ، أو التي تجري على لسانها ، فليس لها ماض ، وليس لها مستقبل ، بل انها لتفتقر أحياناً الى استمرار الحياة فيها . ومن ثم فإننا نخطيء في النقد اذا تعرضنا مثلاً لتأثير والد هاملت فيه لأن ذلك لم يرد في المسرحية ، أو تعرضنا لماضي بطل أو بطلة من شخصيات شيكسبير مما لم يذكره الشاعر في المسرحية . وفوق ذلك يجب أن نذكر أن الزمان والمكان في أية رواية يسهمان في الحياة الواقعية . حتى الرواية التي يزعم مؤلفها أنها واقعية ، وليست الا شريحة من

السامع ، ولا تكتفي بمجرد التفاهم . وهل الطفل حينما يتكلم ساعات متواصلات دون أن يستمع اليه أحد ، وهل ثرثرة العجائز التي تكاد أن تخلو من المعنى - هل هذه أو تلك يقصد بها التفاهم المتبادل بين طرفين !

واذن فالخلاف بين لغة الأدب واللغة اليومية خلاف كمي أكثر منه خلاف نوعي . الأدب يستغل امكانيات اللغة ، قصداً وبطريقة منظمة ، وشخصية الشاعر في شعره أوضح وأكثر تماسكاً وأشد تغلفلاً منها في حديثه الخاص في حياته اليومية ، ومن ثم تكثر في الشعر مميزات علوم البلاغة والفصاحة . وفي الشعر الحديث خاصة يلجأ الشعراء الى استعمال الألفاظ استعمالاً غامضاً ، ويحورون في معنى اللفظ بنفبر المناسبة في النص الأدبي . واللفظ في الأدب عامة مقصود لذاته لكي يسترعى السمع والانتباه . وكثير من الصيغ الأدبية قد تم حبكها من قديم ، ويستخدمها الشعراء في شعرهم دون وعي مباشر بها . واللغة في بعض الآداب المتقدمة شاعرة الى حد كبير ، كما هي الحال في اللغة العربية . بيد أن استعمال اللفظ استعمالاً شعرياً لا يكفي لإخراج العمل الأدبي الفني ، بل لا بد لهذا العمل فوق هذا من شكل أو قالب معين يتراوح في درجة حبكه من صورة مفككة نلمسها في قصص المغامرات الى وحدة مركبة متماسكة تنتظم القصيدة الشعرية حتى ليكاد يستحيل عليك أن تستبدل كلمة بأخرى أو تغير وضعها في العبارة دون أن تضعف اثر العمل الأدبي بأكمله .

ولعل الفارق بين لغة الأدب واللغة اليومية أشد وضوحاً في الناحية البراجمية (العملية) في كل منهما . فاللغة اليومية تدفع الى أداء عمل معين ، أما الشعر فتأثيره في النفس أوقع وصلته بالواقع أضعف . وان كانت هذه الصلة غير مقطوعة وبخاصة في أنواع معينة من الأدب مثل فن الدعوة لرأى معين أو الحكيم المصافة شعراً أو فن الهجاء ، وكذلك في ضروب انتقالية

العوامل الخارجية التي تؤثر في الأدب

مثلاً، أو هنري جيمس تعرفنا بحالاتها العقلية ودوافعها النفسية، وموقفها، وشهواتها، وبما عندها من قيم في الحياة وذلك بدرجة تبلغ حد الكمال وأن لم تعاون على رسم صورة مرئية لها.

وبالإضافة إلى الخيال يتميز الأدب بالافادة من الاستعارات والنشبيات ومن الرمز والاقتباس من الآداب الكلاسيكية القديمة، ومن الأساطير، والقصص الدينية.

وخلاصة ما سبق، أن ما يميز ما هو أدب مما ليس بأدب هو: طريقة العرض والتعبير الذاتي واستغلال إمكانات اللغة باعتبارها الوسيط الذي يستخدمه الكاتب وانعدام الغرض العملي « والتخيل » بطبيعة الحال، ولا يصح أن نفصل في العمل الأدبي بين شكله ومضمونه، وإنما ينبغي أن نقدر القطعة الأدبية بتمامها، فلا نقول أنها مقبولة في شكلها ومرفوضة في مضمونها، أو مقبولة في مضمونها ومرفوضة في شكلها، فأنما هذا نظر قاصر إلى الأثر الأدبي، إذ هو ليس سوى صورة فنية متكاملة.

كيف ندرس الأدب:

إذا كنا فيما سبق قد أعطينا فكرة عامة عن ماهية الأدب، فالسؤال الذي نوجهه بعد ذلك هو: كيف ندرسه؟

إن دراسة الأثر الأدبي لا بد أن تتصدى لتحليل العوامل التي هي من طبيعة تكوينه كاسلوبه وشكله والعوامل التي تخرج عن طبيعته، عن نسيجه، ولكنها تؤثر فيه شكلاً ومضموناً، وترفع أو تخفض من قيمته.

إن نقطة البداية الطبيعية المعقولة التي ننطلق منها لدراسة أي عمل أدبي هي شرح وتحليل هذا العمل ذاته. فالعمل الأدبي هو الذي يبرر اهتمامنا بدراسة حياة مؤلفه، والبيئة الاجتماعية التي نشأ فيها، وكل دراسة أدبية

الحياة، إنما توضع طبقاً لعرف فني معين يتبعه الكاتب في اختيار الموضوع، ورسم الشخصيات، وانتقاء الحوادث، وطريقة إجراء الحوار. وكذلك الدراما وتقسيمها إلى فصول ومناظر، وطريقة معالجتها للزمان والمكان، والحوار فيها وطريقة دخول الشخصيات وخروجهم من المسرح. ومهما حاولنا التفرقة بين مسرحيتي « العاصفة » و « بيت الدمية » فهما يشتركان في احترام العرف الدرامي العام.

وإذا اتفقنا على أن أهم ما يميز الأدب من صفات هو ما يحتويه من « خيال » لا يستند إلى واقع، ربما كان ذلك كافياً في وصف أدب هومر ودانتي وشيكسبير وبلزاك وكبنتس ومن إليهم. ولكنه لا يكفي لوصف مآثورات لها قيمتها وتكاد تخلو من الخيال مثل كتابات شيشرون أو مونتيني أو أمرسون، أو مخلفات فيها من الخيال جانب ومن الفكر الخالص جانب، فهي بين بين، مثل « جمهورية » افلاطون، فليس من شك في أنها تجمع بين الخيال والفلسفة في آن واحد، وتميز الأدب أساساً بصفة « الخيال » لا يدل على أن وجود « الخيال » يزيد من قدر المكتوب وأن انعدامه يحط من شأنه. فما أكثر ما كتب في باب الفلسفة أو السياسة مما هو من صميم الفكر، ومما يعد ذا قيمة كبرى من الوجهة الجمالية، ولا يمكن أن يدخل في باب الأدب وله مع ذلك أهمية من حيث الانشاء والاسلوب. وما أكثر ما خلف الكتاب من أدب تنوفر فيه صفة الخيال ولا يمكن أن نعهده من روائع المآثورات، فكم من رواية أو مسرحية أو قصيدة لا تستحق أن تقرأ ولا تستحق البقاء.

واحب أن انبه إلى أن الخيال لا يتضمن بالضرورة صوراً يرسمها القلم، فقد تخلو القصيدة الجيدة من الصور، وتكاد أن تكون بياناً للناس. وقد يتعرض كاتب القصة لعرض شخصية من الشخصيات ولكن القارئ لا يكون من مجموع ما يرد عنها صورة حسنة حية. فالشخصيات التي رسمها دستوفسكي

أكثر من اهتمامهم بما بين الرواية والبناء الاجتماعي من علاقة .

وكذلك النقاد في روسيا الحديثة عندما ينكرون تقسيم العمل الأدبي إلى شكل ومضمون، إنما يشيرون إلى أن التأثير الجمالي للقطعة الأدبية هو في تركيبها لا في مضمونها . فالشكل عند هؤلاء النقاد هو كل شيء لأنه يستعمل على ما نسميه المضمون ، يتضمن العناصر اللغوية التي نتخذها أدوات للتعبير ، وحوادث القصة - مثلاً - لا تهم بمقدار ما تهمنا الطريقة التي ترتب بها هذه الحوادث ، وما نسميه « بالعقدة » - فإذا أنت غيرت ترتيب الحوادث فانك بذلك تشوه شكل العمل الفني وتجرده من قيمته الجمالية - ولعل الأجدر بنا ألا نقسم الأدب إلى مضمون وشكل وإنما نقسمه إلى « مواد أولية » لا تبالى بالجمال ، و « تركيب » وهو ما يعنى بالناحية الجمالية .

إن هذه الطريقة في دراسة الأدب التي تعتمد على النصوص وما فيها من مزايا ذاتية وطرق فنية في « التركيب » والتي لا تأبه البتة بالعوامل الخارجية ، تحتاج إلى مقال منفصل ، ولا يتسع لها المجال في هذا البحث المحدود الكلمات ، وإنما سوف أقصر بحثي هنا على العوامل الخارجية التي أرى أنه لا يجوز ولا يمكن إنكارها . وهي عوامل بيئية لا نخص بها الماضي فحسب وإنما نطبقها كذلك على الأدب الحديث وبالرغم من أن دراسة العوامل الخارجية قد لا تعدو تفسير الأدب في ضوء ظروفه الاجتماعية وما سبقه وتقدم عليه من اتجاهات وآثار ، إلا أنها تتحول في كثير من الأحيان إلى تفسير « سببي » ، زاعمة أنها تعلق الأدب ونفسره وترده إلى أصوله الأولى ، ولسنا ننكر أن معرفة الظروف التي نبت فيها عمل من الأعمال الفنية ، تلقى لنا ضوءاً شديداً على هذا العمل وتعاوننا على تأويله . ولكن الأدب ، مع هذا - فيه من ذاتية مؤلفه ما لا يمكن إخضاعه لأسباب خارجية - وليس هناك - في مجال الأدب - تطابق تام بين الأسباب

أخرى . ومن عجب أن تاريخ الأدب كان دائماً أشد اهتماماً بالمؤثرات الخارجية في الأدب منه بمحاولة تحليل الأعمال الأدبية ذاتها . وربما كان ذلك راجعاً إلى الزعم بأن لكل عصر من عصور الأدب معايير الخاصة به . ومن ثم انتقل مركز اهتمام الباحثين من الأدب ذاته إلى خلفيته التاريخية .

وبتقدم العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر انصرف انتباه الدارسين إلى البحث عن أسباب الظواهر ، وتأثر مؤرخو الأدب بهذا الاتجاه في دراسة العلوم . وأنهار علم الأدب ، الذي وضع أساسه أرسطو في كتابه Poetics لأن الركون إلى التدقيق الخاص بكل قارئ أدى إلى الاعتقاد بأن الفن - لأنه لا يقوم أساساً على العقل وأحكامه - يجب أن يتسرك أمره « للتقدير » الخاص ، ولا يمكن أن يسمي هذا التقدير الخاص علماً من العلوم . غير أن سير سيدني لى Sir Sidney Lee يقول في إحدى محاضراته : « أننا في التاريخ الأدبي نبحث عن الأسباب الخارجية - السياسية والاجتماعية والاقتصادية - التي ينبثق منها الأدب » ، وهو في هذه العبارة يبرر عمل الدارسين العلميين للأدب . إلا أن الغموض الذي يكتنف الدراسة الأدبية كعلم منظم ، والافتقار إلى الوضوح في البيوتيقا Poetics هو الذي يعترض أكثر العلماء حينما يحاولون أن يكونوا موضوعيين في دراساتهم الأدبية .

وفي السنوات الأخيرة تحول النظر نحو دراسة الأعمال الأدبية ذاتها دون البحث عن نظريات عامة ، وهو تحول طبيعي وصحي . وهو الاتجاه الذي أخذ به I. A. Richards وشاردز وأتباعه الذين اهتموا بالنصوص الشعرية أكثر من اهتمامهم بدراسة النظريات الأدبية العامة ، والذي أخذ به النقاد المحدثون في أمريكا . وأدرك نقاد المسرحية بصفة خاصة أن أحداث الدراما لا تتفق مع أحداث الحياة . ويجب ألا نخلط بين الحقيقة الدرامية والحقيقة التجريبية . وأكثر المعلقين على الروايات يهتمون بتحليل أساليبها الفنية وطرائق تكوينها

العوامل الخارجية التي تؤثر في الادب

الادب وسيرة الكاتب :

لا مشاحة في أن ظهور أي عمل فني الى الوجود هو خالق هذا العمل ، أو مؤلفه ، أو واضعه . ومن أجل هذا كان تأويل هذا العمل ونفسيره في ضوء شخصية الكاتب وحياته من أقدم طرف الدراسة الأدبية وأقواها ثباتاً على الزمن .

ويمكن أن نقوم دراسة حياة الكاتب أو « سيرته » على أساس علاقتها بالضوء الذي تليفه على الإنتاج الأدبي فعلاً . ويمكن كذلك أن نبرر دراسة السيرة باعتبارها دراسة لرجل عبقرى يهمننا معرفة العوامل التي أثرت في نظوره العقلي والعاطفي والسلوكي . وهي دراسة لها قيمتها في حد ذاتها . ودراسة السيرة فوق ذلك مصدر هام للتعرف على سيكولوجية الشاعر أو الكاتب ، وعلى العملية التي تم بها انجاز العمل الأدبي وإخراجه في صورة معينة .

دراسة السيرة إذن إما أن تكون بقصد إلقاء الضوء على العمل الفني ، أو بقصد دراسة رجل عبقرى فد دراسة تاريخيه . أو بقصد دراسة سيكولوجية الفنان أو الأديب وهي أغراض ثلاثة متميزة . ويهمننا فيما نحن فيه من بحث ، الهدف الأول لعلاقته بالدراسة الأدبية ، أما الهدف الثاني فله قيمته في الدراسات الإنسانية ، في حين أن الغرض الثالث يفترض أن السيرة مادة لعلم مستقل يختص بسيكولوجية الخلق الفني وهو علم نستطيع أن نقول أنه في دور التكوين أو لما يولد بعد .

السيرة لون قديم من ألوان الأدب . ومع ذلك فنحن لا نستطيع فصلها عن دراسة التاريخ لأن التتابع الزمني للأحداث أساس هام من أسسها وكتابة السيرة - في الواقع - لا تفرق من حيث منهج البحث بين تاريخ حياة رجل من رجال الدولة ، أو قائد جيش . أو

والنتائج . وليس العمل الفني كظواهر الطبيعة التي يمكن التنبؤ بما يطرأ عليها من تطور إذا وصلنا الى البواعث والأسباب .

وليس من شك في أن تطور التاريخ وعوامل البيئة لهما اثر واضح في تشكيل العمل الفني . وإنما تظهر المشكلة عندما نحاول أن ننتقى من أحداث التاريخ وعوامل البيئة أسباباً معينة نعزو اليها وحدها التأثير في عمل ما . وذلك بالرغم من أن هناك جماعة من الباحثين يردون الأدب كله الى خلق الفرد ، ومن ثم فانهم يرون ضرورة دراسته من حيث سيرة المؤلف وحالته النفسية . وهؤلاء لا يقيمون وزناً للظروف الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية العامة في الامة أو الشعب الذي ينتمي اليه الفنان أو الأديب . وهناك آخرون يرون أن الأدب نتيجة للتقدم الحضاري بأسره ويخصون منه ما يسمونه « تاريخ الفكر » ، وأصول الدين والفنون الأخرى . وهناك من يرى أن لكل عصر روحاً خاصة به ، أو مناخاً ثقافياً معيناً ، أو وحدة مستترة تنتظم الفنون جميعاً في كل فترة من فترات التاريخ ، وغير ذلك مما يعد من خلق المجموعة البشرية كلها . وهؤلاء هم الذين يبحثون عن التفسير « السببي » للأعمال الأدبية ولعلمهم أشد طوائف الباحثين تمسكاً بنظريتهم ، وإيماناً بانطباقها على الظاهرة الأدبية . وفي ظننا أن ذلك مرده الى انتمائهم الى البحث العلمي والوضعية للدين سادا في القرن التاسع عشر . ومنهم من تأثر مباشرة بفلسفة هيغل .

وعندى أن هؤلاء الباحثين من هذه الراوية مبالغون أشد المبالغة في العلاقة بين العمل الفني وما سبقه من جهد وتاريخ ، وكذلك بينه وبين البيئة التي ظهر فيها ، ثم ان هذا التفسير السببي للأدب لا يرشدنا الى تحليله أو تقويمه .

وفيما يلي محاولة لتقدير أهمية العوامل الخارجية المختلفة التي تؤثر في الأدب .

أو سلوك خاص لهم ، ويعتقدون أن شعرهم ينم عن سيرتهم بدرجة لا تتوفر لكثير غيرهم من العباقرة البارزين في التاريخ . ولكن هل هذا الذي يرون صواب كله من كل ناحية ؟

عند دراسة العلاقة بين السيرة وأدب صاحب السيرة يجب أن نميز بين عصرين من عصور تاريخ الإنسان . فانه بالنسبة للآداب القديمة ليس بين أيدينا وثائق خاصة يستطيع مؤرخ السيرة أن يركن إليها . كل ما نستطيع أن نحصل عليه هو من قبيل الوثائق العامة كسجلات الميلاد . أو عقود الزواج ، أو محاضر القضايا ، أو ما شابه ذلك ثم ما يمكن أن نستمد من الأعمال الأدبية ذاتها . فقد نستطيع مثلاً أن نعرف شيئاً عن تنقلات شيكسبير . أو سئونه المالية ولكننا لانملك أنراً من رسائله ، أو يومياته أو ذكرياته الخاصة المدونة ، إذا استثنينا حكايات قليلة نتسك في صحتها . والجهود الجبارة التي بذلت في سبيل دراسة حياة شيكسبير لم تقدم إلينا سوى نتائج محدودة ليس لها فائدة أدبية ، وكلها عبارة عن تواريخ أحداث معينة ، أو نصف تصور حياته الاجتماعية ، لانجد من بينها ما يرشدنا إلى تطوره العاطفي أو المسلكي ومن الباحثين في حياة الرجل من ركنوا إلى مسرحياته وإلى شعره واستخرجوا منها قصصاً خيالية من حياته . وكل ما فعله هازلت وشلجل وداودين ومن هذا حذوهم من بعدهم موضع شك كبير ، ولا يمكن أن يكون ماورد في المسرحيات مرجعاً صادقاً لحياة الرجل . فنحن نرتاب كثيراً حتى فيما يقال من أن شيكسبير قد مر بفترة اكتئاب شديدة أوحث إليه مآسيه وكوميدياته المريرة . إذ ليس من الضروري أن يكون الكاتب في حالة نفسية حزينة لكي يكتب المآسي أو يشعر بهجة الحياة وزخرفها لكي يخرج الملاحى . وليس لدينا دليل قاطع على أحزان شيكسبير ، ولا يمكن أن يكون الرجل مسئولاً عن آراء ماكبث مثلاً في الحياة ، ولا نستطيع أن نقول عن يقين انه يؤمن بما جاء على لسان اياجو . وليس هناك ما يدعونا إلى الاعتقاد بان بروسبرو يتكلم

عالم أو مشروع ، بل لا تفرق بين دراسة هؤلاء ودراسة رجل من عامة الناس ليس له دور بارز في حياة الامم والشعوب . ولم يجاوز «كولروج» الصواب حين قال : « ان أية حياة - مهما تكن تافهة - يمكن أن تعرض عرضاً شائقاً إذا رواها القصاص في صدق وأمانة وبتعبير قوى وأسلوب جميل » وليس الشاعر - من وجهة نظر كاتب السيرة - سوى انسان يمكن أن نعروض للقارئ صورة عن حياته العقلية والعاطفية والسلوكية ، وما أدى في غضون هذه الحياة من أعمال ، مع تقويم هذه الحياة بالقياس إلى معايير نستمدتها عادة من قانون أخلاقي سائد . وليس ما نظمه الشاعر من شعر سوى واقعة - كغيرها نشرها ممكن ، أو حدث شبيه بما يقع من أحداث في حياة رجل من رجال الأعمال . والمشكلات التي يقابلها كاتب السيرة - من هذه الناحية - هي مشكلات المؤرخ بعينها . عليه ان يدرس ما خلف الشاعر من وثائق ورسائل ، وما روى عنه الرواة ، وما كتب من مذكرات أو دون من ذكريات . وعليه بعد هذه الدراسة أن يتحرى مقدار ما في هذه المخلفات من صدق وأمانة . وعندما يشرع في كتابه السيرة يلتقى بمشكلات الترتيب الرمى للحوادث ، وانتقاء ما يذكر واستبعاد ما لا ينبغي أن يذكر ، ومدى حقه في الصراحة في المادة التي تنشر . وكل ذلك ليس من صميم الادب بصفة خاصة .

وتهمنا في هذه الصدد مسألتان : الاولى . إلى أى مدى يجوز لكاتب السيرة أن يتخذ الأعمال الأدبية ذاتها دلائل على ما يقول ؟ والثانية إلى أى مدى تكون النتائج التي يخلص إليها في كتابة السيرة ذات صلة بفهمنا للأعمال الأدبية ذاتها ، ولها أهمية في ادراكنا لمعناها ومزماها ؟ .

الواقع أن كثيراً من النقد يجب بالاجاب عن هذين التساؤلين ، فكتاب السيرة الذين يستهوهم الشعراء خاصة يرون في آثارهم الأدبية ما يدل على اتجاهات خاصة في حياتهم

العوامل الخارجية التي تؤثر في الأدب

١
- كما قال جيته - ليس سوى طرف من اعتراف الشاعر على نفسه .

ويجب ونحن بصدد البحث في العلاقة بين السيرة والأدب أن نذكر أن هناك نوعين من الشعراء : الشاعر الموضوعي والشاعر الذاتي . أما الأول - واليه ينتمي كيتس واليوت - فيقف من الحياة موقفاً سلبياً ، يفتح عينيه وأذنيه لصوت العالم وحركته يسجل ما يسمع وما يرى دون أن يبرز فيما يكتب شخصيته . وأما النوع الثاني فعلى نقض ذلك يهدف الشاعر فيه الى عرض شخصيته وهو يريد أن يرسم صورة لنفسه ، يعبر عن ذاته ويعترف بما يدور في داخله . ولم يعرف الأدب لفترات طويلة من تاريخه سوى النوع الأول ، الذي يكون عنصر التعبير الشخصي فيه ضعيفاً حتى ان كانت القيمة الجمالية كبيرة جداً . ومن ذلك ما تحدر إلينا من ادب الفروسية الخيالية والمقطوعات الغنائية التي شاعت في عهد النهضة الاوربية ، والدراما في عهد اليزابيث والرواية الطبيعية ، وجانب كبير من الشعر الشعبي .

ولكننا حتى في حالة الشعر الذاتي ينبغي أن ندرك الفارق بين عبارة يلقياها الشاعر بقصد ذكر شيء عن حياته الخاصة وسيرته ، واستخدام نفس هذا الدافع في عمل من الأعمال الأدبية . وليس من شك في أن ما يرد مثلاً في الرسائل الشخصية أو المذكرات اليومية يختلف جد الاختلاف عن العمل الأدبي من حيث علاقته بالواقع وخاصة حينما يكون هذا العمل الفني وحدة فنية على مستوى رفيع . وعلى هذا الأساس فان شخصية « ماكبت » مثلاً ضعيفة الصلة بواقع حياة الشاعر .

وحتى حينما يشتمل العمل الفني على عناصر يمكن مطابقتها على سيرة الكاتب فان هذه العناصر كثيراً ما تكون محورة في هذا العمل وعلى ترتيب مختلف عن ترتيبها في الحياة الواقعية . وذلك بدرجة تفقد مفرها الى

بلسان شيكسبير . اننا نخطيء لو عزونا الى المؤلف أفكار أبطاله أو مشاعرهم أو آراءهم ، أو أن ننسب اليه فضائل هؤلاء الأبطال أو رذائلهم . ولا يصدق هذا على الشخصيات الدرامية أو على شخصيات القصص والروايات فحسب ، وانما يصدق كذلك على الشعر الفني حينما يقول صاحبه « أنا » فهو في الواقع لايعني نفسه وانما هو يعبر عن رأي موضوعي قد لا تكون له علاقة بذات شخصية ، ان العلاقة بين الحياة الخاصة للكاتب وعمله الأدبي ليست من قبيل العلاقات الواضحة بين المسببات والنتائج .

غير أن هناك طائفة من النقاد يؤمن بصحة السيرة ، ويضيفون أن الظروف قد تغيرت منذ عهد شيكسبير ، فأمسست دلائل الإثبات في تاريخ حياة الأديب قائمة متوافرة . فقد تنبه الشعراء الى أن الأجيال المقبلة سوف تنظر اليهم وكأنهم أحياء فخلفوا لنا كثيراً من الأقوال الخاصة بحياتهم الذاتية ، وجذبوا انتباه معاصريهم فكتبوا عنهم ورووا عن حياتهم . ومن هؤلاء - على سبيل المثال - ملتون ، وبوب ، وجيته ، وورد زورث ، وبيرون . وأصبحت بعدئذ دراسة السيرة امراً هيناً ميسوراً ، لاننا نستطيع أن نقارن العمل الأدبي بالحياة . والحياة بالعمل الأدبي . بل ان الشعراء أنفسهم - والرومانتيكيون منهم خاصة - ليتطلبون هذه الدراسة ويدعون اليها ، فهؤلاء يكتبون عن أنفسهم ويعبرون عن مشاعرهم الداخلية . ومنهم من أخذ يتجول في أنحاء القارة الاوربية نفسها مثل الشاعر الانجليزي بيرون فعرف في كل مكان . هؤلاء الشعراء تحدثوا عن أنفسهم في رسائلهم الخاصة ، وفي مذكراتهم اليومية ، وكتبوا أحياناً سيرة حياتهم بأقلامهم . بل لقد كانوا كذلك يتحدثون عن أنفسهم في أقوالهم . وليست « مقدمة » وردزورث سوى سيرة حياته بقلمه . ولا يمكن أن نهمل هذه المخلفات عن حياة الشعراء عند محاولة تأويل قصائدهم ، في حين أن الشعر

دام العمل الفني لا يمكن أن يعد وثيقة صادقة تماماً من وثائق تاريخ الحياة ، ولا يتحتم أن يمارس الكاتب صور الحياة التي ينقلها إلينا في أدبه والا ما استطاعت أميلي برونتي أن تكتب « مرتفعات وذرنج » . ولو أخذنا بهذا الرأي لترتب عليه القول بأن شيكسبير كان محامياً وكان جندياً ومعلماً ، وفلاحاً ، بل وبنفس هذا المقياس لا بد أن يكون شيكسبير امرأة من النساء لكي يكتب عن تجاربها وأحاسيسها .

ولكني أقول - برغم هذا كله - أن شخصية المؤلف لا يمكن أن تخفي تماماً من آثاره الأدبية ، أنك نقرأ دانسي أوجيته أو تولستوى ونذكر أن هناك شخصاً وراء كل عمل من أعمالهم ، وليس من شك في أن هناك تشابهاً في الصفات بين كتابات المؤلف الواحد في المناسبات المختلفة . غير أن هذه الصفة قد تكون صفة أدبية لا تمت إلى شخص الكاتب بصلة . فقد نستخلص الصفة « الملتونية » في أدب ملتون أو « الشكسبيرية » في أدب شيكسبير دون أن تكون لدينا معرفة يقينية بحياة الرجلين .

ومهما يكن من أمر فإن الكاتب حينما يحاول أن يعبر عن عرف معين في مسرحية أو شكل أدبي آخر لا بسعه الا أن يعرض هذا العرف ممزجاً بخبراته الخاصة ، وبحياته الخاصة . وبهذا المعنى المحدد المقيد تفيد السيرة في دراسة الأدب . هندئذ تكون لها قيمة تفسيرية لكثير من الاشارات والكلمات التي ترد في إنتاج الكاتب ، كما أنها تفيد كثيراً في معرفة نمو فن المؤلف . ونضجه ، وعوامل تدهوره .

ومعرفتنا بما قرأ الكاتب أو الشاعر ، وبصلات الشخصية برجال الأدب أو غيرهم ، والرحلات التي قام بها ، والمناظر والبلدان التي شاهدها وعاش في اكتافها - كل ذلك من المواد التي تلقي ضوءاً على التاريخ الأدبي ، أي تبين لنا الظروف التي أحاطت بالأديب ، والمؤثرات التي عملت على تشكيله في صورة خاصة ،

حد كبير ، ولا تعدو أن تكون مادة بشربة تتكامل مع غيرها من العناصر في العمل الفني . وعلى هذا الأساس بين لنا مير G. W. Meyer مدى اختلاف « مقدمة » ورد زورث التي تعد من غير شك عرضاً لسيرته عن حياة الشاعر في الواقع أثناء العملية التي تزعم « المقدمة » أنها تتصدى لوصفها .

ان القول بأن الفن تعبير ذاتي فحسب ، وأنه تدوين للمشاعر والتجارب الشخصية قول خاطيء من أساسه . ذلك أنه حتى حينما تكون هناك علاقة وثيقة بين العمل الفني وحياة المؤلف ، فإن ذلك يعني أن العمل الفني نسخة من الحياة ، ومن ثم فإن دراسة الأديب عن طريق سيرته نوع من الدراسة ينجأه من العمل الفني ليس مجرد تجسيد للتجربة وإنما هو دائماً آخر عمل من سلسلة أعمال مشابهة ، فهو في صورة الدراما أو الرواية ، أو القصيدة ، أو غيرها من الأشكال ، محكوم بالتقليد والعرف الأدبي ، وإذا استندت الدراسة إلى حياة الأديب فحسب فإن ذلك يكون بمثابة إنكار للتقاليد الأدبية التي تسري في الإنتاج حتى أن كان ذلك على غير وعي من المؤلف ، كما أنه إنكار لبعض الحقائق السيكولوجية الساذجة ، فالعمل الفني قد يجسد « حلم » المؤلف أكثر مما يجسد حياته الواقعية . أو قد يكون « قناعاً » يختلف عن تكوين المؤلف يتخذه لنفسه ليخفي خلفه حقيقة شخصيته ، أو قد يكون صورة للحياة التي يريد المؤلف أن يفر منها . وما يورده المؤلف من حقائق الحياة في عمله الفني إنما هو جانب الحياة الذي وجه إليه انتباهه لفائدته في الصياغة الأدبية دون جوانب كثيرة أخرى لها أهميتها ، كما أن كثيراً من التجارب التي يرونها تشكلها إلى حد كبير التقاليد الفنية التي سلفت والأفكار العامة التي سبقت .

ونخلص من هذا إلى أن تفسير العمل الفني بسيرة صاحبه ، وفائدة هذا الجهد ، بحاجة إلى فحص دقيق في كل حالة على حدة ، ما

العوامل الخارجية التي تؤثر في الادب

اطلغوا عليه اسم « الموهبة » وراوا أن هذه الموهبة تعويض للشاعر أو الأديب عن نقص عنده في نواح أخرى . فنجد الهبة الشعر مثلاً في الاوديسي تحرم ديمودوكوس نعمة البصر « ولكنها تعطيه موهبة الغناء الرائعة ، أما تيريسياس قد فقدت البصر ووهبت نعمة البصيرة » وليس من الضروري أن يكون المعوق علة بديهة ، بل قد يكون نقصاً سيكولوجياً أو اجتماعياً ، فقد كان يوب أحذب قزماً ، وكان بيرون أعرج ، أما بروس فكان يعاني أزمة نفسية لأنه من أصل يهودي ، وكان كيتس أقصر قامته من متوسط الناس ، وتوماس ولف أطول قامته . غير أن فكرة النقص والتعويض هذه لا يؤيدها بحث علمي دقيق . ومن بين « رجال الفكر » كثيرون ممن كانت لهم عيوبهم البدنية أو النفسية أو الاجتماعية ، واذن فلا يمكن أن تكون النظرية مقصورة على « رجال الفن والأدب » وحدهم . وانما التفتت نظارتنا اليهم في هذا الصدد لأنهم أودعوا كتاباتهم اشارات الى ما كانوا يعانون من عيوب . ولأنهم بثوا في انتاجهم ما كانوا يشكون من علل .

ولعل أخطر سؤال نواجهه في هذه النقطة هو هذا : اذا كان الكاتب عصبي المزاج فهل تمدد عصبية بموضوعات عمله الفني ، أم هل نحفره فقط الى الكتابة في أى موضوع ؟ فاذا كانت الحالة العصبية مجرد حافز ، فان الكاتب في هذا لا يختلف عن غيره من المفكرين . واذا كان الحالة العصبية تمتد الى الأعمال ذانها (كما كانت الحال قطعاً مع كافكا) فكيف يكون عمله مفهوماً لقرائه ، في حين أن هذا العمل لا يقوم على التعقل العادي ؟ من رأينا ان الكاتب لا يقتصر على تدوين حالة من الحالات العصبية الشاذة . انما يعالج نمطاً من الناس (كما فعل دوستوفسكي في الاخوة كرامازوف) ، وكثيراً ما يكون هذا النمط نموذجاً لخلق شخص شاذ شائع في عصره .

وكان فرويد يعد الكتاب رجلاً عصبياً عنيداً يقوم بعمل خلاق لكي يحمي نفسه من التصدع

والمواد التي اتخذها مصادر لانتاجه الأدبي . وأود أن أذكر هنا أن دراسة السيرة ليست لها قيمة في « النقد » ولا ينبغي لنا - كما ذكرت من قبل - أن نتخذ عند تقدير عمل فني معين معيار « الصدق » والمطابقة مع الحياة للحكم له . فما أكثر ما كتب في الفزل من شعر لم يستشعر صاحبه الحب حقاً ، وما أكثر الشعر الديني أو الصوفي الذي صدر عن رجال ليس في قلوبهم ذرة من إيمان . وان قصيدة « وداعاً . » للشاعر الانجليزي بيرون تقدم في صدق واخلاص ما كان بينه وبين زوجته من علاقة ، ولا يجوز أن تكون من أجل ذلك من أفضل قصائده . بل ان كثيراً مما كان فيه الشاعر كاذباً ليعد من خير ما خلف لنا من أدب .

الأدب وعلم النفس :

قد نعني « بسلوكية الأدب » الدراسة السلوكية للكاتب باعتباره نمطاً وباعتباره فرداً ، وقد نعني بها دراسة عملية الخلق الأدبي ، وقد نعني القوانين السلوكية التي تتضمنها الأعمال الأدبية ، وقد نعني بها أخيراً اثر الأدب في قرائه . وهو ما يسمونه « سيكولوجية القراء والمستمعين » وسوف نعرض لهذا المعنى الأخير عندما نعالج في الفقرة التالية « الأدب والمجتمع » . أما هنا فسوف أتعرض للمعاني الثلاثة الأخرى ، وربما كانت دراسة القوانين السلوكية التي تتضمنها الأعمال الأدبية أقرب الفروض الثلاثة الى الدراسة الأدبية .

ولنبداً بسلوكية الكاتب : ان طبيعته العبقريّة الأدبية كانت دائماً مثار التأمل والتحليل . وقد تصوروا الناس منذ الاغريق مرتبطة « بالجنون » وقيل ان التساير « متلبس » يتملكه شيطان ، وهو ليس كغيره من الناس ، بسمو عليهم ويهبط دونهم في آن واحد . واللاشعور الذي ينضح عنه أعلى من مستوى الشعور وأدنى منه في آن واحد .

ومن النقاد من عزا عبقرية الشاعر الى ما

من التعبير ونؤثر عليه الصدق والوضوح ، ولا نبحت عن النظائر والمشابهات ، ولا عن الوحدة بين المتفرقات .

ويؤكد اليوت T. S. Eliot هذه النظرة الشاملة عند الشاعر ، لأن الشاعر في ظنه يستعيد آثار تاريخ الجنس البشرى ، ويتصل اتصالاً مباشراً بطفولته الذاتية وطفولة جنسه مع تطلعه الى مستقبل أبعد . الشاعر عند هذا الناقد « أشد بدائية وأكثر تحضراً من معاصريه » . ويتحدث اليوت كذلك عن « الخيال السمعي » وعن « الصورة المرئية فعلاً » التي تراود الشاعر دائماً ، وقد تكون لها عنده قيمة رمزية ، لأنها تمتلأ أعماق شعور لا نستطيع أن نسبر غوره « ويرى اليوت كذلك أن هناك صلة بين الحركة الرمزية في الفن والنفسية البدائية ، ويخلص الى أن « عقلية الانسان البدائي التي سبقت العقل المنطقي لا تزال ملح على الانسان المتحضر ولكنها في متناول الشاعر وحده يستغلها ولا يطاردها » .

وفي هذا الراى الذى سقناه لالبوت نلمس تأثير كارل يونج وترديداً لنظريته التى نقول بان وراء « اللاوعى الفردى » - أى بقايا الماضي المكبوتة ، وبخاصة عهد الطفولة والصبا - هناك « اللاوعى الجماعى » - أى الذكريات المكبوتة عن ماضى الجنس البشرى بأسره بل عما قبل ظهور الجنس البشرى .

ويونج له نظرية فى الأنماط البشرية ، فهى أساساً أربعة ، النمط الذى يفكر ، والذى يشعر ، والذى يرى بالفطرة ، والنمط الذى يحس ، وكل نمط من هذه الأنماط الأربعة قد يكون انطوائياً وقد يكون منبسطاً . وليس الأديب بالضرورة رجلاً انطوائياً ، بل قد يكون منبسطاً ، ومن أى نمط من الأنماط الأربعة التى ذكرتها ، ولا ينم أدبه وائماً عن نمطه ، بل قد يكون الأدب الذى يصدر عنه مناقضاً أو متمماً لما ينقصه .

وهناك الشاعر الفنائى الرومانتيكى

ولكنه فى الوقت نفسه لا يحاول أن يعالج نفسه علاجاً ناجعاً شافياً حتى لا نزول عنه صفة الأديب ، والفنان عند فرويد رجل يحلم فى يقظته ، ويسلك سلوكاً شاذاً ، ولكن المجتمع يقر له هذا السلوك . وهو لا يحاول أن يفر من نفسه ليكون فى الحياة بطلاً ، أو ملكاً ، أو غير ذلك من الشخصيات التى يود لو كان مثلها وانما يكتفى بتدوين خيالاته ونشرها لكي يكفل لها الخلود . بيد أن هذه النظرة تنطبق كذلك على الفيلسوف وعلى الرياضي البحت وهما لا يبثان آمالهما فيما يؤلفان من أعمال . ولذلك فالتفسير النفسى هنا هو أن الرجل العقري - فنانياً كان أو كاتباً أو رياضياً أو فيلسوفاً أو غير ذلك - هو من الطراز الذى يكتفى بالملاحظة والتعبير ولا ينهض الى عمل وحركة . وهو رأى لا ينصف الأثر غير المباشر أو غير المنظور للعمل القائم على التأمل ، ولا ينصف ما يحدث فى العالم من تغيرات نتيجة لقراءة الروايات أو الاطلاع على الفلسفات . وهو كذلك رأى لا يرى صاحبه حقيقة واضحة ، وهى أن الخلق ذاته نوع من أنواع العمل فى العالم الخارجى ، وأن الحلم فى يقظته اذا كان يقنع بأن يحلم بكتابة أحلامه ، فإن الرجل الذى يكتب فعلاً يشتغل باخراج الباطن الى الظاهر ، وباخراج الحلم الى حقيقة .

وكثير من الكتاب كانوا يعزفون كما قلنا عن « الشفاء » التام من حالتهم العصبية أو عن « التكيف مع المجتمع » ، لأنهم كانوا يخشون ان هم فعلوا أن يكفوا عن الكتابة ، كما كانوا يخشون أن يردهم التكيف الى حالة طبيعية أو وضع اجتماعي يلفظونه باعتباره فاسداً .

ومن امثلة الشذوذ عند الادباء - والشعراء منهم خاصة - أنهم يخلطون المدركات الحسية التى تأتيهم عن طريق السمع والبصر ، فقد يرى الأديب للصوت لونا ، وقد يكون ذلك نوعاً من التعبير بالتشبيه والاستعارة وهما من الصفات اللازمة للشعر وبخاصة الرومانتيكى منه ، لأن عصور التعقل لا تستسيغ هذا النوع

الموامل الخارجية التي تؤثر في الادب

الحس الجمالى ، فالصور يلنقط بعينه ما في الطبيعة من جمال فيوضح بالصورة ما يرى . وكذلك الشاعر وكل انطباع - مهما تكن واسطة التعبير - يتشكل بفن صاحبه .

وقد الفنا أن نطلق على الدافع الباطنى لعملية الخلق اسم « الوحي » وكان اليونان يسمونه Muses أو آلهة الشعر ، وهو في المسيحية ما يعبر عنه « بالروح القدس » وفي حالة الوحي تختفى الشخصية الواعية للمؤلف أو الكاتب ، وكان العمل الفنى يملأ عليه من خارج نفسه . وما عليه الا أن يدونه أو يرسمه .

ومن الباحثين من يعتقد أن الكاتب أو الشاعر بوسع أن يستثير الوحي . إذا هو تعاطى كحولا أو مخدرا . لأنه بذلك يبرز ما في عقله غير الواعى . ويقول كولردج ودى كونسى انهما إذا تناولا قدرا من الأفيون انفتح أمامهما عالم جديد بأسره ، وخبرات تصلح للعرض فتكون أدبا رائعا . غير أن الأطباء يؤكدون أن العمل الفنى لا يصدر عن اثر المخدر وانما يصدر كما أشرنا من قبل عن حالة عصبية عند الفنان . ويقول أحد النقاد الذين فحصوا أعمال دى كونسى قبل أن يعاد تعاطي الأفيون ، وأعماله بعد التناول ، أن الخصائص واحدة في كلتا الحالتين .

ومن الشعراء وبخاصة في العصر القديم من كان يضع نفسه أوضاعا خاصة لكي يتملكه شيطان الادب فيتكلم أو يكتب الادب . وما اشبه ذلك برجل الدين الذى يأوى الى صومعة ، ويتلو إبتهالات معينة لكي ينزل عليه الوحي فيصدر أحكاما دينية أو صوفية . وبعض الكتاب يجد هذه الحالة الموحية في الهدوء والعزلة التامة ، وبعضهم يجدها وهو وسط أسرته أو داخل مقهى عام . ومن الكتاب من لا يأتيه الوحي الا ليلا لأن الليل هو وقت التأمل والأحلام وانطلاق العقل الباطن . وبخاصة ان كان الكاتب رومانتيكيا خياليا . وكان ميلتون يرى أن ذهنه لا يخصب ولا ينتج الا فيما بين

(مثل شيللى) من ناحية ، والشاعر الدرامسى (مثل جيته) وشاعر الملحمة (مثل ميلتون) والروائى (مثل جين اوستن) من ناحية أخرى . الأول « متلبس » أو يتسلط عليه شيطان . والثانى « صانع » بارادته وقد يجمع الاديبي بين صفة « المتلبس » و « الصانع » فتكون له في الحياة رؤيا تملك عليه نفسه ثم يريد بوعى واهتمام أن يعرض رؤياه على الناس بفن وصناعة .

وكان اليونان كما يقول نينته يعزون الفن الى الهين ديونيسس وأبولو ، الأول ملهم الموسيقى أو حالة النشوة ، وهي حالة « التلبس » ، والثانى ملهم النحت أو الصناعة أو صياغة الأحلام . وفي هذا الفارق الأساسى بين ادب رومانتيكى وادب كلاسيكى .

وبتأثير نينته يقسم عالم النفس الفرنسى ريبو Ribot الفنانين والادباء الى نوعين : الأول « تشكىلى » يتأثر بحواسه ، والثانى « رمزى » وهو الذى يصدر عن انفعالاته ومشاعره . وتأثير ريبو يفرق اليوت بين كاتب بتخيل خيالا « بصريا » مثل دانتي وآخر يتخيل خيالا « سمعيا » مثل ميلتون ، وهناك غير ذلك ضروب اخرى من التقسيم أساسها سيكولوجى ، لانرى بسطها لأن المجال يضيق عن عرضها جميعا .

هذا ما كان من أمر سيكولوجية الكاتب ، أما فيما يتعلق بسيكولوجية الخلق الفنى ، فان البحث فيها يشتمل على جميع الخطوات التى تقع بين الاصول اللاشعورية للعمل الادبى والمراجعات النهائية التى لاغنى عنها لكثير من الكتاب .

وفي هذا المجال ينبغى أن نميز بين التكوين العقلى للشاعر أو الاديبي وتكوين القصيدة أو الائر الادبى ، أو بين الانطباع والتعبير . يرى كرويتسى أن الانطباع والتعبير - عند الفنان - عمليتان متكاملتان تخضع كلاهما لقدرته على

تختلف العصور الأدبية ذاتها ، فالعصر الرومانتيكي يمجّد اللاشعور، والعصر الكلاسيكي يمجّد الشعور والعقل . ومن ثم كان الأدب الرومانتيكي ذاتياً ، والكلاسيكي موضوعياً وان تكن هناك فروق أخرى بين الانجاء الرومانتيكي والانجاء الكلاسيكي لا ينبغي اغفالها .

ويجب أن نذكر أن الخلق الأدبي ليس ابتكاراً لأفكار وصور ، وإنما هو أيضاً طريقة معينة في استعمال الألفاظ وإيجاد ما بينها من روابط ، وإذا كان « تداعي المعاني » صفة من صفات الكاتب الروائي ، « فتداعي الألفاظ » صفة من صفات الشاعر . ويؤدي بنا ذلك إلى النظر في خلق الشخصيات الروائية . لاشك في أن بعضها نتيجة المشاهدة الشخصية ، وبعضها منقول عن أدب سابق ، وبعضها الآخر تعبير عن ذات الكاتب ونفسه . ولذلك فإن كثيراً من الشخصيات الروائية ليس في الواقع صوراً من الحياة ، ويقول أحد علماء النفس أن الشخصية الروائية ليست إلا « اسقاطاً » لمؤلفها ، ففاوست ومفتوفيليس وفرتروولهم ما يستر كلها « اسقاطات » في قصص روائى لأوجه مختلفة من طبيعة جيته ذاته . كل صفة في الكاتب بذرة لشخصية روائية . فالأخوة الأربعة كارامازوف صفات متنوعة عند دستويفسكي . وقد يبرز الكاتب صفة في نفسه في تصوير بطة نسائية ، ومن الأقوال المأثورة عن فلوير « أن مدام بوفاري هي أنا » .

ومن الطبيعي أنه كلما تعددت الشخصيات التي يخلقها المؤلف وانفصلت أحداها عن الأخرى اشكل علينا تحديد شخصية المؤلف واختفى الكاتب في مسرحياته . فمن العسير علينا مثلاً أن نحدد شخصية شيكسبير من شخصياته المسرحية لكثرتها وتنوعها .

وانتقل الآن بعد الحديث عن سيكولوجية الكاتب وعملية الخلق الفني وصلتها بشخصيته إلى مشكلة أخرى في العلاقة بين علم النفس

الاعتدالين : الربيع والخريف . أما جونسون فكان يهزأ من كل هذه المزامم ويقول أن الأديب يستطيع أن يكتب في أي وقت شاء أن هو توفر على الكتابة وانصرف إليها ، أما هو شخصياً فلا يكتب إلا نحت ضغط اقتصادي وحاجة إلى المال . وسواء أخذنا برأي أو بغيره مما سلف فهناك حقيقة سيكولوجية نستنبطها من جميع الآراء وهي أن الانتاج الفني يرتبط بعادات خاصة وطقوس معينة .

وتمة سؤال آخر يتعلق بالخلق الفني : هل طريقة الكتابة لها أثر واضح على الأسلوب الأدبي ؟ هل يهم في شيء إذا كان المرء يكتب مسودة أولى يدونها بالقلم ، أو يؤلف مباشرة على الآلة الكاتبة ؟

كان همنجواي يعتقد أن الآلة الكاتبة تدعو إلى احكام العبارة قبل أن يدفع بها قائلها إلى المطبعة . ويرى غيره أن الآلة الكاتبة تدعو إلى الأسلوب الفضفاض أو الأسلوب الصحافي . وسواء كان الأمر هذا أو ذاك فليس لدينا بحث تجريبي يثبت إحدى النظريتين . ومن الكتاب من كان يميل على سكرتيره ، ولا يستطيع الانشاء بغير هذه الطريقة ، ومن هؤلاء ميلتون ، وكان جيته يبنى العمل كله في ذهنه ، ثم يرتجل التعبير عنه لفظاً .

هذه وسائل مختلفة لعملية الخلق الفني وكلها لا ينتهي بنا إلى نظرية عامة في هذا الصدد . وكل ما لدينا أما طرائق فردية أشار إليها أصحابها مثل الذي خلفه لنا جيته عن نفسه أو فلوير أو اليوت . ولدينا كذلك نظريات علماء النفس بشأن الابتكار والاختراع والخيال ، ومحاولة إيجاد عامل مشترك في جميع حالات الخلق العلمي والفلسفي والجمالي غير أن كل ذلك لم يؤد بنا إلى نظرية ثابتة ثبوت العلم .

وكل معالجة لعملية الخلق الأدبي لابد أن تعود إلى الدور الذي يلعبه العقل الظاهر والدور الذي يلعبه العقل الباطن في الانشاء . وفي ذلك

العوامل الخارجية التي تؤثر في الأدب

دي بونالد بهذه العبارة ؟ إذا كان يفترض أن الأدب في أي عصر من العصور يعكس الوضع الاجتماعي السائد « تماما » فهو لاشك مخطيء فيما زعم . وإذا كان يعني أن الأديب يصور بعض جوانب الحياة الاجتماعية فقط فالعبارة إذن ليس فيها دقة العلم ولاشمول التعريف وإذا كان يعني أن الأدب يعكس الحياة أو يصورها كان في ذلك أشد غموضاً وأبعد عن دقة الوصف والتعريف . أن الكاتب لا مفر له من التعبير عن تجربته وفكرته العامة عن الحياة ولكن ذلك ليس معناه أنه يعبر عن الحياة كلها في كل وقت أو حتى في عصر معين من عصور التاريخ . وإذا قلنا أن الكاتب يجب أن يعبر عن الحياة في زمنه تعبيراً كاملاً وأن يمثل عصره ومجتمعه ، فإننا بذلك نضع معياراً معيناً لتقييم الأدب . فالأديب وفقاً لذلك يجب أن يكون على وعي بأوضاع معينة في المجتمع ، مثل موقف البروليتاريا أو أصحاب رؤوس الأموال ، ولا يأخذ بهذا الرأي كل من عرفنا من النقاد ، وأن كان هيجل وتين بريان أن الفنان يجب أن يصور حقائق التاريخ والاجتماع ، ومن ثم تعد آثاره من الوثائق أو الآثار التاريخية التي نعتد عليها في كتابه التاريخ . فإذا لم يكن الأدب كذلك فقد قيمته . ولكن هذه النظرية - كما أشرت من قبل - تتعلق بنقد الأدب وتقييمه ، ولا نختص بوصف العلاقة بين الأدب والمجتمع .

وهي علاقة أساسها علم الاجتماع فيما يتعلق أولاً بالكاتب ، وحرفة الأدب والأساس الاقتصادي للإنتاج الأدبي ، ومكانة الكاتب في المجتمع وأيديولوجيته مما يمكن أن نلمسه في نواح أخرى للنشاط الإنساني غير التعبير الأدبي . وما يتعلق ثانياً بالقراء أو المستمعين والتأثير الاجتماعي للأدب في سلوكهم ، وما يتعلق ثالثاً بالمحتوى أو المضمون الاجتماعي للأعمال الأدبية ذاتها .

ولما كان الكاتب عضواً في المجتمع فإن دراسته تتعلق بالطبقة الاجتماعية التي ينتمي

والأدب : هل يمكن أن نستخدم علم النفس في تفسير الأعمال الأدبية وتقييمها ، وهو ما يهمننا أكثر من غيره في باب النقد الأدبي ؟ ليس من شك في أن بعض الكتاب كانوا يؤمنون بنظريات معينة في علم النفس أثرت في أعمالهم الأدبية ، وهل ننكر ما « لتحليل النفس » من أثر في الروايات الحديثة ؟

وقد يكون « علم النفس » كغيره من المواد الأولية والمعارف التي يستمد منها الكاتب خبراته ، شأنه في ذلك شأن علمه مثلاً « بالفلك » أو « التاريخ » أي أن الأدب ليس توضيحاً لنظريات نفسية ، وإنما هو في صوره المختلفة ، من شعر إلى رواية إلى مسرحية إلى غير ذلك ، تعبير جميل عن آراء الكاتب إما كان مصدر هذه الآراء .

ولنفرض جدلاً أن الروائي بصفة خاصة ينجح في خلق شخصيات تسلك سلوكاً ينم عن « صدق سيكولوجي » فهل لهذا الصدق قيمة فنية . أن كثيراً من الأعمال الفنية الكبرى يخالف معايير السيكلوجيا ، فهو قد يعرض مواقف ساذجة خيالية مما لا يتعرض له علم النفس . والأدب لا يلتزم الصدق السيكلوجي كما لا يلتزم الواقع الاجتماعي . وقد تكون لمعرفة الكاتب باصول علم النفس قيمتها ، ولكنها قيمة ثانوية إذا قيسست إلى قدرته على التركيب وإيجاد التماسك بين أجزاء العمل الفني . وقد يعرف الأديب الحقائق النفسية بالقطنة دون دراسة منظمة ، ويفيد منها في أدبه فيحكم احساسه بالواقع ، ويشحذ من قوة الملاحظة عنده ويعاونه ذلك على خلق أنماط لم يسبقه إليها أحد .

الأدب والمجتمع :

يقول الناقد الأدبي دي بونالد De Bonald « الأدب تعبير عن المجتمع » ولعل هذه العبارة هي نقطة البداية في البحث عن العلاقة بين الأدب والمجتمع . وكلنا نتساءل : ماذا يعني

ايدولوجيته . اذ ان الكاتب كثيراً ما يضع نفسه في خدمة طبقة غير طبقته . واكثر شعراء البلاط في التاريخ من الطبقات الدنيا . ولكنهم يصطنعون اذواق رعائهم ومذاهبهم في الحكم .

ولو اردنا فعلاً ان نتعرف الى النظرة الاجتماعية للكاتب ، فاننا لا ينبغي ان نقصر البحث فيما كتب ، بل علينا ان نرجع كذلك الى سيرته الذاتية ، ودراسة شخصه كمواطن له آراؤه في موضوعات اجتماعية وسياسية لها اهميتها ولها خطرها ، وله نشاطه في قضايا العصر الذي عاش فيه .

وفي الآثار الأدبية المختلفة درجات متفاوتة من تعبير الأدب عن الظروف الاجتماعية المحيطة ، فالأدب الشعبي يكاد أن يكون صورة صادقة لأوضاع المجتمع في حين أن الأدب العبقري الفذ قد يكون بعيد الصلة عن المحيط الاجتماعي الذي ظهر فيه ، فهو يصدر عن المثقفين الأحرار الذين لا تحكمهم الآراء السائدة .

وقد شرعت الدراسة الأدبية في البحث عن العلاقة بين الفنان ومجتمعه . الفنان الشعبي يعتمد اعتماداً قوياً على فضل جمهوره . وفي العصور الوسطى بدأت تتكون جماعات فنية من كتاب وعلماء ومطربين يحاولون الاستقلال بدوائهم ويكونون النقابات التي تحفظ لهم مكانهم بحيث لا يكون للجمهور أو السادة الحكام فضل عليهم أو توجيه لهم . وفي عصر النهضة ظهرت طبقة « الانسانيين » الذين كانوا يجوبون الاقطار يقدمون خدماتهم لمن يتولى رعايتهم ، وأمسى الأديب في بعض الأحيان رجلاً يخشى بأسه ويحسب لقلمه حساب ، حتى وان كان لا يظفر بالتقدير الحقيقي والاحترام .

ثم انتقلت في العصور الأخيرة تبعية الكاتب للجمهور أو النبلاء بعامة الى الناشرين الذين بانوا هم وحدهم تقريباً أصحاب الصلة بالقارئ . وظل نفوذ الكنيسة ونفوذ أصحاب المسارح باقياً في بعض الحالات . واثباتاً نجد

اليها كما تتعلق بسيرة حياته الخاصة . ويمكن بالدراسة ان نبرز مدى ما أسهم به الأرستقراط ، أو البورجوازيون ، أو البروليتاريا ، في المجال الأدبي في مختلف العصور وفي مختلف البلدان . ففي امريكا نجد أكثر الأدباء من أبناء التجار واصحاب المهن ، وأكثر الأدباء في اوربا ينتمون الى الطبقة الوسطى لأن الأرستقراط هناك مشغولون بالمجد أو تزجية الفراغ ، وهو ما لا يتوافر للأديب ، كما ان الطبقات الفقيرة لا تجد فرصاً كافية للتعليم لكي يظهر من بينهم أدباء مرموقون . أما في انجلترا فالوضع يختلف عنه في القارة الاوربية لأن الأرستقراط هنا لم يعزلوا أنفسهم عن العامة كما فعلوا في أوروبا لأن كثيراً من الأرستقراط في انجلترا كانوا - بحكم قانون الميراث هناك - لا ينخرطون في سلك الأغنياء فالمرث كان للأبن الأكبر وحده . وقد نجد من بين أبناء الفقراء في انجلترا ادباء مثل بيرنزا وكارليل وانما هؤلاء في الغالب اسكتلنديون نظراً لسياسة الديمقراطية هناك وعدم التمييز بين الطبقات . أما في روسيا فأكثر الكتاب قبل تشيكوف من أصل أرستقراطي ، وبقيت الحال كذلك حتى جاءت الثورة الروسية الاقتصادية الشيوعية فغيرت الأوضاع وقاربت بين الافراد في وضعهم الاجتماعي بمحاولة تذويب الفوارق بين الطبقات ، فظهر الأدباء من أبناء العامة .

من اليسير أن نجتمع مثل هذه الحقائق ، ومن العسير أن نحدد دلالتها . هل الأصل الاجتماعي والطبقة التي ينتمي اليها الأديب والبيئة تحدد له ايدولوجية خاصة وتعين له ولاء اجتماعياً خاصاً ؟ لو كان ذلك كذلك لكان شيلي ، وكيثس وكارليل ، وتولستوى أمثلة واضحة لخيانة الأديب لطبقته الاجتماعية . وليس من الضروري - خارج روسيا - أن يكون الكاتب من البروليتاريا لكي يكون شيوعياً .

والواقع أن الأصل الاجتماعي للكاتب يلعب دوراً يسيراً في المشكلات التي تثيرها مكانته الاجتماعية ، أو لآؤه الاجتماعي ، أو

العوامل الخارجية التي تؤثر في الأدب

وسرورهم . ولسنا بحاجة الى أن نشير هنا الى أن نجاح المسرحية يتوقف الى حد كبير على جمهور المشاهدين . وكان ادراك العلاقة بين الجمهور والأديب أمراً هيناً حينما كان الجمهور محدود العدد فلما تضخم جمهور القراء والمتشاهدين أمسى تحديد هذه العلاقة أمراً شاقاً عسيراً وبخاصة عندما باتت صلة الأديب بجمهوره صلة غير مباشرة ، بل تقوم بها هيئات وجمعيات ومؤسسات ، ونواد ، واكاديميات ، وجامعات ، كما تقوم بها المجلات والدوريات ودور النشر . وعندئذ ، وفي هذه المرحلة ، تظهر أهمية الدور الذي يؤديه الناقد ، وكل هذه العوامل لها أثرها في تحديد نوع الأدب الذي يتسيع بين الناس ، واطهار ادباء وخلق آخرين .

وتولت الحكومات أخيراً - وبخاصة في الدول الشمولية - رعاية الأدب ، وتشجيع الادباء ، وملكت في يدها توجيهه والرقابة عليه . فعظم بذلك دور الأدب في تشجيع الاقليمية والقومية ، والاستراكية أو الشيوعية . وقد تفشل الحكومة في تحقيق غرضها ، ولكن ذلك لا ينفي أن الحكومات بوسعها أن توفر امكانات الخلق لاولئك الذين يسخرون أنفسهم لاداعة اتجاهات الدولة ونشر سياستها وتأييدها . وذلك يؤدي بطبيعة الحال الى شعبية الأدب ، وتشجيع الفنون الشعبية ، واقترب الفنان من مجتمعه واندماجه فيه .

وبالرغم من أن أذواق الطبقة العليا ومعاييرها في الفن تنتقل عادة الى الطبقات السفلى ، الا أن العكس كذلك قد يحدث فتنتقل أذواق الطبقة السفلى ومعاييرها الى الطبقة العليا ، وعندئذ يشتد الاهتمام بالفولكلور والفن البدائي . وليس من الضروري أن يبقى وضع مقاييس الجمال في يد الطبقة المتقدمة اجتماعياً . فان التاريخ يدلنا على أن البورجوازية تملك زمام الأمر في الاحكام الجمالية في الوقت الذي بقيت فيه مقاليد الحكم السياسي في يد الطبقة الارستقراطية .

الكاتب يحاول الاستقلال التام عن كل هيئة أو كل راع فتسوء حالته المادية كما كانت الحال مع دكتور جونسون الذي كان يتحدى النبلاء ولا يبالي ، وقد يثرى من قلمه كما كان بوب الذي جمع أموالاً طائلة من ترجمته لهومر .

ولم يظفر الأديب بالجزاء المادي الوافر الا في القرن التاسع عشر حينما استطاع رجال من أمثال سكوت وبرون أن يفرضوا نفوذهم على الدوق والرأى العام . وكان فولتير وجيته قد أضافا كثيراً الى مكانة الكاتب واستقلاله في الفارة الأوروبية . وكان لنمو الجمهور القارىء بانتشار التعليم ، ولتأسيس المجلات الكبرى مثل « ادنبره » و « كورترلى » أثر واضح في استقلال الأدب عن تشجيع الخاصة من الناس .

وكان الفلاحون في القرن الثامن عشر يقرأون ما يقرأ السادة ورجال الجامعات . أما في القرن التاسع عشر فلم يعد للأدب جمهور واحد بل عدة جماهير لكل منهم اهتمامه الخاص ، فتنوعت الكتابات وتطورت الى حد كبير لتقابل أذواقاً متعددة . وبتنا في العصر الحاضر نجد أدباً خاصاً بالأطفال وأدباً للشباب ومجلات نوعية لمختلف الحرف ، وشئون المنزل ، وصحفاً اسبوعية ، وقصصاً واقعية . وأخذت الكتب والمجلات تمعن في التخصص وتبحث في كل حالة عن ناشر هو أيضاً من المختصين .

ومما تقدم نجد أن الأساس الاقتصادي للأدب والمركز الاجتماعي للكتاب يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالجمهور الذي ينوجه اليه الكاتب بالخطاب ويعتمد عليه في حياته المادية . وحتى ان كان رعاة الأدب من أرستقراط القوم فهؤلاء الارستقراط ينخرطون في سلك الجمهور . وكثيراً ما يضبط الجمهور على الكاتب فيضطر الى مخالفته ولا يخرج عن عرفه ومألوفه . وحتى في العصور البدائية التي ازدهر فيها الشعر الشعبي كان الشاعر يعتمد على السامعين وأذواقهم الى حد كبير . وكان لا بد له لكي يؤثر فيهم من أن يستثير اعجابهم

وكذلك تختلف مقاييس الجمال باختلاف الأجيال ، فالتيويخ محافظون والشباب مجددون وباختلاف الأجناس، فالرجال يميلون الى التعمق والنساء الى السطحية ، وفي الأدب - كما في الأزياء - طرز حديثة يتشبث بها الناشئون ، وهي سريعة التغير والتبدل وبخاصة في عصرنا الحاضر الذي تتغير فيه العلاقات الاجتماعية بسرعة غير معقولة .

وعندما يحس الكاتب كما يقول الناقد الروسي جورجي بليخانوف Georgi Plekhanov تناقضاً بين أهدافه وأهداف المجتمع الى درجة تدعو الى اليأس من تغير الأوضاع . ينشأ نوع من العداوة بين الفنان والمجتمع ويميل عندئذ الى العزلة والى التجمع في أمكنة خاصة مثل Greenwich Village قرية جرينتش في نيويورك وهي ظاهرة تدعو الى دراسة خاصة .

وبالرغم من الجهود الكثيرة التي بذلت فان العلاقة بين الانماج الأدبي واسسه الاقتصادية، وتأثر الكاتب بالجمهور ، لا تزال بحاجة الى مزيد من البحث والدراسة . ان علاقة الكاتب بالجمهور أو براعيه ليست مجرد المطابقة بينه وبينهم أو اعتماده عليهم ، فكثير من الكتاب ينجح في خلق جمهوره الخاص . وكل كاتب - كما يقول كولردج - عليه أن يخلق ذوقه الخاص الذي يستسيغه .

ان الكاتب لا يتأثر بالمجتمع فحسب بل يؤثر فيه أيضاً . فالفن لا يكتفي بمحاكاة الحياة بل يحاول أن يشكلها كذلك ، وكثير من الناس يرسمون حياتهم ويخططون لها على غرار حياة الأبطال والبطلات في القصص التي قراوها . كم من شاب عاشق كان عشقه متأثراً بالصورة الأدبية التي ارتسمت في ذهنه ، وكم من مجرم ارتكب جريمة بالطريقة التي رواها القصص ، بل وكم من شاب قد انتحر فعلاً على الصورة التي وردت في « آلام فرتر » لجيته أو في « الفرسان » لديماس . ولكن هل بوسعنا أن

نحدد تماماً تأثير الكتاب في القراء ؟ هل من الممكن أن نصف تأثير السخرية الأدبية ؟ هل غير فعلاً أديسون من أخلاق المجتمع ، وهل كان دكنز فعلاً عاملاً من عوامل الإصلاح الاجتماعي ، واصلاح مدارس البنين والسجون ومساكن الفقراء في إنجلترا ؟ وهل كانت هاريت ستو Stowe فعلاً « المرأة الصغيرة التي أسعلت الحرب الأمريكية » بكتابتها « كوخ العم توم » ؟ وهل غير كتاب « ذهب مع الريح » نظرة أهل الشمال ازاء الحرب التي أشعلتها مسز ستو ؟ وكيف أثر همنجواي وفوكنر في فرائهم ؟ والى أى مدى كان تأثير الأدب في ظهور القومية الحديثة ؟ لا شك في أن الروايات التاريخية لوالتر سكوت قد فعلت فعلها في تقوية الكبرياء الوطني عند أهل اسكتلندا خاصة .

ونستطيع أن نقول دون أن نتجاوز الصواب ان الشباب يتأثرون مباشرة بما يقرأون أكثر مما يتأثر الكبار ، وان القراء من ذوى الخبرة اليسيرة يحبون الأدب ، ويصدقونه في سداجة باعتباره محاكاة للحياة لا تفسيراً لها ، وان من ضاقت عنده دائرة الكتب التي يطلع عليها يأخذ المكتوب مأخذاً أكثر جدية من غيره من القراء المتسعين المحترفين . غير أن كل هذه الآراء افتراضية لم يؤيدها استقرار أو استطلاع للرأى على طريقة علمية ، ولكننا يجب ألا ننقل من شأن الخبرة والتجربة في هذه الامور ، على أن يتسع مجال البحث فيشمل أكبر عدد ممكن من القراء في مختلف الأمم ، ولا يقتصر على قلة من القراء لا يمكن أن تكون خبراتهم حكماً صحيحاً .

ان أكثر الطرق شيوعاً - على كل حال - في دراسة العلاقة بين الأدب والمجتمع هي تلك التي تتناول دراسة الأعمال الأدبية ذاتها باعتبارها وثائق اجتماعية ، وصوراً للواقع الاجتماعي في العصر الذي ظهرت فيه . ولسنا نشك في أن الأدب يمكن أن يمدنا بالصورة الاجتماعية التي تصدق على الواقع ولو الى

العوامل الخارجية التي تؤثر في الأدب

حياة الاقطاعيين في روسيا. واذا قرانا تشيكوف ارسمت في أذهاننا صور واضحة عن التجار والمتقنين ، والواقع أن كل صورة من صور المجتمع يمكن العثور عليها بين صفحات الكتب الأدبية .

غير أن أمثال هذه الدراسات ليست كبيرة القيمة لأنها تعد الأدب مجرد مرآة للحياة ، ومحاكاة لها . كما أننا يجب أن نأخذ في الاعتبار طريقة الكاتب في معالجة الموضوع ، هل هو واقعي يهتم بتسجيل الحقائق كما حدثت ؟ أم هل هو ساخر ، أو كاريكاتوري ، أو خيالي رومانتیکی يُمجّد فكرة معينة تملك عليه مشاعره ؟ كل حالة من هذه الحالات نعالج الأمر الواقع بطريقة خاصة ، ولا بد لنا من الحذر الشديد عند محاولة ادراك مرماها . يقول الكاتب الألماني كون برامزت Kohn Bramstedt « لا يستطيع الحكم على مطابقة الأنماط الاجتماعية وأنواع سلوكها - كما وردت في القصص - على الأمر الواقع ، وتقدير ما هو خيالي منها ، وما هو تعبير عن آمال الكاتب ، وما هو صادق فعلاً - لا يستطيع ذلك إلا الباحث له دراية بتكوين المجتمع يستمدّها من مصادر أخرى غير الأدب » .

ومع ذلك فإن هذا العالم الألماني لم ينكر أن بعض مظاهر السلوك العام بين الناس - مثل صراع الطبقات ، وكرهية اليهود - يصورها الأدب بطريقة أفضل من أية وسيلة علمية أخرى ، بشرط أن نفسّر الأدب تفسيراً صحيحاً . وفي العصور القديمة كانت المادة الأدبية تقريباً هي المصدر الوحيد لمعرفة الصورة الاجتماعية لأن الكاتب السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي لم يكن قد ظهر بعد .

ودراسة الشخصيات الروائية ، تعاوننا على

حد . يقول توماس وارتون Thomas Warton مؤرخ الشعر الإنجليزي « أن الأدب يتميز بأنه يسجل ملامح العصر بأمانة وإخلاص ، ويعبر بصدق عن المعاملات السائدة بين الناس » وعنده - وعند كثير ممن خلفه من النقاد القدامى - أن الأدب قبل كل شيء أشبه بمتحف يعرض عادات الناس وأزياءهم ، ومصدر هام من مصادر تاريخ الحضارة . ولا مشاحة في أن كثيراً منا إنما يستمد انطباعه الأساسي عن المجتمعات الأجنبية من قراءة الروايات ، من سوفوكليس ، وجزورزي ، وبلازك ، وترجنيف .

والأدب كوثيقة اجتماعية يمدنا من غير شك بالخطوط العريضة للتاريخ الاجتماعي ، فحكايات كانتربري لشوسر تعرض علينا صورة عامة عن التدهور الاجتماعي في عصره . كما أن شيكسبير في مسرحيته « زوجات وندسور المرحات » وبن جونسون في كثير من مسرحياته وتوماس ديلوني يصورون لنا الطبقة الوسطى في عهد اليرابيث ، واديسون وفيلدنسج وسموليت يرسمون لنا صورة صادقة عن البورجوازية الجديدة في القرن الثامن عشر . كما أن جين أوستن تصور أعيان الريف وقسس القرى في مطلع القرن التاسع عشر . وترولوب وثاكري ودكنز يصورون العصر الفكتوري . ويصور جزورزي وولز الطبقة الوسطى في أوائل القرن العشرين . ويصور بنت Bennet الحياة في المدن الريفية .

ويمكن أن نذكر عدداً مثل هؤلاء ممن يصورون الحياة الاجتماعية في أمريكا مثل ستو وهاولز وشتاينبك ، وعدداً آخر ممن يصورون هذه الحياة في فرنسا ومنهم بلراك وبروست ، وغيرهم في روسيا مثل ترجنيف وتولستوى الذين أعطونا صورة واضحة عن

هذه الأوضاع لها علاقة بالتربية ، وبالتالي لها علاقة برأي الكاتب في موضوعات اجتماعية عامة كالحب ، والعقائد الدينية ، وإن كان ذلك يحدث بطريق غير محسوس ولا منظور .

وعلى ذلك فإن الباعث على كتابة الأدب وتولين الكتابة الأدبية بلون خاص لا يمكن أن يرجع إلى مصدر واحد - لا يمكن أن يكمن مثلاً في العوامل المناخية والبيولوجية والاجتماعية وحدها كما يقول « تين » ، ولا في « روح الشعب » وحدها كما يقول « هيجل » ، ولا في وسائل الإنتاج كما يزعم الماركسيون .

ومما يدحض النظرية الماركسية أن تاريخ الثقافة يدلنا على أن الأدب انتابه كنير من التغير والتطور في القرون العديدة التي تقع بين أوائل العصور الوسطى وظهور الرأسمالية بعد انتهاء هذه العصور ، في حين أن وسائل الإنتاج كادت أن تبقى كما هي طوال هذه الفترة .

وقلما نجد علاقة مباشرة بين التطورات التكنولوجية والإنتاج الأدبي في أي عصر من العصور . ولقد ظهرت آثار الثورة الصناعية عند رجال الاقتصاد والفكر الاجتماعي في القرن التاسع عشر قبل ظهورها بعشرات السنين في الروايات الإنجليزية حينما تأثر بها جاسكل ، وكنجزلى ، وشارلوت برونتي ، في أربعينيات هذا القرن .

إن الحالة الاجتماعية في بلد ما لا يمكن أن تحدد الأشكال الأدبية أو الذوق الأدبي في هذا البلد . وإن كان رجل من رجال الاقتصاد مثل كينز Keynes يعلل ظهور شيكسبير وغيره من كبار الكتاب ممن عاصروه بالرخاء الاقتصادي الذي خلق جواً من الخفة والمرح والتحرر من الهوموم الاقتصادية . ولكننا نتساءل ولماذا لم يحقق الرخاء الاقتصادي مثل هذا النبوغ

فهم الموقف الاجتماعي بعامة ، وتؤدي بنا إلى معرفة تاريخ بعض الأفكار الدينية والمثل الخلقية ، فهي أقدر من غيرها على تبصيرنا بنظرة العصور الوسطى مثلاً إلى الخيانة وإلى الربا ، ونذكر في هذا الصدد صورة شبلوك لشيكسبير التي رسمت لنا الرأي السائد عن اليهودى المراهب .

ثم ألم تقدم لنا الكوميديا الإنجليزية بعد عودة الملكية صورة صادقة عن الأرستقراطية المنحلة المستهترية في بريطانيا ، فلم تكن مجرد حيل فنية لصباغة الأدب ، أو عرضاً للهو والتسلية فحسب ، مهما يكن هناك من فارق بين الحياة في واقعها والصورة الأدبية التي رسمها كتاب المسرحيات في ذلك الحين .

إن الأدب يظهر في وسط اجتماعي ، وفي بيئة معينة ، وهو جانب من الثقافة السائدة ، ويرى « تين » النافذ الفرنسي الكبير ، أن الأجناس البشرية (العنصر) والوسط الاجتماعي ، والفترة التاريخية ، هي العوامل الرئيسية التي تؤثر في شكل الأدب وفي مضمونه . ولا يهتم « تين » بالعنصر أو الفترة التاريخية كما يهتم بالوسط والبيئة ، لأن العنصر معناه الخلق العام « للشعب » أو « روح الشعب » وهي دراسة بطبيعتها غامضة ، كما أن الفترة التاريخية معناها انتقال من وسط إلى وسط أو من بيئة إلى أخرى .

فدراسة الوسط إذن هي أهم ما يعنى به « تين » ، على أن « تين » لا يقصر معنى الوسط على البيئة الجغرافية ، بل يمتد معناه عنده ليشمل ما وراء الأعمال الفنية من تقاليد أدبية ولفوية سابقة ، وهي تقاليد لا بد بالضرورة أن يحيط بها جو اجتماعي عام . على أن الأدب كذلك يرتبط مباشرة بالأوضاع السياسية والاقتصادية في البلاد التي يظهر فيها ، لأن

العوامل الخارجية التي تؤثر في الأدب

الأدبية واستخلاص ما فيها من فلسفة وأحكام عامة . وقد بالغ العلماء الألمان خاصة في هذا الاتجاه ومنهم أولريشي Ulrich الذي بذل جهداً جباراً ليعرض لنا آراء شيكسبير كأن الرجل له رسالة فلسفية .

وهناك من يقول بعكس ذلك تماماً ، وينكر وجود أية علاقة بين الفلسفة والأدب ، فيقول جورج بوس George Boas متلاً « أن الأفكار في الشعر معروفة من قديم ، لا جديد فيها ، وكثيراً ما تكون باطلة ، ولا يتصيد الفكر في غضون الشعر إلا مراهق لم ينضج بعد ، لا يدرس الشعر إلا لما يحتويه من أفكار » ويوافقه في ذلك اليوت الذي يقول أن دانتى نفسه أو شيكسبير ذاته لم يعطنا فكراً جديداً . ونحن نشارك بوس واليوت الرأي . وبخاصة في الشعر الغنائي ، وليس ما في الأدب المحض من فلسفة الأفكار بدائية أو أحكاماً عامة سبقته فيه الفلسفة وقامت بتحليله وتعليقه . وكثيراً ما تكون الحكمة التي نستخلصها من عمل أدبي مصاغة في عبارة موجزة ، أو في بيت من الشعر ، وليس أشد خطأ في النقد وتقييم الأدب من أن تأخذ عبارة من موضعها أو بيتاً من قصيدته وتدرسه وحده منفرداً . أن ذلك يهدم القيمة الأدبية للقطعة كلها ويدل على عدم ادراكنا لقيمة البناء في الأدب .

إننا لا ننكر أن الأدب وثيقة من وثائق تاريخ الفكر والفلسفة ، لأن التاريخ الأدبي يسير في خط مواز لتاريخ الفكر وتنعكس فيه الأفكار . وكثير من الشعراء باحوا صراحة بانتمائهم إلى فلسفات معينة . ولكن هذا ليس معناه أن الأدب تعبير مباشر عن فكر الإنسان . وإنما الأصح أن تأخذ في هذا الموضوع بنظرية لافجوى Lovejoy فيما أسماه « تاريخ الأفكار » ، وهو يفرق فيها بين فكر فلسفي بحث وفكر

الأدبي في الولايات المتحدة في العشرينات من هذا القرن ، ولماذا لم يظهر كبار الكتاب في ذلك الحين في بلد آخر غير إنجلترا . هذا ولم يكن شيكسبير في كل ما كتب رجلاً متفائلاً ، بل أن تراجيدياته لتتم عن حزن عميق في نفسه ، وقد يكون فيما صور من مصارع العظماء في مسرحياته تصوير لارستقراط العصور الوسطى الذين فقدوا قدرهم الاجتماعي في عهد اليرايث . بل أن ماركس نفسه تحير في العلاقة بين الأدب والاجتماع برغم ماديته الشديدة ، فالعصور الحديثة أكثر انتعاشاً من الناحية الاقتصادية من عهد الاغريق ، ولكن أدبنا الحديث لا يمكن أن يقارن بأدب اليونان في عمقه وجماله وقيمه . وقد توقع ماركس أن يتلاشى تقسيم العمل في المستقبل عندما يصبح المجتمع لا طبقياً ، فلن يكون هناك فنانون متخصصون متفرغون للفن ، ولن يكون هناك مصورون أو أدباء يكرسون حياتهم للتصوير أو الأدب ، بل سوف يكون هناك — على أحسن الفروض — رجال يقومون بأعمال من بينها التصوير أو الأدب كهواية أو زيادة .

وأخيراً نقول في باب العلاقة بين الأدب والمجتمع ، أن الأدب لا يمكن أن يصبح بديلاً عن علم الاجتماع أو السياسة ، ولا يمكن أن يكون مسئولاً عن تصوير حالة اجتماعية أو اقتصادية ، بل أن أهدافه جمالية بحث ، والجمال وحده هو الذي يبرر وجوده .

الأدب والفكر :

كثيراً ما يفحص النقاد الأدب على أساس أنه شكل من أشكال الفلسفة . وأنه لا يبدو أن يكون فكراً مصاغاً على صورة من الصور ، فيحللون القطع الأدبية ليستنبطوا ما فيها من أفكار ، ويشجعون طلابهم على تلخيص الأعمال

وليس من شك في أن الأدب الانجليزي يعكس في كل عصوره تاريخ الفلسفة . تلمس ذلك مثلاً في تأثر شيكسبير بافلاطونية النهضة كالخطاب الذي جاء على لسان يوليسيز في مسرحيته « ترويلس » ، وتلمس ذلك كذلك في تأثر ميلتون بالمدىب الاخلاقي والفلسفة الدينية السائدة في عصره مما أخذ صورة نظام كوني كامل في « الفردوس المفقود » ، ولامراء في أن شعر دريدن يشرح الجدل الديني والسياسي لعده ، كما ان مقال بوب « عن الانسان » ينم عن فلسفة العصر . وكاد الشاعر جراى أن يكون ناظماً لفلسفة لوك ، كما أن ستيرن كان معجباً بلوك متحمساً له وقد ضمن كتابه « ترسترام شاندى » كثيراً من آرائه .

وقد كان كولردج - من بين كبار الشعراء الرومانتيكيين - فيلسوفاً محترفاً ، ودارساً في عمق شديد لآراء كانت وشيلنج . كما تأثر ورد زورث كذلك بكانت .

وفي القرن التاسع عشر عبر تنيسون وبراونج عن الصراع بين الدين والعلم فيما نظما من شعر . وانعكست موجة الالحاد والتشاؤم التى سادت في ذلك الحين على كثير مما خلف لنا سوبنرن وهاردى، واطلع برناردشو على نيتشه وصمويل بتلر وتأثر بهما إلى حد كبير . وليس هناك من ينكر أثر فرويد في الأدب الحديث والمعاصر . وهكذا نستطيع أن نسوق الأمثلة نبرهن بها على تأثر الادباء الانجليز بالفلسفة ودراساتهم لها .

ولو ألقينا نظرة على الآداب الاخرى للمسنا كذلك في وضوح تأثر الأدب بالفلسفة ، فكثير من اصول الدين وجد سبيله الى شعر دانتي . واثبت النقاد الفرنسيون تأثر رابليه وباسكال بفلسفة الصور الوسطى . وفي ألمانيا تلمس

علمى ، واصول دينية ، ونصوص أدبية . وهذه الطريقة تختلف قطعاً عن طريقة دراسة تاريخ الفلسفة، فهذه تقتصر على دراسة كبار المفكرين في المجال الفلسفى ، أما تلك فتشمل كذلك صغار المفكرين ، والادباء والشعراء باعتبارهم فروعاً من اصول . وهذه الطريقة أيضاً لا تعنى بدراسة النظم الفلسفية ، وإنما تتابع كل فكرة مفردة ، أى انها تفتت النظم الفلسفية الى أجزائها الصغرى التى تتألف منها . ولا كذلك دراسة الفلسفة التى تبحث في النظم والكليات . والأدب في طريقة لافجوى وثيقة فقط من وثائق الفكر يستخدمها عندما يتناول تاريخ الفكر البشرى بعامة أو ما يصطلح عليه باسم « تاريخ الأفكار » ، ولا يرى في الأدب الا صورة « مخففة » من الفكر الدسم العميق .

ويرحب طلاب الأدب بهذه الطريقة لأن تفهم التاريخ الفلسفى يلقى ضوءاً ساطعاً على المقطوعات الأدبية ، كما أن هذه الطريقة تعتبر كرد الفعل للحركة العقلية البحتة التى ترى أن الأدب وما اليه عناصر تصدر عن اللاوعى ولا يمكن أن يعتد بها ونحن ندرس الفلسفة التى تصدر عن الوعى المحض . ولعل في الأخذ بطريقة لافجوى ما يعاوننا على عدم الارتكاز في الدراسات الأدبية التاريخية على اللغات المختلفة والقوميات المتباينة .

ان لتاريخ الفلسفة والفكر العام قيمة لا تقدر عند تفسير نص شعري، أو عبارة أدبية خصوصاً اذا كان الكتاب من أمثال باسكال وأمروسون ونيتشه الذين يتعرضون لمشكلات التاريخ الفكرى للانسان . وليس تاريخ النقد الأدبى الا جانباً من جوانب تاريخ علم الجمال وهو قطعاً من علوم الفلسفة المتخصصة ، وبخاصة عندما يكون النقد نظريات عامة لا تنقيد بنصوص أدبية معينة في عصر من العصور .

الموامل الخارجية التى تؤثر فى الأدب

يجيبون فى قصائدهم عن مسائل فلسفية ولكنهم يفعلون ذلك فى كل موقف على حدة ، ولم يحاول أحد منهم أن يجيب عن مشكلات الحياة بنظام فلسفى واحد يفسر كل المسائل تفسيراً واحداً ، وذلك برغم الجهود التى بذلها النقاد لبحث آراء الأدباء والشعراء فى مشكلات حيوية بعينها ، كمشكلة الموت والجنس والعقيدة والعاطفة ، وبخاصة عاطفة الحب ، إلا أنه مما لا شك فيه أن معالجة الأدباء لهذه الموضوعات تستند إلى الاحساس والانفعال ولا تركز على العقل والفكر ، وتأخذ المعايير الجمالية فى الحسبان دائماً .

وكثير من الدارسين لا يقصرون البحث على العلاقة الفردية بين الأدب والفلسفة ، بل يوسعون المجال ليشمل عصراً بعينه أو فترة تاريخية خاصة . وعلى هذا الأساس يقسمون الأدباء أنماطاً ، فمنهم الموضوعى ، ومنهم المثالى ومنهم الخيالى طبقاً للفترة الزمنية التى ظهر فيها .

ومن قبيل الربط بين الفلسفة والأدب كذلك ما يسمونه « روح العصر » التى تسرى فى الفكر والفن والعقائد والأزياء وفى كل مرفق من مرفاق الناس ، وكل لون من ألوان نشاطهم . فان كل مظاهر الحياة فى فترة ما تستند إلى « روح » خاصة ولقد كانت كل نواحي الحياة — مثلاً — فى العصر الرومانتيكى متصفة بالاغراق فى الخيال . وهناك عصور « التعقل » وعصور « اللامعقول » حيث يكون المذهب ملحوظاً فى الفلسفة والفن على حد سواء . غير أن هذا الاتجاه فى البحث هو فى حقيقة الأمر اتجاه الفلاسفة العقلانيين أنفسهم ، أما الباحثون من الأدباء فلا يسايرون النظرية إلى كل هذا الحد البعيد ويرون فى كل عمل أدبى تفرداً قد يتفق وقد يختلف مع روح العصر .

ناتير كانتت' فى شيلر ، وأفلوطين وسبينوزا فى جيتيه . وكثير من الروس يعدون دستويفسكى وتولستوى من الفلاسفة وأصحاب الفكر .

الأمثلة لا حصر لها ولا عدد فى الآداب الأوروبية التى تثبت العلاقة بين الأدب والفلسفة ، نكتفى بذكر ما سبق منها ، ولكن المشكلة ليست فى إبراز هذه العلاقة أو اثباتها ، إنما المشكلة تتمثل فى سؤالنا : إلى أى حد يكون ترديد أصداة أفكار فلسفية معينة تحديداً لوجهة نظر الشاعر أو الأديب ؟ وإلى أى مدى كان اعتناق الشعراء والكتاب لفلسفات معينة مبنياً على نظام فلسفى متميز متكامل ؟

وحتى لو وجهنا النظر إلى الشعراء الفلاسفة أو المفكرين ، الذين كتبوا ما يمكن أن نسميه الشعر الفلسفى ، فمن حقنا أن نتساءل : هل تكون للشعر قيمة أكبر لأنه أعمق فكراً وفلسفة؟ وهل يصح أن نحكم على الشعر بمقدار ما يحتويه من فكر ، أو أن نقومه بمعايير الفلسفة ؟ هل تؤثر دانتى على شيكسبير لوضوح الفلسفة عند دانتى أكثر منه عند شيكسبير ؟ وهل تفقد قصيدة بوب « عن الإنسان » قيمتها لأن الفكر فيها متفكك غير متماسك ؟ هل تحول شيللى فى تفكيره من المادية إلى المثالية الأفلاطونية يجعله فى النقد الأدبى تحولاً نحو الأفضل ؟ ان هذه البلبلة فى التفكير مبعثها العقليون ، ومرجعها إلى الخلط بين وظيفة الفلسفة ووظيفة الفن وإلى سوء تقدير لطريقة استقلال الأدب للفكر .

لقد قام الكاتب الألماني رودلف أنجر Rudolf Unger يبحث قيم عارض فيه هذا الاتجاه العقلى فى الحكم على الأدب وقال : « ان الأدب ليس معرفة فلسفية مترجمة إلى شعر وتصوير ، وإنما هو تعبير عن نظرة عامة إلى الحياة » . نعم ان الشعراء — كالفلاسفة —

بحيث لا يتمثلها الكاتب فنبقى قلقاً غير مهزومة في العرض الفني . من هنا كانت بعض فقرات « الكوميديا الإلهية » التي يكون الفكر الفلسفي فيها واضحاً ، والجزء الثاني من « فاوست » الذي ينقله الفكر ليست من روائع الأدب ولا كذلك الفقرات الشعرية المحضة في الكوميديا الإلهية أو الجزء الأول من فاوست . يقول كروتشي عن الجزء الثاني من فاوست « ان الشعر هنا يجاوز حدوده فيفقد صفته الأصلية وتهبط قيمته الفنية » . ان الأفكار اذا لم « تتمثل » (أي تصبح جزءاً لا يتجزأ) في شخصيات الرواية ومناظر المسرحية كانت أقرب الى افساد العمل الفني منها الى الارتفاع بقيمته . وحينما يحدث التطابق التام بين الفلسفة والفن ، فتصبح الصورة مفهوماً ، والمفهوم صورة ، يكون العمل لا هو بالفلسفي الممتاز ولا بالفني الرائع .

ومهما يكن من أمر فان الشعر الفلسفي ليس الا لوناً واحداً من ألوان الشعر ، وليس هو أروع الألوان . ولن يكون الشعر بديلاً عن الفلسفة ، فكل منهما هدفه الخاص ، ولكل منهما ما يبرر وجوده . ويجب أن يخضع الشعر الفلسفي - كغيره من ضروب الشعر - الى الحكم عليه لابقية ما يحتويه من مادة ، بل بدرجة تكامله وجمال أسلوبه ، وغزارته الفنية .

الأدب والفنون الأخرى :

العلاقات القائمة بين الأدب والفنون الأخرى كثيرة ومعقدة . فالشعراء في بعض الأحيان يسنوحون فيما يكتبون التصوير أو النحت أو الموسيقى ، وقد تكون هذه الفنون ذاتها موضوعاً للشعر شأنها في ذلك شأن الأشياء الأخرى أو الأشخاص وليس معنى ذلك تمسك

والأجدر بنقاد الأدب بدلاً من الفوص في هذه المسائل العويصة التي لا تؤدي الى غاية ، والبحث في مشكلات فلسفة التاريخ ، والتقاء جميع نواحي النشاط في كل حضارة من الحضارات في نقطة فلسفية واحدة ، أن يبذلوا الجهد في التعرف الى الوسائل التي تتسرب بها الأفكار فعلاً الى نصوص الأدب . ولا أعني بذلك ورود الأفكار - كأفكار - في أي عمل أدبي ، مع بقائها على صورتها الأولى ، صورة العلم المباشر والمعرفة الصريحة . وانما أعني اندماج الأفكار في النسيج الأدبي بحيث تصبح جزءاً منه لا يتجزأ ولا يمكن فصله ، أي عندما تكون الأفكار من « مكونات » العمل الأدبي فلا تصبح أفكاراً بمفهوم الأفكار وانما تسمى رموزاً بل أساطير . فالأفكار في الشعر ينتظمها وزن وقافية يدخلان في كيانهما وتجميلها استعارات وتشبيهات هي من طبيعة الشعر لا من طبيعة الفكر . ويمكن في الروايات أن يناقش الكاتب مشكلات اجتماعية أو خلقية أو فلسفية ولكن بالحوار أو بأسلوب القصة كما فعل جورج ساند أو جورج اليوت ، وكما فعل دستوفسكي حيث ترد الأفكار في خواطر وسلوك أشخاص الرواية .

واتاً لتساءل - برغم هذا - هل القصائد والروايات الفلسفية ، مثل « فاوست » لجيته أو الاخوة « كارامازوف » لدستوفسكي أعمال ممتازة من الفن لما تتضمنه من محتوى فلسفي؟ ان المضمون الايديولوجي ، أو الفلسفي ليست له في حد ذاته قيمة فنية ، انما الغرض منه ان يريد من قدر القيمة الجمالية التي لا تستند الى فكر ، وانما على حبك وسبك وتركيب خاص للعمل الفني . والفكر الثاقب النظري يعمق رأى الفنان ويوسع المجال الذي يصل فيه ويجول . غير أن ذلك ليس معناه أن الفكر ضرورة لازمة للأدب ، بل قد يكون أحياناً عائقاً في إبراز جمال الفن اذا أثقلت فيه الايدولوجية

العوامل الخارجية التي تؤثر في الأدب

الى تصوير فعلى أو نحت ، وإنما يكون له تأثير هذه الفنون . فالشعر الذي يسعى الى تحقيق ما بتركه النحت من انطباع لابد أن يعبر عن السكون ، والدعة ، والوضوح ، والخطوط العريضة ، وبرودة المرمر . فمثلاً « انشودة المساء » لكولنز يمكن وصفها بأنها قصيدة « نحتية » للصمت الذي توحى به الى القارىء .

ويحاول كثير من الشعراء أن يرسموا باللفظ صوراً يكاد السامع للشعر بأذنيه أن يراها ابصاراً بعينه . ومنهم من يعتنق مذهباً في التصوير كمذهب الانطباع (امبرشنزم) ويطبقونه في آثارهم الأدبية .

أما علاقة الشعر بالموسيقى فواضحة ، لأن السعير يعتمد على الإيقاع والتنظيم في أوزانه وقوافيه ، ولكنة مهما برع في ذلك لن يكون له في هذه الناحية أثر الموسيقى تماماً . وهناك من القصائد ما كتبه الشعراء بقصد اضافة الموسيقى اليها بحيث يسير والفنان معاً جنباً الى جنب كما يحدث في الاوبرا . وفي هذا يتضافر الشاعر مع الملحن الموسيقى، وقلما كان الشاعر يلحن لنفسه ، حتى « فاجنار » الذي كان يضع الكلمات لنفسه ثم يوقع موسيقى الكلمات فيما بعد ، كثيراً ما كان يقع فاصل زمني طويل بين تأليف الكلمات وتلحينها بالموسيقى ، أى أن العمليتين الفئيتين لم تتما في وقت واحد . وكذلك الشعر الفئائي كثيراً ما يؤلفه صاحبه بقصد أن يتمشى مع الحان موسيقية موجودة ومعروفة . ومع ذلك فإن الشعر اذا سما وأصبح قوي البناء قلما يصلح للفناء ، أو يصلح لأن نسايره الموسيقى ، لأن الشعر الفئائي شرطه أن يكون خفيفاً ، وكذلك الذي تعنى به « شوبرت » . بل أن الشعر اذا كانت له قيمة أدبية كبرى قد تفسده الموسيقى اذا صاحبته ، وذلك ما حدث « لمعطيل » لشيكسبير .

الشاعر بنظرية خاصة في الفن . ومن أمثلة ذلك الأوصاف التي جاءت في شعر سبنسر وكثير منها مستمد من رسوم السجاد . وأكثر الشعراء في القرن الثامن عشر تأثروا بصور كلود لورين وسلفاتور روزا في وصف الطبيعة . وفي القطعة الشعرية للشاعر الانجليزي كيتس وعنوانها « نشيد لآنية اغريقية » أثر واضح لتصوير كلود لورين . ولا ينكر مطلع على الأدب الانجليزي أن فن النحت الاغريقي كان مصدراً لكثير من الاشارات والتلميحات في الشعر . وقد كان الملامية يستوحى في كتابته المتحف الوطني للتصوير في لندن . وكذلك شعراء القرن التاسع عشر ومنهم فكتور هوجو نظموا القصائد في صور فنية معروفة . وليس من شك في أن لكل شاعر نظريته في فن التصوير وتقديره لبعض المصورين ، ويمكن دراسة اتجاهاتهم الفنية وربطها بنظرياتهم في الأدب وبأذواقهم الأدبية . وهنا مجال للبحث لم يتعرض له النقد الا في السنوات الأخيرة وبقدر يسير .

ومن الواضح أن الأدب بدوره قد يكون موضوع التصوير أو الموسيقى والغناء ، وقد تضافرت الدراما خاصة مع الموسيقى في الأخراج المسرحي، كما تعاون الشعر والموسيقى في فن الغناء .

وراء ذلك كله مشكلة عويصة نشأت عن محاولة الأدب أن يكون له تأثير التصوير أي أن يكون تصويراً بالكلمة . أو أن يكون له تأثير الموسيقى ، بل لقد حاول في بعض الأحيان أن يكون له تأثير النحت . وبالرغم من أن بعض النقد لا يعجبهم هذا الخلط في الفنون الا أننا لا ننكر أن الفنون يستعير بعضها من بعض طرائقه الفنية وتنجح في ذلك الى حد كبير . ولا يتحول الشعر - مثلاً - بهذه المحاولات

الاجتماعية والثقافية المشتركة ، اذ مما لا شك فيه ان هناك أرضاً مشتركة للفنون والآداب تتفدى جميعاً منها في وقت معين ومكان معين ، واذن فهناك مؤثرات لها طابعها فيها جميعاً ، ولكننا نخشى ان يؤدي بنا المغالاة في هذا الاتجاه الى أن نتجاهل العوامل الفردية التي كان لها أثر في عمل الفنان . من تلك العوامل الطبقية الاجتماعية التي ينتمي اليها الفرد . فللرواية الادبية جمهور خاص يتطلبها ، كما أن للملحمة جمهورها ، ولفن العمارة جمهور معين ، وكل اولئك قد يكونون في أمة واحدة . واذن فللخلفية الاجتماعية أثرها ، وللخلفية الثقافية كذلك أثرها في جميع الفنون على السواء . ومن ثم فلا ينبغي لنا ان نفترض ان الفن والفلسفة في عصر واحد مصدرهما واحد ، لاختلاف العقلية وراء كل منهما . وقد سبق لنا في هذا المقال أن فندنا النظرية الألمانية التي تقول « بروح العصر » أو « تاريخ الفكر » الذي يسرى في جميع ألوان النشاط الذهني في كل فترة من فترات التاريخ .

غير أن المشابهة بين الفنون المختلفة التي تستند الى خلفية اجتماعية أو ثقافية واحدة لا تزال تفتقر الى التحليل الدقيق ، وما برحت موضوعاً بكاملاً يكاد لا يمسسه أكثر نقاد الفن ، ولكن البحث فيه يبشر بنتائج محسوسة ملموسة .

ومن الواضح أن أهم جانب من جوانب المقارنة بين الفنون المختلفة يقوم على أساس تحليل القطع الفنية ذاتها ، أي العلاقة القائمة بينها من حيث البناء . ولن يكون هناك تاريخ صحيح للفن ، وبالتالي تاريخ دقيق للمقارنة بين الفنون الا اذا بذلنا الجهد في تحليل الآثار الفنية ذاتها، وانصرفنا عن دراسة سيكولوجية القراء والمشاهدين والمؤلفين والفنانين ، وكذلك

في أوبرا فيردى ، وذلك ما حدث للمرامير ولشعر جيته . وعكس ذلك أيضاً صحيح فالموسيقى العظيمة الرائعة ليست بحاجة الى مصاحبة الشعر عند توقيعها .

وهناك مشابهة لا ينكره أحد بين آثار الفنون المختلفة والأدب في النفس، فالصورة والقصيدة قد يحدثان أثراً نفسياً واحداً كالمرح مثلاً تحسه عندما تستمع الى « موزار » ، وتحسه عندما تشاهد صورة منظر طبيعي « لوانو » أو تقرأ قصيدة حب وغرام .

وهناك خلاف في المفارقة بين علاقة القديم بالحديث في فن الموسيقى وفي الأدب ، فائسر الأدب القديم في الحديث لا مفر منه لأنه موجود بين أيدينا يطلع عليه الكتاب والشعراء . أما الموسيقى القديمة فقد تبددت ولم يعد لها وجود ولذلك فهي عديمة الأثر في الموسيقيين المحدثين .

وقد نجد الشاعر في بعض الحالات مصوراً يؤدي الفنين في وقت واحد ، مثلما كان بليك أو روزيتي ، بيد أن وسائله التقنية في الفنين مختلفة - وقد صور ثاكري « بيكي شارب » باللون وبالقلم ، والصورة في الفنين لشخصيتها قليلة الشبه ، وهناك أيضاً تباعد ملموس بين ما صور مايكلانجلو وما نحت وما تغنى به من نشيد . ومعنى هذا كله أن « الوسيط » في العمل الفني له تقاليد راسخة شكلها الماضي فاصبحت له صفات ملازمة تؤثر في طريقة تناول الفنان له والتعبير به . فالفنان لا يتخيل أو يتصور بعقل عام متحرر من أثر المادة التي يستخدمها ، وهي « الوسيط » .

والأجدر بنا في هذا البحث الا نتناول الموضوع من ناحية نظريات الفنان ، بل أن نقارن الفنون بعضها ببعض على أساس خلفيتها

العوامل الخارجية التي تؤثر في الأدب

والفنون الأخرى في كل عصر من العصور - بين « المملكة الحسناء » مثلاً للشاعر الإنجليزي سبنسر وأية كندراية غوطية ، كما أن سبنجلر في محاولته إيجاد عنصر مشترك بين جميع الفنون في ثقافة من الثقافات يحدثنا عن الموسيقى في الأثاث ، وفي الأناشيد وفي القطع الخزفية في القرن الثامن عشر . وبعض النقاد يطلقون على الأدب أوصاف الفنون فيقولون هذا أدب « زخرفي » Rococo وهذا أدب « خيالي » Baroque من القرن السابع عشر وهذا غوطي ، وهذا من عصر النهضة ، أو رومانتيكي أو واقعي أو تأثري ، أو تعبيري أو غير ذلك .

ولعل أقرب المصطلحات في تاريخ النقد الفني إلى التطبيق على الأدب وعلى الفنون الأخرى هو التقسيم الذي كاد أن يستقر وتأخذ به أكثر الشعوب في دراساتها الفنية، وهو التفرقة بين الكلاسيكي المحكم والرومانتيكي المهمل المفكك ، بين فن تشكيلي وآخر تصويري .

غير أنا نلاحظ كذلك برغم هذا التشابه بين الفنون من حيث التقسيم إلى كلاسيكي ورومانتيكي ، أن تقدم الفنون خلال عصور التاريخ لم يتم بدرجة واحدة ، فحياناً نجد أدبا رائعا وفناً تصويرياً أو نحتياً متخلفاً . ولقد تطور فن الكاندرية في وقت لم يكن هناك فيه أدب انجليزي يذكر . كما أن الأدب والفنون الأخرى تسمو أحياناً بين أمة من الأمم مع بقاء الموسيقى فيها في حالة تكاد أن تكون بدائية . فلقد ظهر الشعر الرومانتيكي من قديم في حين أن الموسيقى الرومانتيكية لم تعرف إلا في القرن الثامن عشر . ومن المعروف أن الأدب العربي بلغ ذروة عالية بين الآداب العالمية في حين أن فن النحت ظل متخلفاً لأسباب ثقافية أو دينية .

عن دراسة الخلفية الثقافية والاجتماعية مهما تكن لهذه الدراسات أهميتها من وجهة نظرها . وليست لدينا حتى الآن وسائل تيسر لنا المقارنة بين أثر أدبي وآخر موسيقي أو تصويري . ولا بد لنا من البحث عن العناصر المشتركة في أسس هذه الفنون حتى تمكن الموازنة بينها .

يقول كروتشي في هذا الصدد أن العنصر المشترك بينها جميعاً هو الحس الجمالي ، ولذلك فهو لا يؤمن بوجود الأنواع والأنماط في الفن . ولكن هذا الرأي لا ينفعنا في شيء لأنه يجعل ولا يفصل ، ومن ثم تستحيل المقارنة . وبنفس هذا الأجمال الذي لا يفيد يقول جون ديوي : « أن الفن تجربة ، وهناك شروط عامة لا بد من توافرها في كل تجربة » ، ويقول « جرين » أن العامل المشترك في الفنون جميعاً هو النغم أو الإيقاع ، ولكن هل من اليسر أن توازن بين النغم في قطعة موسيقية والنغم في بهو من أبناء الأعمدة مع وجوده قطعاً في كل منهما ؟ ومن الباحثين المتعمقين في هذا النوع من الدراسة بيرخوف Birkhoff الأستاذ في جامعة هارفارد الذي حاول في كتابه « القياس الجمالي » إلى حد كبير - إيجاد أساس رياضي مشترك للأشكال الفنية البسيطة والموسيقى . وحول نظم الشعر إلى معادلات رياضية ومعاملات . غير أن الجرس في الشعر لا يمكن عزله عن المعنى ، وإذا نحن أخذنا بنظرية بيرخوف فكأننا نوسع من الفجوة التي تفصل بين الشعر من ناحية والفنون الأخرى من ناحية ثانية لأن اشتراك هذه الفنون في « القياس الجمالي » أقرب وأقوى .

والرغبة في الموازنة بين مختلف الفنون جهد قديم في تاريخ النقد ، فقد حاول بعض النقاد أن يظهروا التشابه في الأسلوب بين الأدب

وحركته الخاصة ولكل منها معاييرها الخاصة
برغم وجود الصلة بينها . وواجب النقاد أن
يؤرخوا لكل فن على حدة ، وأن يبحثوا عن
المصطلحات الفنية التي تصلح لكل واحد منها
على حدة . ولقد حاول ذلك أرسطو في الأدب
في كتابه « فنون الشعر » ، ولكن هذه المحاولة
بحاجة الى تجديد يتفق مع روح العصر الحديث .

واذا ما تمت دراسة حركة التطور في كل
فن على حدة تبدأ محاولة جديدة ليجاد العوامل
المشتركة في تطوير جميع الفنون ، على ألا ننسى
أن هذه العوامل المشتركة لا تنفي وجود العوامل
الخاصة التي يتميز بها فن عن فن .

والشعر على وجه الاجمال يسبق في تطوره
الموسيقى . وفي بعض الامم يبرع الفنانون في ضرب
معين من ضربوب الفن ، في حين تجذب هذه الامم
وتبقى في مرحلة التقليد او الاستعارة في باقى
الفنون . ففي عهد اليزابيث ازدهر الأدب ازدهاراً
عظيماً وبقيت الفنون الاخرى متخلفة . واذا
كانت لكل امة روحها فلماذا تظهر هذه الروح
في لون من الفنون دون الألوان الاخرى . فعند
ظهور حركة التطهير في انجلترا حدث اجذاب
في فن التصوير لم يقابله مثله في فن الادب .
ان الاصح أن نقول ان لكل فن من الفنون
المختلفة - التشكيلية ، والموسيقى ، والادب -
تاريخه الخاص به في تطوره ، وبناءه الخاص



الزراعة بدون تربة

ترجمه : عبد الرحمن سلمان

سيئة بالنسبة للأسلوب الجديد من الزراعة ، ومع ذلك فقد أثبتت الزراعة بدون تربة وجودها عندما لجأ الجيش الأمريكي في الحرب الماضية الى تطبيق هذه الطريقة في صحراء الباسفيك .

وقد ساهمت الدراسات العلمية والأبحاث الى حد كبير في تطوير هذا الأسلوب من الزراعة ، فقد تمكن العلماء نتيجة لسلسلة من الأبحاث من معرفة المحاليل الغذائية (المحاليل الكيماوية) الأكثر ملائمة لكل صنف من النباتات ، كما تبينوا كيف يستطيع النبات امتصاص العناصر الكيماوية المختلفة التي تحتويها هذه المحاليل وتأثير كل عنصر عليها عند ففدانه من المحلول . وقد ظن الكثيرون بعد ردة الفعل الأولى وبعد تطبيق هذه الزراعة على المستوى التجارى ، ظنوا انها ما زالت فى طور الدراسة والتجريب .

ويتولى حالياً عديد من الجامعات الأمريكية تدريس موضوع الزراعة بدون تربة كما أنشئ معهد خاص فى بلجيكا لتدريس هذا الموضوع وتطويره .

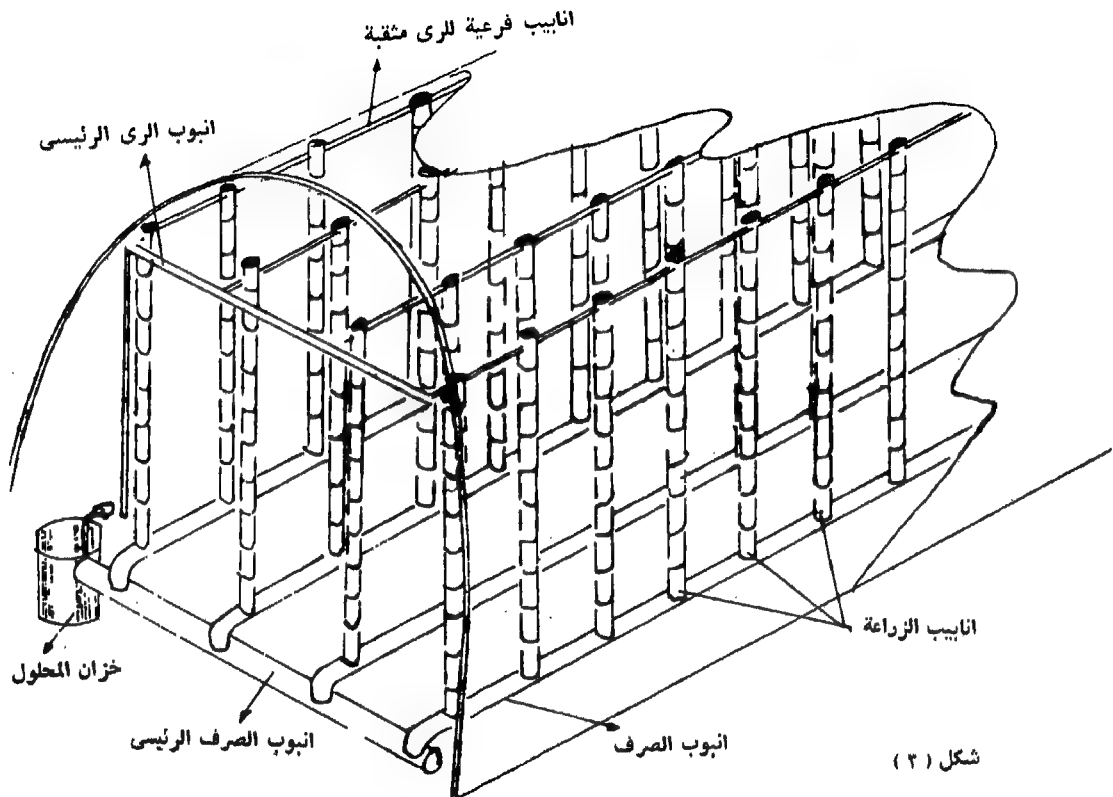
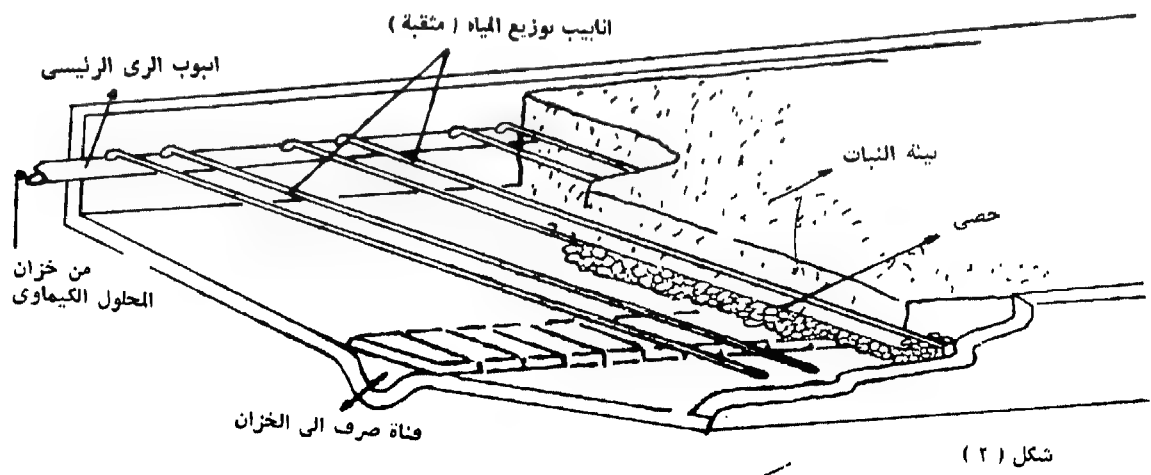
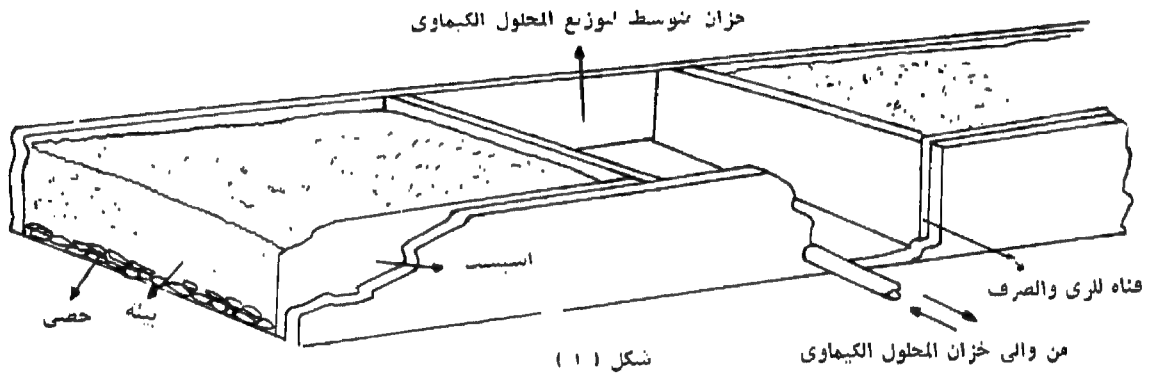
لقد أثار موضوع الزراعة بدون تربة حماساً وجدلاً لدرجة كبيرة منذ ان نشر و . ف جيريك «عالم الفسيولوجيا الأمريكى» أسسه وقواعده سنة ١٩٢٩ .

والزراعة بدون تربة عبارة عن طريقة تطبيقية حقلية لما كان يجرى فى المختبرات ، وفى بيئات صناعية بقصد التعرف على تفذية النبات ونموه .

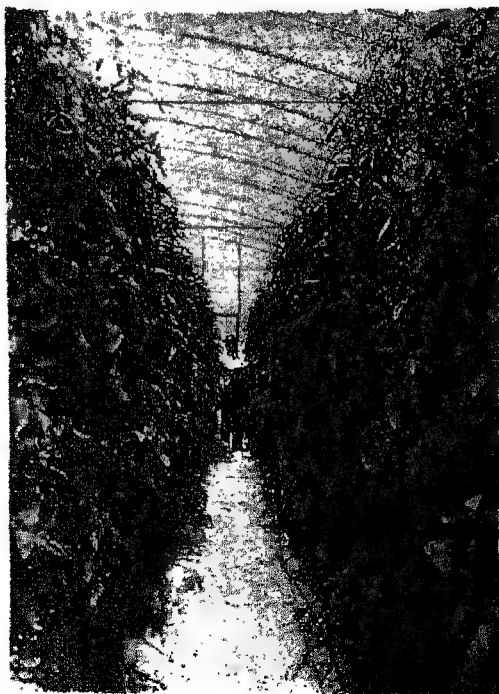
وكما يحدث فى معظم المكتشفات الحديثة رافق عملية التحويل من الزراعة المخبرية الى الزراعية الحقلية كثير من الدعاية من قبل دور النشر الى درجة يتراءى معها للقارىء أن نهاية الزراعة التقليدية قد اقتربت وأن الزراعة الجديدة بدون تربة وبأساليب صناعية ستحل محلها وهذا ما حفز بعض التجار على أن يعرضوا للأسواق آلات وادوات ذات كفاءة منخفضة وأن يتحول كذلك عدد من المهتمين والمتحمسين الى الزراعة بدون تربة .

وكاد هذا الحماس أن يؤدى الى ردة فعل

عالم الفكر - المجلد الأول - العدد الرابع



الزراعة بدون تربة



منظر من الداخل لنباتات الطماطم في حقل الزراعة بدون تربة (صقلية)

ومع مرور الزمن انتشرت هذه الزراعة في بلدان عديدة ، ولكن اليابان أكثرها تقدماً في هذا المجال ، إذ تبلغ المساحة المزروعة حوالي ٤٦٠ ألف متر مربع ، ويلى اليابان جزيرة أوروبا حيث تزرع شركة شلل للبتروك ما مساحته ٦٠ ألف متر مربع ، وفي إيطاليا وصقلية يزرع ما مساحته ٥٠ ألف متر مربع بدون تربة .

وتتبع هذه الطريقة أيضاً في جزر كناري وجنوب أفريقيا وكندا كما يقوم الاسطول الأمريكي بزراعة مساحات على حاملات الطائرات وفي الفواصات ولربما نرى هذه الزراعة على سطح القمر اذا قدر للانسان أن يعيش هناك .

** طرق الري المتبعة في الزراعة بدون

تربة (Hydroponics)

١ - الري الباطني Sub-irrigation

وبهذه الطريقة تنمو النباتات في أحواض يوضع بها مادة مألثة كالفيرمكيولايت والحصى أو مواد بلاستيكية (برلايت) ويوضع بجانب الأحواض خزان يحتوى على المحلول الكيماوى . ثم يضخ المحلول من الخزان الى أسفل الحوض حتى يمتلىء حيث يوقف الضخ ، وعن طريق قناة الصرف يتم التخلص من الفائض من مياه المحلول الى الخزان (شكل رقم ١) .



أحواض الزراعة بدون تربة . في محطة التجارب الزراعية بالكويت .

٢ - الري السطحي

١ - الري الباطني

٣ - الزراعة الهوائية Airoponics

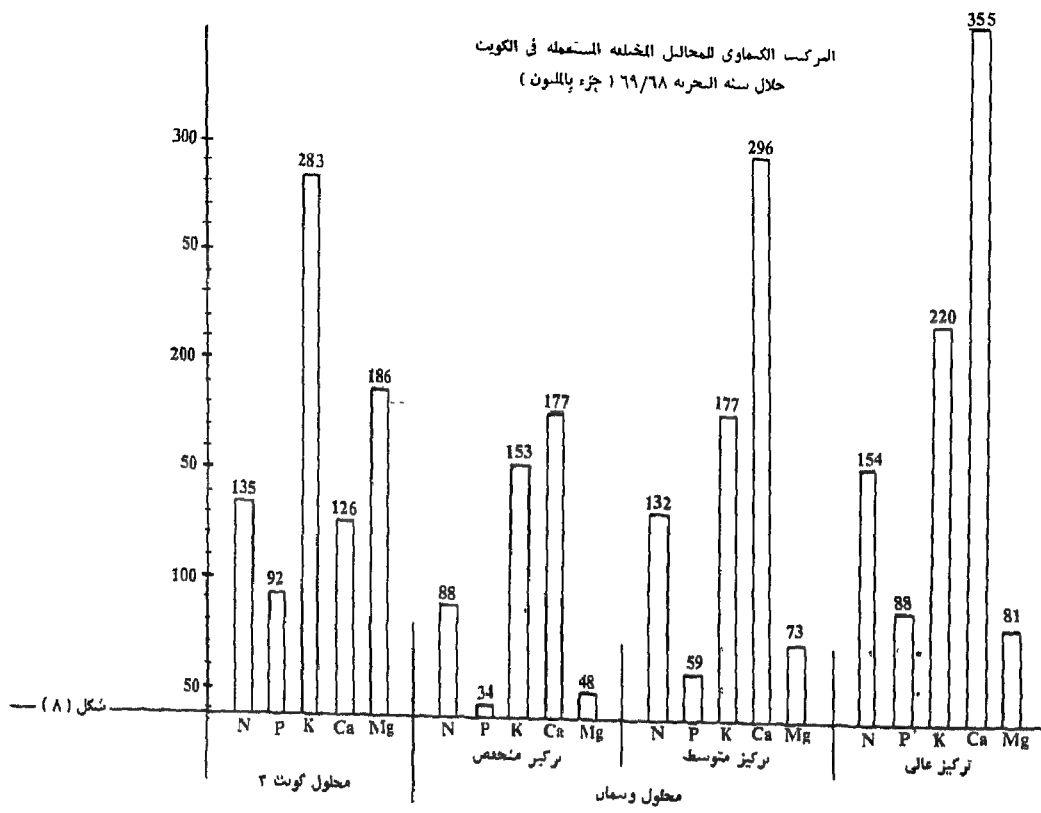
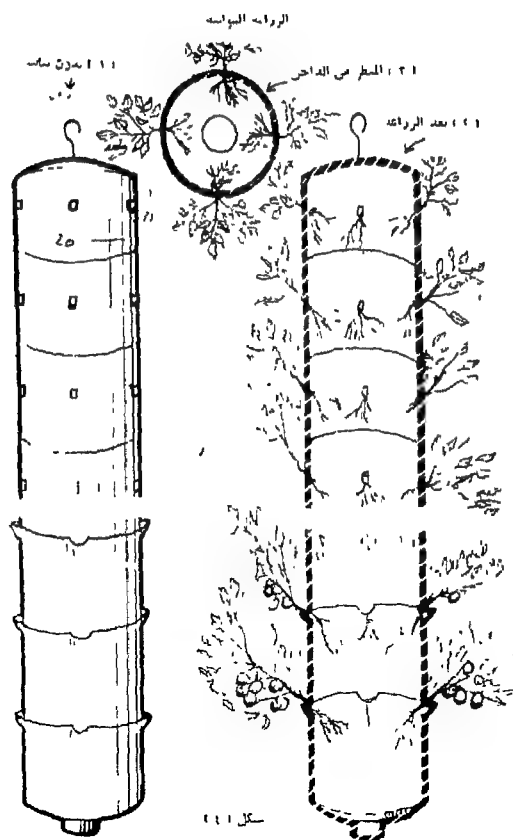
وتبدأ الزراعة من الأعلى حيث يزرع الجزء الأول وبعد فترة (بضعة أيام) ينقل الجزء الأسفل (الأخير) ويوضع فوق الجزء الأول المزروع ويزرع ، وبعد فترة وجيزة ينقل الجزء الأسفل أيضاً وتثبت عليه النباتات ويوضع في الأعلى ، وهكذا الى أن تتم زراعة انبوب البلاستيك بكامل أجزائه ، وما ان يصل الجزء الذي زرع أولاً الى أسفل حتى تكون الثمار ناضجة حيث تقطف وتكرر العملية كالسابق (شكل رقم ٤) .

تتم الزراعة في هذه الطريقة بأنابيب من البلاستيك مثبتة بشكل عمودي ، ويحتوى كل عمود على عدة أجزاء طول الجزء الواحد ٢٥ سم وقطره ٢٠ سم ويبلغ طول العمود ٦ امتار (شكل رقم ٣) . توضع النباتات في فتحات خاصة في الأجزاء وجذورها داخل الانبوب ويوضع في كل فتحة نبتة واحدة (شتلة) ، ثم يسخن المحلول الغذائي في الانبوب من الأعلى .



الزراعة الهوائية في لاتنا بإيطاليا مساحة الحقل ٥ آلاف متر مربع

الزراعة بدون تربة



والكبريت . بالإضافة الى هذه العناصر يحتاج النبات الى عناصر اخرى ولكن بكميات قليلة ولذا تسمى عناصر أساسية صفري مثل : الحديد والمنجنيز والبورون والزنك والنحاس والمليدوم وغيرها .

المحلول الغذائي Nutrient Solution

يحتاج النبات لينمو انواعاً ستة من العناصر الغذائية وبكميات كبيرة نسبياً ، ولذا تسمى بالعناصر الأساسية الكبرى وهي / النيتروجين والبوتاسيوم والفسفور والكالسيوم والمغنيسيوم

وتبين الجداول التالية تلك المحاليل الغذائية التي استعملت في الكويت .

* محلول « كويت رقم ٣ »

بوز أ	٠/٥٨٨	٥٨٨ و .	غرام / اللتر
بوز ب ك أ	٠/١٢٦	و .	» / »
كا (ز أ) ٠ ٢ يد أ	٠/٣٩٦	و .	» / »
كا (يد ب ك أ) ٠ ٢ يد أ	٠/٣٧٦	و .	» / »
مغ ك أ	٠/٩٢٣	و .	» / »
يد ز أ (١٣٨٠ م)	٠/٠٣٣	و .	» / »
يد كل (١٦٠٠ م)	٠/٠٢٥	و .	» / »
عناصر ثانوية	٠/٠١٨	و .	» / »
* مجموع التركيز	٢/٤٨٥	» / »	» / »

ومن الجدول السابق يظهر ان النسبة بين العناصر الأساسية الكبرى كالتالى : -

ز	فو	بو	كا	مغ	جزء بالمليون
١٣٥	٩٢	٢٨٣	١٢٦	١٨٦	جزء بالمليون
١٢٤	١	٣	١٣٣	٢	
٪١٦	٪١١	٪٣٥	٪١٦	٪٢٢	

* محلول « ويتمان » Whitman Solution

المركب الكيماوى	تركيز منخفض	تركيز متوسط	تركيز عالى
بوز أ	٠.١٢	٠.١٨	٠.٢١
بوز ب ك أ	٠.٢٤	٠.٢٤	٠.٣١
كا (ز أ) ٠ ٢ يد أ	٠.٦٠	٠.٩٠	١.٠٦
كا (يد ب ك أ) ٠ ٢ يد أ	٠.١٤	٠.٢٤	٠.٣٦
مغ ك أ	٠.١٨	٠.٣٦	٠.٤٠
مغ ك أ	٠.٢٤	٠.٣٦	٠.٤٠
عناصر ثانوية	٠.١٨	٠.١٨	٠.١٨
** مجموع التركيز	١.٥٣٨	٢.٢٩٨	٢.٧٥٨

الزراعة بدون تربة

* - النسبة بين العناصر الأساسية الكبرى للمحلول الغذائي في محلول ويتمان (شكل رقم ٨)

العنصر	ز	فو	بو	كا	مغ
- التركيز المنخفض	٨٨	٣٤	١٥٣	١٧٧	٤٨
	٢٦	١	٤٥	٥٢	١٧
	٪١٧	٪٧	٪٣٠	٪٣٥	٪١١
- التركيز المتوسط	١٣١	٥٩	١٧٧	٢٩٦	٧٣
	١٨	١٢	٢٤	٤٣	١
	٪١٧	٪١٠	٪٢٢	٪٤١	٪٩
- التركيز العالي	١٥٤	٨٨	٢٢٠	٣٥٥	٨١
	١٩	١١	٢٨	٤٢	١
	٪١٧	٪١٠	٪٢٥	٪٣٨	٪٩

* العناصر الأساسية الصغرى

كسالات الحديد	غرام/التر	٠.٠١
كبريتات المنغنيز	» / »	٠.٠٠٣
حامض البوريك	» / »	٠.٠٠٥
كبريتات الزنك	» / »	٠.٠٠٠١
كبريتات النحاس	» / »	٠.٠٠٠١

يمكن لجميع أصناف النباتات أن تنمو في مثل هذه الطريقة من الزراعة ، وتحت جميع الظروف الجوية وحسب متطلبات السوق . وقد أمكن زراعة الأنواع التالية من المحاصيل والأشجار والأزهار وبصورة تجارية في هذا النوع من الزراعة بدون تربة : -

الخضروات : الطماطم - الخيار - الخس - الباذنجان - الفاصوليا - الكوسا - البازيلا - البقدونس - السبانخ - وغيرها .

نباتات صناعية : التبغ - الشمندر .

أشجار الفاكهة : التوت الأرضي - العنب - الموز - وغيرها .

الأزهار : القرنفل - الجلاديولا - الورد - وغيرها .

✽ المقارنة بين الزراعة التقليدية والزراعة

بدون تربة ✽

أ - نتيجة لنمو الخضروات والأزهار المستمر في حالة زراعتها بالطريقة التقليدية تصبح التربة غير خصبة ولذا يضطر المزارع الى تغيير نوع الخضر والأزهار باتباع الدورة الزراعية كما يلجأ الى اضافة المواد العضوية لتحسين قوام التربة أما في الزراعة بدون تربة فلا داعي لكل ذلك .

ب - تضاف المواد العضوية للتربة قبل زراعتها في حالة الزراعة التقليدية ولا تضاف بعد نمو النباتات اما في الزراعة بدون تربة فيمكن اضافة المحاليل الغذائية حسب حاجة النباتات ومع استمرار نموها .

ج - من أهم حسنات الزراعة بدون تربة بالمقارنة مع الزراعة التقليدية في الحقل قلة اصابة النباتات بالحشرات والفطريات وذلك لسهولة التشخيص وسهولة المكافحة .

د - يمكن تخفيض كلفة الانتاج في حالة الزراعة بدون تربة نظراً لاستعمال الأحواض مباشرة بعد قطف المحصول في زراعة نباتات جديدة ، أما في حالة الزراعة التقليدية فلا بد من تجهيز التربة بالحرث والتسميد بالأسمدة العضوية قبل زراعتها ثانية .



شجرة الموز داخل المحطة التجريبية للزراعة بدون تربة (الكويت) .

هـ - يزرع عدد أكبر من النباتات في المتر المربع الواحد في حالة الزراعة بدون تربة وبهذا يمكن أن يزيد الانتاج بحوالي ٢٥ ضعفاً فتكون تبعاً لذلك تكاليف الانتاج أكثر انخفاضاً عنها في الزراعة التقليدية .



منظر لنباتات الطماطم في محطة التجارب الزراعية بالكويت

الزراعة بدون تربة

*** ويتضح من الجدول التالي المقارنة المشار إليها وكما تنطبق على الأحوال في أوروبا :

نوع الزراعة	الانتاج/م ^٢	تكلفة الانتاج	مدة الحصاد
– الزراعة التقليدية في الحقل	٧ كغم	١٠٠ ليرة ايطالية	شهران
– الزراعة بدون تربة	٣٢-٣٩ كغم	٧٠ ليرة ايطالية	سنة اشهر
– الزراعة الهوائية	٦٠-٨٠ كغم	٢٥-٣٥ ليرة ايطالية	اثنا عشر شهراً

●● وحتى نعطي فكرة واضحة عن تكاليف انشاء مشروع للزراعة بدون تربة على مستوى تجارى ، ندرج فيما يلي احصائيات اقتصادية عن مشروع مشابه في ايطاليا :

الأرض الغريبة من المتروك (وتصب هذه المياه في خزان يتسع الى ١٠٠٠ م^٣ والذي يضاف اليه المواد الكيماوية لعمل المحلول الغذائي الملائم للنباتات .

ويضخ المحلول الغذائي من الخزان الى المشروع بواسطة مضخات رئيسية عن طريق أنابيب بلاستيكية بحيث تتفرع الأنابيب داخل المشروع الى اخرى قطرها ٢٠ سم ثم تتشعب الى أصغر منها بقطر ٤ سم وبها ثقب كل ٣٠ سم لضمان توزيع متجانس للمياه على سطح أحواض الزراعة .

وبعد أن تتم عملية الري يتسرب الماء الفائض الى أسفل الأحواض حيث يجمع فيما يشبه القنوات ويصب في الخزان الرئيسي ، حيث يجرى تجديده باضافة ما ففده من العناصر الغذائية واستعماله ثانية في الري .

ومن الأدوات المكتملة للمشروع ما يلي :

– جهاز تدفئة / عبارة عن مجموعة من

– يقع هذا المشروع في صقلية وهو أكبر مشروع من نوعه في أوروبا هذه الأيام ، انشئ المشروع سنة ١٩٥٩ بواسطة المؤسسة الزراعية للهيدرونكبس في صقلية ، وكان القصد منه انتاج الخضروات كالطماطم والخيار لتغطية الاستهلاك المحلي .

وقد انشئ المشروع على أرض صخرية لا تصلح لأي نوع من الزراعة ، وتبلغ المساحة الكلية للمشروع ٢٥٠.٧٠٠ م^٢ زرع منها ٢٤٧.٠٠٠ م^٢ واستعملت طريقة الري السطحي هذا ويتخلل المساحة طرفات صغيرة لأغراض الحصاد والعناية بالنباتات كما ينخللها طرقات لمرو العريات مساحتها ٢٢٠.٠٠ م^٢ . ويغنى المشروع بمادة بلاستيكية شفافة (بوليثلين) مقواة بشباك من المعدن المجلفن ومتبنة على برواز من الحديد . وتتم التهوية بواسطة شبابيك خاصة تغطي ٤٠ ٪ من المساحة . وبجانب مياه الري بواسطة أنابيب من البلاستيك من آبار بعد حوالي ٢٠ كيلو متراً (لعدم توفر المياه في

نعمت الدورة الزراعية على حاجة السوق
ومن أهم الاسواق التي يزودها المشروع
مليلي :

- كائنا وتبعد ١٠٠ كيلومتر عن المشروع
وتزود بالناتج بواسطة السيارات الكبيرة .

- روما وتبعد ١٠٠٠ كيلومتر ويتم النقل
بواسطة عربات السكة الحديدية .

- ميلانو وتبعد ١٨٠٠ كيلومتر ويتم النقل
أما براً بواسطة السكة الحديدية أو جواً .

*** تبدأ الدورة الزراعية في سبتمبر

ينقل الشتلات من المشتل الى الأحواض ويبدأ
الانتاج في نوفمبر ويستمر بدون توقف حتى
يونيه أو يوليه وحسب خطة موضوعة مسبقاً .

*** اما العمليات اليومية التي تتم فهي :

- ضبط الجو الداخلي من تهوية وتدفئة
وتتم هذه العملية بصورة اوتوماتيكية ، حيث
يتوفر جهاز لتنظيم درجة الحرارة .

- الري : يوزع المحلول يومياً بمعدل مرتين
الى أربع مرات حسب حالة الطقس ومقدار
الرطوبة في الأحواض .

- العناية بالنباتات المزروعة ، ويشمل
ذلك تربيط النباتات وتنظيف الأحواض
والممرات وجنى الثمار ونقلها الى غرف التعبئة
وتعبئتها .

*** ويمكن ايجاز تكاليف المشروع بما يلي :

التكلفة الاساسية للمشروع ٥٠٠ مليون
ليرة ايطالية أى ما يعادل ٨٠٦٠٠٠ دولار (قدر
الاستهلاك على مدى ١٥ سنة) .

المولدات الحرارية التي تدفع الهواء الساخن
وتوزعه على المساحة الكلية . وتعمل هذه
المولدات وعددها ٣٤ على الديزل ويروى
الواحد منها ب ٢٠٠ ألف كالورى/الساعة .

- تجهيزات خاصة بالكيماويات الزراعية
وتشغل هذه التجهيزات مساحة قدرها
٢٢٤٠٠ وتشتمل على ما يلي :

* غرفة الضبط ، ومن هذه الغرفة يتم
ضبط المحاليل الغذائية من تحضير وتجديد
وتوزيع وضبط عمليات التدفئة والرطوبة
النسبية .

* غرفة الطاقة الكهربائية والمحنية على
مولد كهربائي احتياطي للطوارئ .

* مستودعات للأسمدة الكيماوية ، أوعية
التغليف ، المواد والعربات .

* غرف استراحة للموظفين والعمال
تشمل جميع المرافق .

* سكن الموظفين الدائمين .

* جهاز اتصال داخلي يصل غرفة الضبط
بجميع مرافق المشروع .

*** اما عدد العاملين في المشروع فيشمل :

مديراً فنياً وتجارياً ١

رئيساً للمشروع (مراقباً) ١

مساعداً للمراقب ١

عمالاً (رجالاً ونساء) ٢٥

الزراعة بدون تربة

واردات المشروع من (الطماطم)

الشهر	كمية الانتاج	السعر/الكيلو ليرة ايطالية	المبلغ ليرة ايطالية	دولار
سبتمبر	بداية الزراعة			
اكتوبر				
نوفمبر	٢٠٠	طن	٩٠	٢٩٠.١٦
ديسمبر	٢٥٠	»	١١٠	٤٤٣٣٠
يناير	٢٥٠	»	١٢٠	٤٨٣٦٠
فبراير	٢٥٠	»	١٤٠	٥٦٤٢٠
مارس	٢٥٠	»	١٨٠	٧٢٥٤٠
ابريل	٢٥٠	»	١٤٠	٥٦٤٢٠
مايو	٢٥٠	»	٩٠	٢٩٠.١٦
يونية			٥٠	٢٠.١٥٠
* المجموع ١٩٥٠ طنا			٢٢١ مليون ليرة	٣٥٦٢٥٢ دولاراً

مصرفات المشروع

* مصرفات مباشرة :

العمال (٢٩ شخصا)	٣٥	مليون ليرة ايطالية	٥٦٤٢٠	دولار
مواد كيماوية	١٦	» » »	٢٥٧٩٢	»
وقاية المزروعات	٢	» » »	٣٢٢٤	»
تدفئة	٥	» » »	٨٠.٦٠	»
طافة كهربائية	٥	» » »	٨٠.٦٠	»
أدوات	٥	» » »	٤٨٠.٦	»
صيانة	٣	» » »	٨٠.٦	»
مصاريف متفرقة	١/٢	» » »	٨٠.٦٠	»
نقلات	٢٢	» » »	٣٥٤٦٤	»
عمولة (٧ %)	١٥	» » »	٢٤٩٨٦	»
** المجموع		١٠٩ مليون ليرة ايطالية	١٧٥٧٠.٨	دولار

* المصرفات غير المباشرة :

استهلاك المشروع على مدى ١٥ سنة وبفائد ٧٪ ٥٢	مليون ليرة ايطالية	٨٣٨٢٤	دولار
مجموع المصرفات	١٦١	» » »	٢٥٩٥٣٢
مجموع الواردات	٢٢١	» » »	٣٥٦٢٥٢
* الربح	٦٠	» » »	٩٦٧٢٠

وهذا يساوى ١٢٪ من رأس المال المستثمر .

العراق سنة ١٩٦٦ - الاعتداء الاسرائيلي سنة ١٩٦٧ وغيرهما) .

وتبعاً لذلك تختفى الخضروات الطازجة من الأسواق ومما نهدف اليه في اتباع طريقة الزراعة بدون تربة التغلب على هذه العقبات والوصول بالبلاد الى حالة من الاكتفاء الذاتي بالنسبة للخضروات .

هذا وتبلغ مساحة الوحدة الانتاجية للزراعة بدون تربة في الكويت ٢٠٠٠٠ متر مربع وهي واحدة من مجموعة وحدات شملت الخطة الخمسية للتنمية . وقد صمم هذه الوحدة في الأساس لزراعة الخضروات (كالطماطم والخيار والخس وغيرها) ويستعمل في هذه الوحدة الانتاجية الأحواض والرى السطحي وتشبه من حيث صفاتها العامة الوحدة التجارية في صقلية مع اختلاف في الآلات المستعملة اذ أن الوحدة الانتاجية في الكويت مزودة باجهزة ميكانيكية متطورة (انشئت الوحدة الزراعية في صقلية عام ١٩٥٩) ويبلغ عمق الطبقة الزراعية في الاحواض ٤٠ سم من الحصى . وتشتمل الوحدة على ١٦ حوضاً مساحة كل منها ١٠٠٠ م^٢ وهي مغطاة بالواح من البلاستيك المضلع والمقوى .

وتروى النباتات بواسطة تمديدات من الأنابيب البلاستيكية موزعة على سطح الاحواض .

ويحتوى جهاز التدفئة على مولدات حرارية مزودة بمراوح ذات قدرة عالية والتي يمكن استعمالها لتبريد جو الوحدة في فصل الصيف . ويتم ضبط العمليات التجارية في الوحدة بواسطة غرفة للضبط ، كما تتوفر في الوحدة غرف اخرى للخن والتعليب وغيرهما .

من المعروف أن الطقس والظروف البيئية في الكويت لهما تأثير مباشر على الزراعة وهذا ما جعل الكويت أقل البلدان قابلية للزراعة . فالموقع الصحراوي والحرارة المرتفعة الى حوالي ٥١ م في الظل وعدم توفر مياه الري وكثرة العواصف الرملية ، كل ذلك جعل من الزراعة التقليدية في الحقل أمراً صعباً وخاصة في فصل الصيف .

ومن أهم العقبات التي تحتاج الى حلول ما يلي :

١ - الظروف الجوية القاسية كالرياح والعواصف الرملية التي تحتم وقاية المزروعات (كاستعمال البيوت الزجاجية) .

٢ - الطقس : ارتفاع الحرارة الجوية الى درجة عالية مع انخفاض الرطوبة النسبية يتطلب تبريداً للجو المحيط بالنباتات .

٣ - عدم توفر المياه يحتم اتباع طريقة زراعية تتطلب الحد الأدنى من المياه واعادة استعمال المياه الزائدة عن حاجة النباتات .

✳ وقد كان لاكتشاف النفط في الكويت وتطور الصناعة اثرهما وفي مدة وجيزة على خلق بلد متحضر يبلغ تعداد سكانه اكثر من نصف مليون نسمة . ونتيجة لعدم توفر المياه الصالحة للرى وارتفاع درجة الحرارة الجوية لم تكن هناك زراعة تقليدية في الكويت .

تنقل المواد الغذائية بالسيارات آلاف الأميال عبر الصحراء من لبنان والاردن الى الكويت ، وكثيراً ما تتعرض طريقة النقل هذه الى التأخير والتعطيل لأسباب عديدة كالحروب والأمراض الوبائية (ظهور وباء الكوليرا في

الزراعة بدون تربة

انه يمكن زراعة بعض أنواع الخضروات التي يصعب زراعتها بالطريقة التقليدية .

ومما لا شك فيه أن الطريقة الجديدة في الزراعة بما تتضمنه من علم ستكون سلاحاً جديداً في يد الانسان في كفاحه من أجل التحرر من الجوع في العالم .

ومن المتوقع ان يكون الانتاج في وحدة الزراعة بدون تربة بعد فترة التجربة التي تمر بها ما معدله ٣٢ - ٣٥ كغم من الطماطم في المتر المربع الواحد اى خمسمائة طن في السنة .

وبعد فيمكن القول كخلاصة للموضوع ان الزراعة بدون تربة لا تعنى نهاية الزراعة - التقليدية - ولكنها تعطى محصولاً أوفر كما

	موعد الجني		الانتاج			الفواكه		المعدل	
	التاريخ	عدد الايام	كيلو غرامات	النسبة المئوية من مجموع الانتاج	المعدل بالايام	العدد	النسبة المئوية من عدد الفواكه	وزن الفواكه	
النباتات ٢م	نوفمبر	٢٨	١٣٣٥٠	١١	٠.٤٧٧	١٣٥	١٥	٩٩	١٤٣١
	ديسمبر	٣١	٢٩٩٥٠	٢٥	٠.٩٦٦	٢١٥	٢٥	١٣٩	١٩٦٦
	يناير	٣١	٢٢٣٧٠	١٨	٠.٧٢٢	١١٨	١٤	١٩٠	١٧٢٢
	فبراير	٢٨	١٧٩١٥	١٥	٠.٦٤٠	١٠٩	١٣	١٦٤	١٥٧٧
	مارس	٨	٣٨٤٠٠	٣١	٤.٨٠٠	٢٨٣	٣٣	١٣٦	١٢٣٩
٢٠									
	المجموع	١٢٦	١٢١٩٨٥		٠.٩٦٨	٨٦٠		١٤٢	٣٩٢٥

الكويت - السنة ١٩٦٨ - ١٩٦٩ (جدول ١)

نوع الطماطم : ممتاز

مجموع الانتاج في قطعة واحدة مساحة ٤٥ م^٢

عرض الكتب

(١) الطب الروماني

عرض وتحليل: دكتور بول غليونجي

ونهضة الاسكندرية العلمية وانتشار العلماء الاغريق في شتى بقاع العالم . وقد اختلفت تلك الحضارة عن الحضارة الاغريقية الاصلية بسبب تلونها بلون كل بلد دخلته واختلاطها بسمياته .

ويزيدنا رغبة في هذا المؤلف أنه أول كتاب تناول هذا الموضوع بعد مؤلف سيركليفورد البوت : الطب الاغريقي في روما **Greek Medicine in Rome** ، وذلك في سنة ١٩٢١ (٤) أي أن الموضوع أهمل ٤٨ سنة .

هذا المؤلف جدير بترحيب كل من يعنى بتاريخ الطب وذلك لما أصاب طب روما الأباطرة من الأهمال وقلة التقدير في أغلب المراجع وللزعم بأنه نقل مشوه لطب العهد الهليني . وتطلق لفظة هيلينستي Hellenistic او متهلن على كل مظاهر الثقافة الاغريقية والحضارة الاغريقية بعد وصولها الى ذروتها في عهد أفلاطون وابقراط وأرسطو (٢) عندما عمت جميع انحاء العالم المعروف من الهند الى غرب البحر المتوسط وعندما أصبحت اللغة الاغريقية لغة المثقفين الدولية ، وهذا بفضل فنوح الاسكندر (٣)

١ - يتناول هذا المقال بالعرض والتقد كتاب :

Roman Medicine, by John Scarborough, Thomas & Hudson, 1969.

المؤلف من ٢٣٨ صفحة ، منها ١٤٨ للمتن و ٢٥ صفحة للذيول ، و ٤٨ للهوامش و ٤ للمراجع ، ويحوى ٤٩ صورة شمسية و ١٠ رسومات ، والذي جاء ضمن مجموعة « مظاهر الحياة الاغريقية والرومانية » .

٢ - أفلاطون (٤٢٩ - ٣٤٧ ق.م) ، ابقراط (حول ٤٦٠ - ٣٧٥ ق.م) ، أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) .

٣ - الاسكندر الأكبر (٣٥٦ - ٣٢٣ ق.م) حاول صب العالم في قالب واحد ، وانشاء امبراطورية شاملة ، لتوحيد الحضارتين الاغريقية والاسيوية ، وقد عمكت الحضارة الاغريقية - نتيجة لفزواته ورغم انقسام امبراطوريته بعد موته - كل البلاد المفتوحة وان شابتها عناصر دخيلة عليها ، فاصبحت هيلينستية بعد ان كانت هيلينية .

Greek Medicine in Rome, by Sir Clifford Allbutt, London, 1921.

٤ -

وقد شهد جالينوس (٥) باضمحلال التفكير العلمى فى هذا العهد وانحلال أخلاق الأطباء ، ورد هذا فى الباب الأول من مؤلفه فى النذير (Prognosis) حيث حمل على روما عامة وأطبائها بوجه خاص ورماهم بالسطحية ، لاغفالهم سير المرض الزمنى وعدم تجاوزهم العارض الحالى للوصول الى الأسباب الأولى او الى النظريات العامة .

الإ ان العالم الإيطالى باتزىنى (٦) دافعاً عن سمعة مواطنيه القدامى حمل أخيراً على الاتجاه الذى لا يرى فى حضارة إيطاليا القديمة سوى صورة ضعيفة من الحضارة اليونانية ، والذى لم ينظر الى تحقيقات علماء الاغريق الذين عاشوا وعملوا فى إيطاليا الا على انها أعمال اغريقية ، وأوضح ان هذه النظرة تغفل ما كان لهؤلاء العلماء من الشأن فى بناء النظريات الاغريقية فى الكون وفى الطب ، ونخطئ فى تسميتهم بالاغريق وان كانوا من سلالة اغريقية وعاشوا وعملوا فيما سماه المؤرخون باليونان الكبرى Grecia magna (٧) واستند فى ذلك الى حجة بولوجية فحواها ان هؤلاء العلماء يمثلون الانسان الإيطاليوطى Italiot ، أى الإيطالى المهجن وهو الذى نشأ من تراوج العناصر الإيطالية الأصلية بالعناصر الاغريقية الدخيلة التى نزلت من اليونان الى شواطئ إيطاليا فى خلال فترتين : أحدهما فى القرن الحادى عشر ق.م ، والثانية فى القرن الثامن

ق.م ، فكان بذلك مختلفاً عن الاثنين وان كان كل من الرايين طبع فيه طابعا عميقاً، فتطعمت اغريقيته بمميزات جديدة ، تجلت فى اللهجة والفن والنظم الاجتماعية والسياسية، وحولت اهتمام فلاسفتهم من علوم ما وراء الطبيعة والأخلاق ومظاهر الكون وآليتها وكنه المادة وما شاكل هذه المسائل المجردة التى اولع بها الاغريق الى مشاكل الحياة اليومية وكنه الحياة ، وخواص المادة الحية ، وتركب المادة وكلها مشاكل ثلاثم ميل الايطاليين الى نواحي الحياة العملية ، وانتهى الى ان الجميع حتى فلاسفة القدامى ومؤرخيهم أمثال بلوتارخوس أدركوا الفارق بين الاثنين . أما طب هذه الحقبة فقد نعتة باتزىنى بأنه طب اغريقى مصطبغ ببعض الخصائص الإيطالية .

يستهل مؤلف (طب روما) اول ابوابه (فى اصول روما) بدراسة سريعة لنشأة الطب فى إيطاليا ، قال فيه المؤلف ان الطبيب ما هو الا انسان عصره ، يؤمن بما يؤمن به معاصروه ، ولذا فانه لا غنى فى بحث طب أى عهد من العهود عن دراسة هذا الانسان وصورة الكون التى كان يتصورها . ولقد كان أول سكان إيطاليا من المزارعين المؤمنين بجمهرة من الآلهة او المبادئ ، تقطن كل اجزاء الكون ، صغيرها وكبيرها ، فكانت نتيجة هذا التصوير أنهم - على سبيل المثال - اعتقدوا بادىء ذى بدء بأن الرماح هى قوى روحانية، وبالتالي بأن الآلات الطبية هى القوى

٥ - Galen الفاضل جالينوس (حول ١٢٩ - ٢٠٠ م) درس فى برجامون بآسيا وفى أزمير وكودنتوس باليونان ، والاسكندرية ، كان طبيباً للمصريين فى برجامون فشهد جروحاً كثيرة وجنى منها معلومات تشرحية قيمة ، ثم عمل فى روما أول مرة من ١٦٢ - ١٦٦ م . واستنداءها اليها الامبراطور ماركس - اورليوس مرة ثانية سنة ١٦٩ م . ويغلب اللان انه توفى فى روما ، صنف والفة بغزارة ، وامتاز بقدرته على التوفيق بين النظريات ، وتعد مجموعة مؤلفاته أكثر موسوعة فى الطب الكلاسي .

٦ - Pazzini, A., 1969, Pag. di Storia della medicina, XIII, 6, P. 59.

٧ - Grecia Magna أى اليونان الكبرى ، أطلقت على جنوب إيطاليا حيث انشأ المهاجرون الاغريق مستعمرات عدة .

٨ - Plutarch (٤٦ - ١٢٧ م) ولد بكيرونيا ، درس الفيزياء والعلوم والبلاغة فى أثينا ، وكان كثير الرحلات لا سيما فى الشرق ، ثم انشأ مدرسة بمسقط رأسه ، وبعد سنة ٩٥ م . أصبح كاهناً بمعبد دلفى ، وكانت كتاباته ترمي الى البحث على الفسيلة أكثر من رميها الى التحقيق التاريخي ولكن ملكته الروائية ملأت مؤلفاته بشذرات طريفة .

الطب الروماني

مختصتين بالالودة ، أسماوا احدهما Postverta أى المجيء بالحوض والثانية Prorsa أى المجيء بالرأس ، وأنهم بادىء الأمر ، أهملوا التشخيص والحمية والتكهن بمآل المرض (أى النذير) وهي الأوجه التي اهتم بها غيرهم من البدائيين ، واكتفوا بالنوسل الى الآلهة التي لقبوها - تبعاً لنظرتهم المنزلية للطب - بلقب الأب أو الأم ، وهذا أمر يشير الى تنسيبه سلطة الآلهة بالسلطة الشرعية التي يتمتع بها الوالدان على اولادهما . اما ممارسة الطب المحترف فكان شخصاً من أسفل الطبقات ، يلم بعض الامام بخصائص العفاقر ، التي كان فيما عدا ذلك يناولها عاهل الاسرة . ومما يدل على اثر الحضارة الريفية على الطب ان اهم العفاقر كان الصوف ، أى صوف الخراف ، بعد خلطه بالعسل او البيض او بعض النباتات ، كما ان الدليل على أثر الدين أو السحر في الطب هو اولاً وصف هذه المواد بنسب بلاتيه - ومعنى رقم ٣ السحري غنى عن البيان - ثم دعم العلاج الدوائي بالترانيم والتعاويد التي كان قوام اكثرها الفاظاً مجردة من المعنى ، تستمد قوتها من شكلها الصوتي وايفاعها . (١١)

والى هذا فقد وجد في طب رومامركب أترورى نسل الى حضارتها ، ويمتل في بعض الآلات الموروثة من الاغريق وفي فن العمارة الصحية ، ولا سيما في فن التكهن بوساطة تفحص اكباد

العلاجية (٩) . الا أنهم عندما التقوا بالشعب الأترورى (١٠) الذي نزع اليهم من الشرق مصطبعا بالاديان الاغريقية التي خلعت الصفات البشرية على الآلهة Anthropomorphism تحولوا الى الايمان بأن الآلة هي أداة تلك القوى الروحانية الخفية .

لتأليهم كل مرافق الحياة وسبلها ، أمسى المرض في أعينهم مظهراً من مظاهر غضب الآلهة ، فكان من المنطقي - للوقاية من الأوبئة وللتخلص منها - أن يدعو مجلس التسيوخ الى الصلوات على انها اردع طرف محاربتها ، وبما ان كل وباء ينتهي نهاية طبيعية ، اعتقدوا عند زواله أنهم أدوا بهذا واجب التشفع والاستغفار على أنهم وجه ، دون البحث عن أسباب نشأة الوباء أو زواله الحقيقية .

ثم ان النصوص الرومانية تحدثنا عن عدم وجود أى أطباء في روما ، وعن ممارسة رب البيت الطب في داره ، مبتعداً كل البعد عن النظريات الطبية التي تنفخ بها الاغريق ، ولعل هاتين الميزتين ، أى الايمان بأن المرض انما ينبع عن الآلهة ، وممارسة نوع من الطب المنزلي الشعبي ، هما اللتان أضفا على الطب الروماني صفاته الخاصة ، فمن امثلة هذا الطب الدينى الشعبي الضيق الأفق ، أنهم كانوا يقسمون الأضرحة المقدسة لالهين

٩ - لقد امتاز الانسان البدائي بالايمان بالسببية المطلقة ، وبحب عن علة مباشرة لكل حدث ، واختار في تفسير احداث الكون ، فنسب الى كل شيء روحاً ذات ارادة مستقلة ، فالهه وعنده لتعاضد شره واستندار عطفه ، وهذا اصل العيشية (Fetichism) أى عبادة الاشياء الجامدة ، وعلة اعتقاد الرومان بأن السلاح الشافي أو المؤذى هو القوة الشافية أو المؤذية ذاتها .

١٠ - Etruscs الأتروريون ، شعب يظن انه من اصل آرى قدم من آسيا ، وتروى الأساطير انه من سلالة اينياس ورفقائه الذين لجأوا الى ايطاليا بعد تدمير عاصمتهم في خلال حرب طروادة ، فرض سلطته على جل شبه الجزيرة الابطالية بفضل تفوقه الحضري على قطن ايطاليا ، وكون في القرن الخامس ق . م اتحاداً من ١٢ جمهورية ، وقد ترك هذا الشعب أثراً بليفاً في حضارة الرومان ، فترت كتابته ولكن مدلولات الفاظها ما تزال مجهولة والبلاد التي عمرها (تروريا) تشمل ولاية توسقانيا الحالية .

١١ - تعتمد التعاويد والالغاني السحرية على تكرار الاصوات وايفاعها اكثر من اعتمادها على مدلولاتها ، اذ ان تأثيرها على الالذهان كتنثير الطبول ، تمهدها لقبول الالقاء وازالة ملكة النقد ، ولذا فان اغلب التعاويد مركبة من الفاظ غير ذات معنى مثال : ابراكادابرا وهوكس بوكس ومشيلائها .

له معبداً في جزيرة وسط نهر التبر بروما (٣١) ورسخ الايمان بهذا الاله عندما زال الوباء ، وبيع هذا هجرة الأطباء الاغريق الى روما اذ كانت منزلة اتيينا قد اندثرت وارتفع نجم روما في سماء العالم المعروف .

وفي جو هذا التمازج الحضري انقسم ممارسو الطب في عهد الحروب الارضية الى ثلاثة : الطبيب المختص ، ورب الأسرة ، والممارس الأتروري - اللاتيني ، الذي كان يعتمد على السحر بعد خلطه بالطقوس الهيلينية الخاصة بالاله اسقلابيوس (١٤) .

ونظرا لأهمية الطب الاغريقي في نشأة الطب الروماني تدرج المؤلف في الباب الثاني الى الصورة الخلفية للطب الروماني وهي التي رسمها له الطب الهليني ، وبخاصة مدرسة الاسكندرية التي جذب اليها عاهلها البطالمة علماء العالم بما قدموه اليهم من الجوائز والتشجيع والتي جمعوا فيها كل ما افه علماء القدامى ، وترجموه الى الاغريقية ، الا أن جل هم اطباء الاسكندرية - تبعاً للمؤلف - كان جمع المال والاطلاع على النصوص دون تقديمها ، حتى أنهم أصبحوا أول اهداف الكتاب والرواية الهزليين وفي هذا تعسف واضح ، حيث ان العلماء الاسكندريين نالوا من الصيت والشهرة قسطاً وافراً ووصلوا الى كشف خطيرة . وقد برز

القرابين ، وهي عادة نبنت في بابل في عهد سارجون الأول (١٢) ، ويبدو أن مردها الى العقيدة بأن روح الالهة تنقص الذبيحة المهداة له فتبدى نياتها في اعضائها .

ولذا، فمع انه كان لروما طب خاص قبل دخول النظريات التعقلية الصادرة عن الاغريق فيه ، وهو طب كان يفتقر الى تنظيم ولا يمكن وضعه في اطار واحد ، فان الرومان اللاتين الذين جاءوا بعد الاتروريين ، وفضل ما اتسموا به طوال تاريخهم من القدرة على التوفيق والاقتراس ، تمثلوا الطب الاغريقي كما تمثلوا الطب الاتروري من قبل ، وهذا عندما قدرت لهم الغلبة على الاتروريين ، وكان هذا حوالي سنة ٥٠٠ ق . م . فأسرعت عملية تسلسل الطب الاغريقي ، والتي كانت بدأت في بطء من قبل ، وتلاشت بواقي التأثيرات الاترورية الى حد كبير بعد هزيمة الاتروريين في معركة بحرية ضد اغريق (سيراكوز) في سنة ٤٧٤ ق . م .

وتروى الأساطير ان الطاعون تفشى في ايطاليا في ذلك القرن ، وان التوسلات الى الاله (ابولو) هي التي اخمدته ، فاتخذ هذا الاله شكل الطبيب Apollo Medicus ، ثم عاد الوباء ففتشى في روما ثانية في سنة ٢٩٥ ق . م . وكان الرومان قد علموا بالنجاح الذي حازته معابد اله الطب الاغريقي اسقلابيوس ، فشيدوا

١٢ - سارجون الاول (شاروكين) ملك اشور في القرن ٢١ ق . م . وجدت في اتوريا بايطاليا نماذج تمثل اكباداً من البرونز تشابه نماذج الاكباد التي كشف عنها في بابل مخططة بحيث تقسم سطحها الى مناطق يرتبط كل منها بمنطقة من السماء .

١٣ - يروى ان الطاعون تفشى في روما ، فاوقدت هذه المدينة بعثة الى معبد ابدورس باليونان للتضرع الى اسقلابيوس، لما اشتهر به من القوى الشافية ، وعندما عزم أعضاء الوفد على العودة ، شاهدوا شعباً من الشعب المقدسة المحفوظة بالمعبد يتوجه نحو السفينة التي اقلتهم ، فتفادوا خيراً ونقلوا الشعب الى روما ، واقاموا له وللاله اسقلابيوس الذي يجسمه معبد في جزيرة وسط نهر التبر ، واختفى الوباء ، فقوى الايمان باسقلابيوس وأصبح المصد مزاراً للمرضى ، وعند دخول المسيحية روما حول المعبد الى كنيسة باسم القديس بارثولوميوس ، ومن ثم تسمية مستشفى من مستشفيات لندن باسم هذا القديس استبشاراً به .

١٤ - اسقلابيوس ، ابن ابولو ، اله الطب عند الاغريق ، أخذ الطب عن الفنتور شيرون فبرع ولم يكتف بإبراء المرضى بل أعاد الحياة الى الموتى فالنار بذلك حنق اله الجحيم الذي خشى على ملكه ، فتوسل هذا الاله الى كبير الالهة زوس الذي قضى على اسقلابيوس بالصاعقة ، اقيمت لاسقلابيوس المعابد الشافية في كل العالم الهيلنستي وسميت (اسقلابيون) ، وقد قال الاغريق عندما زاروا مصر ان الطبيب المعري امحى اللعاصيت هو الاله اسقلابيوس .

الطب الروماني

مرت من الكمال (وهنا أهمل المؤلف فضل قدامى المصريين في هذا الصدد ، اذ انه لا شك في ان ايراز ستراتس استمد أسس معرفته من البرديات المصرية (١٩) . وانه ولا ريب في ان العلماء الذين لجأوا الى الاسكندرية للدرس أو للعمل وجدوا مجموعات ضخمة من المؤلفات القديمة يكتنزها (الموسيون) كان لها شأن أساسي في النهضة النسي حققوها . وهذا امر اكيد وان صعب الحكم فيه حكماً منصفاً لعلة البرديات المصرية التي وصلت اليها (٢٠) وللخسارة الفارحة التي أصابت العالم عندما أحرق المتمزتون الدينيون مكتبة الموسيون (٢١) وقد كانت هذه الحقبة عهداً تعددت فيه المدارس

فيهم علمان من أعلام التاريخ أولهما هيروفلس (١٥) المنتمي الى مدرسة (قولا) (١٦) ، الذي عنى بالتشريع واماز بوضوح التفكير وباسعمال المنطق ، على عكس النزعة التجريبية المحضة التي سادت جزءاً هاماً من تفكير عصره ، والذي آمن بنظرية الأخلاط ، وفقاً لنشأته في « قو » مسقط رأس أبقرات واضع قوانين الأخلاط ، وثانيهما ايراز ستراتس (١٧) الدارس على اساتذة (قنيدوس) (١٨) ، منافسة (قو) في ان ايراز ستراتس استمد أسس معرفته من الأعضاء أكثر من عنايتها بشكلها ، وهي التي أسندت أهمية قصوى للنفس (Prema) . رقد تقدمت معرفة دورة الدم على يده حتى

١٥ - هيروفلس (Herophilus) عمل في الاسكندرية حول سنة ٣٠٠ ق.م . وكان أكبر علماء التشريح بين القدامى ، وقد زاول في موسيون الاسكندرية صفات تشريحية حصل منها على معلومات جديدة ، وهو اول من شرح الجسد البشري تشريحا منتظماً .

١٦ - فتو (Cos) جزيرة صغيرة تجاه الشاطئ الآسيوي في بحر ايجي ، نزع اليها شعب دورى وشيد بها معبداً لاسقلابيوس ، وقد نشأت فيها مدرسة طب عمل فيها أبقرات أشهر الاطباء في التاريخ ، الذي قيل انه من سلالة اسقلابيوس .

١٧ - ايرازستراتوس (Erasistratus) ولد حوالي ٣٠٤ ق.م . وذاع صيته بالاسكندرية حوالي ٢٦٠ ق.م ، عاصر هيروفلس وان كان أصغر منه سناً ، استعار افكار مدرسة براكساغوس الجزمية ، وبرع في الفسيولوجيا (علم وظائف الاعضاء) وكاد يكشف ببحوته عن الدورة الدموية ، وادرك ان لكل عضو شرايين وإوردة وأعصاباً ، وأجرى تجارب على الأعصاب الحية .

١٨ - قنيدوس (Cnidus) مدينة على الشاطئ الآسيوي ، تقع امام جزيرة فتو ، اشتهرت مدرستها الطبية بنظريات منشؤها مصر الفراعنة وناهضت مدرسة فتو .

١٩ - يحق لنا ان نسأل الى اي مدى انطبعت نظريات السكندريين بالعاليم المصرية القديمة ، مثلاً بتلك التي تناولت النبض في (كتاب القلب) ببرديات سميث وأبرز وبرلين ، اذ ان هذا الكتاب مصدرٌ بعبارة تشير الى انه يحوى تعاليم سرية لا تفتى الا للاطباء ، ثم يذكر قياس النبض او عده ، الذي فات الزوار الفريق الذين لم يحصلوا ، تبعاً لسترايو (١٧هـ) ولابن ابي اصيبعة (المجلد الاول من طبعة ار الفكر ، صفحة ٦٠) ، الا على قدر يسير من معلومات الكهنة المصريين ، هذا الى ان مدرسة الاسكندرية كانت وريثة المدارس الفرعونية ، وكانت تزخر بالمؤلفات القديمة التي جمعها البطالة في مكتبة الموسيون .

٢٠ - لم يصل اليها من البرديات الطبية المصرية الا تسع ، منسوخة في عصر المملكة الوسطى نقلاً عن أصول أقدم منها ، ولا يمكن عدها من المؤلفات التعليمية وانما تبدو وكأنها صنف لغير الاطباء . وهناك ما يدل على سرية التعليم الطبى ، شأنه شأن كل تعليم وكل علم في هذه العصور .

٢١ - الموسيون (Mouseion) « اي دار الموزيات (Muses) الالهات التسع الشقيقات اللواتي كن يحمين الفنون والعلوم في ميتولوجيا الافريق » واشتقت منها (Museum) المتحف ، أسسه البطالة ليجعلوا من الاسكندرية عاصمة الثقافة في العالم الهيلنستي ، واجتذبوا اليه العلماء وجمعوا فيه كل ما توفر لديهم من المؤلفات من ايلنا ورودرس وغيرهما ، منها مجموعات ارسطو وثيوفراستس وأبقراط ، فتفوق بهذا على مكتبات ساموس وبرجامون وغيرهما من دور الكتب الكبيرة ، وقد عنى علماءه بتحقيق النصوص التي جمعوها وترجمتها الى الافريقية ، وعمل فيه هيروفلس وايرازستراتوس ، ثم أصاب هذه المكتبة حريقان قبل دخول العرب ، غير ان بعض المؤرخين افترضوا على العرب تهمة هذه الجريمة .

ورثت أكبر قدر من الهيلينية وبخاصة بعد أن ضمت بلاد الاغريق الى ممتلكاتها .

وكانت طبعة روما في البلاد المفتوحة نميل الى الاندماج أكبر من ميلها الى التعالي بهية الفانجين ، ولذا فان الطب الاغريقى اهدى طب روما تماسكا وقواما كانا ينقصانه ، وصب الرومان التقاليد الاغريقية في قوالب جديدة ، وطبقوها في خدمة الصحة العامة نطبيفا يلانم احناجاتهم .

يتناول الباب الثالث أطباء الاغريق الذين حلوا بروما وموقف الرومان منهم ومن ثقافتهم ركان اول هؤلاء ارخاجاثوس (Archagathus) (٢٤) الذى وصل الى روما سنة ٢٩٠ م . وتبعه اسقليبادس (٢٥) . Asclepiades الذى حاز نجاحا هائلا لتمثيله الاتجاه اللاتيني العملي البعيد عن النظريات ، ولبراعته في فن الاستماع الى شكاوى المرضى ، وارضائهم ، وعلاجهم وفقا لميولهم ، وقد كانت هذه النزعة التجريبية نزعة الرومان انفسهم التى موهوها بقشرة رقيقة من العلم لم يكن لها أى وزن في موازينهم ، حتى انهم في عهد الامبراطور تراجان (٢٦) - كانوا قد محوا كل الاختلافات المدرسية بينهم . ولذا فان ما يبدو لديهم قبولاً تاماً للطب الهيلينى لم يكن في الواقع الا تفرقة بين شطريه : العملي الذى اقتبسوه والنظري الذى اهلوه .

والعقائد الطبية ، وانقسمت الى : تلك التى اكتفت بملاحظة الأعراض وحسب وهى المدرسة التجريبية ، وتلك التى نبت عليها على نظريات تعقيلية مجردة .

هذا فيما يخص الاسكندرية ، اما في بقية العالم الهيلينى ، فقد فسد العلم المحقق مركزه ولا سيما بعد دفنت الامبراطورية ، وعاد التسعب الى التسعذة والسحر وطب المعابد الذى كان له تاريخ طويل في العالم الاغريقى . وبذلك دخل الطب الاغريقى روما بمركبيه : العقلى والروحاني بعد تطور طويل ادمج في خلاله طب افراط في نظريات الفلاسفة الايونيين (٢٢) وفي تعاليم انتسريح ووطائف الاعضاء السكندرية .

وكانت نتيجة هذا النعقد في المدارس انعدام الثقة في الاطباء ، كما غادر الاسكندرية عقب هذا الكثيرون من العلماء السكندريين ، من بحاة وفلاسفة ورياضيين وموسيقين ورسامين واطباء . . الخ ولا سيما عندما اضطهدهم بطليموس السرير (كاكرجيتس . Kakergetes) (٢٣) فنشروا العلم حول البحر المتوسط .

غير ان الفموض ما يزال يعم هذه الحقبة التى راقت فيها الحضارة الهيلينية في امين مصر وصقلية وجنوب ايطاليا وآسيا الصغرى والهند ، واتخذت في كل منها شكلا وطنيا خاصا . والذى نعرفه أن روما - بطبيعة الحال - هى التى

٢٢ - الايونيون ، نسبة لابونيا ، شعب من الاغريق هاجر من اليونان الى شاطئ آسيا الغربى ، واهم مدنهم ملطية وساموس وافسس وخيوس ، كما انهم اسسوا مستعمرات على البحر الاسود وقد كانت ايونيا في القرن السادس ق.م مركز اشعاع الفلسفة الاغريقية .

٢٣ - بطليموس فيسكون (Physcon) الملقب بـ (Kakergetes) - السرير - توفي في سنة ١١٦ ق.م .

٢٤ - Archagathus أرخاجاثوس، اصله من سبارتا بجنوب اليونان ، ذهب منها الى روما في سنة ٢١٩ ق.م . وقد تم بغدومه اليها اول نسل سافر للطب العقلى اليونانى اليها .

٢٥ - Asclepiades اسقليبادس ، ولد حول سنة ١٢٠ ق.م . في بروصا بتركيا ، وعمل في روما من سنة ٩٠ - ٧٥ ق.م . عكس البلاغة ثم تحول الى الطب وزاول المهنة بروما ، واتبع مذهب كليوفانتس والمدرسة الدرية ، ولم يعر التشريح اية اهمية .

٢٦ - Trajan تراجان ، حكم روما من ٩٨ - ١١٧ م . ولد بابناليكا بانسبانيا وكان غازيا عظيما وبناء كبيرا .

الطب الرومانى

الذى نشأت عنه كل مظاهر الحياة ، وقد قدر على ايدى أنصار هذه المدرسة البعت لنظرية الاخلاط التى تصورت المرض على أنه حل فى بوازي الاخلاط الاربعة فى الجسم فى نسبها، ولا يخفى أن ، فكرة النفس او الروح قد أخذنها عن مفكرى قدامى المصريين (٢٩) الذين اسندوا الى النفس خصائص خفية وقوى خلاقة آمن بها الفلاسفة المسيحيون من بعدهم .

الا أن نزعة الرومان العملية أضفت على هذه النظريات نسبها تجسم فى المدرسة الاصطغائية (Eclectic) التى عمت العالم الطبى فى نحو ١٠٠م وأخذت من كل مدرسة ما راقها، وكان أبرز أنصارها جالينوس (٣٠) الذى جمع بين المشاهدة الدقيقة والكلام الفلسفى ، والتجربة على الحيوان ، واتى بأخر مجهود شاهده الطب القديم نحو الابتكار والتخليق .

كما أن النزعة نفسها أدت بمصنفهم الى وضع موسوعات طبية غير علمية ، سالكة مناهج عملية صريحة ، لفائدة المزارعين وامثالهم ، بقصد سد حاجاتهم اليومية بطرق مبسطة ،

هذا مع احترامهم لفلاسفة الاغريق (ونظريانهم) الذين تركوهم وشأنهم فى قو وأينما والاسكندرية - حيث اسمر التعليم النظرى قائما وظلت الاختلافات التى تبلورت فى أربع مدارس سادت الجو : المدرسة الجسمية (Dogmatist) التى آمنت بالتشريح واحتمت بأفلاطون وأرسطو ومدرسى الفلسفة الرواقية (٢٧) والفلسفة الايبكورية (٢٨) ، والمدرسة التجريبية (Empiricist) التى انكرت امكان معرفة وظائف الجسم وفائدة هذه المعرفة وسمى اعضاؤها بالتكوكيين (Skeptikoi) والمدرسة المنهجية (Methodist) التى استندت الى بعض تعاليم ابقراط القائلة بفردية شخصية الانسان (Individuality) ورفضت كل تعميم فاخذت بأن الحقائق الوحيدة هى التى تشاهد وتلاحظ ، وكان لهذه المدرسة شأن كبير بين أطباء الاغريق فى الامبراطورية الرومانية ومدرسة النفسانيين (Pneumatists) التى نشأت على شكل فرع من المدرسة الاولى (الجسمية) وهى التى انكرت المادة واكدت ان هناك جوهرأ أولياً ، هو النفس (Pneuma) ،

٢٧ - الرواقية (Stoicism) ، مدرسة الفيلسوف زينو (آخر القرن الرابع ق.م) قالت بأن المادة جوهر نارى ، هو جرم وقوة معا ، وضعت الفضيلة فى الاجتهاد نحو الامتثال الى العقل وعدم المبالاة بالعوامل الخارجية كالثروة والصحة والألم .

٢٨ - الايبكوريون ، تابعو الفيلسوف ايبكورس (Epicurus) (٢٤١ - ٢٧٠ ق.م) الذى يظن انه ولد بجزيرة ساموس ، والذى قال ان أعلى انواع الاجتهاد هو الذى يسعى الى المتعة ، ولكنه لم يمن بهذا ملذات الحواس ، ولكن المتعة الذهنية وممارسة الفضائل ، الا ان نظريته شوهت فاصبحت تسمية الايبكورية مرادفة للانغماس فى الملذات الجسمانية .

٢٩ - اننا كثيراً ما نجد عند قدماء المصريين فكرة برمى الى « ابعاد ربح شخص حى او ميتة او عدو او عدوة او اله او الهة » ، ولا مرأ فى أن المفصود منها هو النفس او النفث ، وهذا تعبير روحانى لا يؤدى معنى العدوى بجراثيم النفس ، فان النفس - فى نظر الشعب - حامل للروح ، وفقدانه هو الموت ، وكان أول طقس من طقوس التحنيط واعادة الحياة الى الميت فى ديانة المصريين ، هو طقس يسمى « فتح المم » ، والسحر يؤمن بقدرة النفث على الحاق الضرر ، فقد جاء فى كلام الله : « هل اعموذ يرب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق اذا وقب ومن شر النفاثات فى العقد » . (سورة الفلق) ، وانما ما نزال نقول عن يقع ضحية عمل سحرى انه « انفس » . وقد ورثت الديانات المصرية مثل هذه العقائد ، وادخلت من بين طقوسها تدعيم الصلوات بالنفخ على وجه المصلى عليه ولا شك فى أن فكرة البنوما (Pneuma) وهو فبس من الروح الالهية المتخللة الكون يدخل الرئة فى خلال التنفس فينعش الدم ، وينتج فيه انواع الروح المختلفة ، هذه الفكرة التى عمّت مؤلفات القرون الوسطى شبيهة بمثلها هذه الافكار ان لم تكن ورثتها المباشرة .

٣٠ - جالينوس انظر هامش رقم ٥ .

قدرتهم على التوليف بين المتناقضات
لوكرشيوس (٣٣) ، وفارو (٣٤) ،
وفتروفيوس (٣٥) ، الذين اقتبسوا الألفاظ
الاغريقية بعد ان البسوها رداء لاينيا، وحدوا
حدو كاتو في تبسيط الطب وعده شيئاً في متناول
الشخص العادي ، ومثال ذلك قول (فارو) ان
الطبيب قد يفيد احياناً ولكن راعياً ذكياً
يستطيع سد أغلب الاحتياجات الطبية، وتعرض
(فتروفيوس) المعمار للكتابة في الطب في موسوعته
عن الفن المعمارى (On Architecture)
اما سلسيوس (٣٦) فان الشهرة التي نالها
جعلت العالم يعده أحياناً طبيباً ممارساً ،
وكاتباً لاذاً اطواراً ، وقد لقب بـسيروس (٣٧)
الطب في نظر الآخرين، وبما ان مؤلف سلسيوس
يعد اليوم أفضل مرجع للطب الرومانى فان
هذا الكاب يمثل ، خير تمثيل ، الارسطقراطى
الرومانى ذا الذهن الحاد القادر على ابداء
النصح السديد فيما يخص الرياضة والراحة
والحياة العامة .

وكان أول من وضع مثل هذه الموسوعات كاتو
(Cato) (٣١) ، الذى اراد في مؤلفه
مناهضة الفئات ذوات الميول الهيلينية في الجو
السياسى الرومانى ، والتشهير بالطب الهيلينى
لا سيما بعد انتصار بلاده على فيلبس الخامس
في خلال الحروب المقدونية الثانية ، وكان
شعور كاتو نحو الاغريق مزيجاً من الاستنكار
والاعجاب ، والحقيقة ان تفهم عقلية كاتو حبر
القدامى كما حبر المحدثين ، فقد وصف ، في
كتابه عن الزراعة ، الطرائق الرومانية بينما
نظم مزارعه على نسق هيلينى ، وأشرف بحكم
وظيفته على بناء أول باسيليقا (٣٢) بنيت على
طراز هيلينى في روما ، وأوصى ابنه
بمجاناة الاغريق ، هذا فيما كان يتباهى بانه
الم بمؤلفاتهم الطبية ، وزوج ابنه من اسرة
ماثلة الى الهيلينية . ولذا يبدو انه لم يناهض
الاغريق الا بواعز العاطفة او السياسة ، وهذا
مع اعجابه بهم ، وقد تبع كاتو من المصنفين
الموسوعيين (Encyclopaedists) الذين
جمعوا موسوعات منظمة اظهروا فيها

٣١ - كاتو (Marcus Porcius Cato the Elder) (٢٣٤ - ١٤٩ ق.م) ولد بتوسكولوم بايطاليا من اسرة
ريفية ، والتحق بالجيش في خلال الحروب ، ثم تقلد مناصب تشريعية هامة ، وكتب في الزراعة .

٣٢ - ضرب من الكنائس المستطيلة الشكل يبنى على طراز خاص .

٣٣ - لوكرشيوس (Lucretius) شاعر لاتينى ولد بروما (حوالى ٩٨ - ٥٥ ق.م) ألف قصيدة فلسفية
(De natura rerum) (عن الطبيعة) حيث سرد فلسفة ابيكورس (انظر هامش ٢٨) .

٣٤ - فارو : Marcus Terentius Varro (١١٦ - ٢٧ ق.م) ، ولد ببلاد السابين بايطاليا وتعلم على اشهر
علماء اللغة اللاتينية (لوسيوس ستيلو) حارب قيصر، ثم غفر له قيصر عصيانه وعينه امينا للمكتبة العامة ، ألف
في الزراعة ووصف الطرائق البيطرية كما تمارس في الريف الرومانى ، وألف في اللغة اللاتينية .

٣٥ - فتروفيوس (Vitruvius Pollio) ، معمار ومهندس عسكري من عهد اغسطس ، ألف في فن العمارة عن خبرته
الخاصة ومن كتب المماريين الاغريق وتتخلل كتبه الروح الهيلينية .

٣٦ - سلسيوس Aulus (?) Cornelius Celsus (عمل في روما من ١٤ - ٣٧ م) وضع باللغة اللاتينية موسوعة
تناولت البلاغة والفلسفة والقانون والطب والفن العسكري ، ولم يبق منها الا الجزء الطبى وهو يتماشى مع
نزعة الرومان العملية ، والتقاليد الطبية العائلية ، ويعد هذا الجزء المرجع الاساسى لمعرفة الطب الهلنستى ،
وقد ضاع في أثناء القرون الوسطى وكشف عنه من جديد في أوائل النهضة (١٤٢٦ م) .

٣٧ - سيروس Marcus Tullius Cicero (١٠٦ - ٤٣ ق.م) خطيب وسياسى رومانى سمي ابو الوطن ، من
اعظم خطباء التاريخ ، واتخذت خطبه نماذج للبلاغة .

الطب الروماني

ان آلية الحرب الرومانية كانت تؤدي الى حركات طفيفة في جانب المنتصرين وضياح كل شيء في جانب المهزومين .

أما لعلاج المرضى من الجنود - بتميزهم عن الجرحى - فان روما خصصت لهم معاهد أطلقوا عليها معاهد الوهن والاعلال (Valetudinaria) ، وكان يعالج فيها كذلك بعض المصابين بالجروح البالغة وكان العلاج فيها يوكل الى الجنود الملمين بشيء من الطب .

وقد أدت قدرة الرومان على مواجهة مشاكلهم بحلول مباشرة واقعية الى تقدم مرموق في المنشآت الصحية العسكرية ، فقد كشف في جميع أنحاء البلاد التي فتحوها عن عدد كبير من المستشفيات المرسومة رسماً هندسياً لاغبار عليه ، والمجهزة بمصارف للمياه وبنتى سبل الحياة الصحية .

أما في المدن فانهم لم يفكروا قط في ابتناء المستشفيات ، وبقي العلاج منزلياً ، الا أن حبهم للترف وعنايتهم بالصحة العامة أوحى اليهم حلاً ممتازة في بناء المدن ، فقد كانوا يحنارون لها المواقع في دقة متناهية ، مراعين في هذا موضعها من الرياح ، وتوفير المياه الصافية النقية ، والبعد عن المستنقعات . . الخ . وابتنوا المساقى التي تجرى فوق قناطر (Aqueducts) لجلب المياه عن بعد ، وهو ابتكار حقق كسباً كبيراً ، إذ ان أنابيب الرصاص ضعيفة (وتسبب النسم بهذا المعدن) ، وان أنابيب البرونز باهظة التكاليف ، وصنع الأنابيب الواسعة القادرة على تحمل ضروب الضغط الهائلة كان فوق قدره مهندسي ذلك العصر ، ومن ابتكاراتهم الأخرى ، مصارف

وقد كان آخر الموسوعيين بليسي Pliny (٣٨) بطل النزعة التجريبية الرومانية ضد النزعة التأملية الاغريقية وهو الكاتب الذي لم يكل ، صاحب موسوعة (التاريخ الطبيعي) وخير مثل لحب الرومان للتوفيق بين المذاهب المختلفة (Syncretism) وان كما مجرداً من القدرة على نقد ما جمعه وعلى تمييز الحقائق من الخرافات ، وخلاصة الأمر ان الطب أصبح في هذا العهد عدداً من (الوصفات) لا أكثر .

وبعد هذه النظرة العامة الى طب روما وما اتسم نتيجة لاسلوب الرومان الخاص في التفكير ، تناول المؤلف بعض الأوجه الخاصة به ، وأولها تنظيم العلاج في الجيوش التي فتحت كل العالم المعروف حينذاك ، وأدلى برأيه - مع ما قيل عن حسن تنظيم علاج الجنود - ان الطب بين العسكر لم يختلف عنه بين غيرهم ، وان سيماء الأبوية والارسطراطية والمنزلية نفسها ارتسمت فيه ، إذ ان الجنود كانوا يعالجون جروح بعضهم بعضاً ، وان القواد كان لهم من الخبرة مايسمح بمراقبة هذا العلاج اتونهم من أفراد الطبقة الحاكمة الذين اعنادوا علاج اهليهم وتابعيهم ، وان هؤلاء القواد كانوا يصطحبون أطباءهم الخصوصيين . وشهد بهذا بعض النصوص التي يشكر فيها القواد لقصر عنايته الخاصة بهم ووضع طبيبه الخاص وناقضته الخاصة ، ومطبخه ، وحمامه ، تحب تصرفهم لدى مرضهم .

ثم ان الغرض من علاج الجنود اقتصر - في رأيه - على الحرص على سرعة إعادة الجندي الجريح الى ميدان القتال ، أما المصاب بالاصابات الشديدة فكان يترك وشأنه ، حيث

٣٨ - بليسي Gaius Plinius Secundus (٢٣ - ٧٩ م) ولد في إيطاليا ، درس في روما ، عمل في الجيش ثم في بلاد الغال وافرقياس وإسبانيا وبلجيكا وتقلد في آخر مطافه منصب أمير البحار ، توفي اثر استنشاقه أبخرة بركان الفيوف عندما اراد الاقتراب منه ، وكتابه من التواريخ الطبيعي كنز من المعلومات عن تاديرخ الفن والفولكلور والطب والعادات السائدة في روما ، الا انه شغل بالعجائب وكان مجرداً من روح النقد المحقق فزخرت كتاباته بالخرافات .

خدماتهم على كبار القوم ووجهائه ، ولم يتخطوا الدوائر الارسطقراطية ولذا فان علينا ، ونحن نناقش مركز الطبيب من المجتمع الروماني ، ان نميز بين الطبيب الهيليني والطبيب العادي ، كما ان علينا ان نعترف بان الروماني ، بسبب عدم استعدادة للفلسفة ، نظر الى هؤلاء الهيلينيين بعين الازدراء والشك .

وقد برز في هذا العصر الطبيب الفلد والفيلسوف البراق ، جالينوس ، طبيب الامبراطور ماركس - اورليوس ، غير ان فلسفته اتقلت طبه ، مثال ذلك انه مارس التشريح ، ولكنه وضعه في خدمة الفلسفة واستخدمه اداة للربط بين الشكل والوظيفة ، وللوصول الى درجة الكمال في علم اللاهوت ، وقد امتاز بالكبرياء والنيل من زملائه والاعلان عن نفسه حتى انه كان يجري « استعراضات » تشريحية يدعو اليها كبار الرومان .

وقد وافق جالينوس ابقرات في نظرية الاخلاط الأربعة ، واتخذ فكرة (النسبة) قاعدة لآرائه ، سواء في كتاباته عن الفن او الفلسفة او الطب ، كما انه اخذ عن افلاطون فكرة الروح الثلاثية التي يحتل احد عناصرها القلب والثاني المخ والثالث الكبد ، والاول يسيطر على العواطف والثاني على الدهن والثالث على التغذية ، كما انه قال ان اداة الروح هي النفس (Pneuma) (٢٩) وهي على نوعين ، وآمن بتأثير الأفلاك على الجسم وبفاعلية الطلاسم والذي يهمننا - نحن العرب - ان كتب جالينوس كونت أسس الطب الاسلامي وكان لها أثر بعيد في فلسفة العرب ، اول امرها .

وقد تطرق التمييز بين فئتي الأطباء الى التعليم والعلاج ، فقد قالوا ان العبيد من الأطباء يتعلمون ما يكفي لعلاج زملائهم من

المياه (٣٩) والحمامات الخاصة والعامة ، وقد نالت هذه الحمامات منهم عناية فائقة ، فقد جهزوها بالمغاطس ، وبالحمامات في الهواء الطلق ، وباساليب لتدفئة المياه تدريجيا ، وبالمراحيض النظيفة ، فلقد طبقوا في كل هذا نصيحة سلسيوس بان الاحتفاظ بالصحة اجدى وانفع من الالتجاء الى الطب .

وقد عوضتهم هذه العناية عن ضعف طبهم الذي اقتصر على علاج الجروح السطحية البعيدة عن الرأس والبطن ، واهمل علم التشريح وكان هذا من دواعي سخط جالينوس على زملائه عندما ذكر بعض أخطائهم الجسيمة ، ومع ذلك فقد حسنوا الآلات الجراحية ، وبدأوا يصنعونها من الحديد بدلا عن البرونز .

ومن العجيب - وان كان هذا نتيجة حتمية لمعتقدات الشعب الروماني في الطب - ان نظرة الجماهير الى الأطباء كانت - اللهم الا باستثناء بعض الحالات المعدودة - نظرة سخط وسخرية ، تجلت في الهجويات والتمثيلات الهزلية . وهي ، وان امكن ردها احيانا الى مرارة شخصية يكنها المؤلف للأطباء ، الا انها تدل عامة على الخوف والتشكك اللذين سادا العلاقات بين الطبيب وبين جمهور احتفظ ، بحكم تكوينه ووراثته ، بحرية الرأي حتى بعد طلب النصح الطبي . ومن دواعي هذا الجو العدائي : جهل أغلب الأطباء ، وشيوع الدجل بينهم ، وارتفاع أتعابهم ، والمشاجرات العلنية بينهم لاكتساب المرضى ، وادعاءاتهم الرنانة .

الا أنه وجد بين جمهرة هؤلاء بعض الأطباء الممتازين ، وكانوا جلهم من الاغريق الذين وصلوا الى روما ، اما اسرى حرب يباعون ويشترون ، واما معاتيق احضروا بتشجيع من الأباطرة ، ولكنهم كانوا قلة وقصروا

٣٩ - كانت مثل هذه المصارف معروفة من قبل الرومان ، وان كانوا ادخلوا عليها تحسينات هامة ، فقد وجدت شبكة مجار معقدة بمعد ساجورج بسقارة (٢٧٠٠ ق.م) تجري من الاحواض الموجودة بالغرف في الانابيب من النحاس مغموسة في الملاط داخل مجار في تجويف بباطن الارضية ، وببلغ طول هذه الانابيب ٤٠٠ متر انتهت عند الوادي .

الطب الروماني

ويبدو أن مراكز التعليم حرصت على توفير المؤلفات القديمة - وأهمها المجموعه الإمبراطية - لروادها ، وكانت أكبر هذه المكتبات تلك التي جمعها البطالمة في الاسكندرية (٢١) ، وعنى أفضل الأطباء بتصنيف الكتب التعليمية المختصرة ككتب جالينوس في التسريح والعظام ومؤلف سورانوس (٤١) في أمراض النساء، وهي الكتب التي بنى عليها الطب العربى ، أول أمره (وهنا عاد المؤلف فأغفل فضل قدامى المصريين على هؤلاء ، أو تناساه ، مع اعتراف جالينوس بأن أطباء عصره كانوا يترددون على مدينة « منف » ليطلعوا على المؤلفات في مكتبها ، ومع ذكر ديوسقوريدس لأسماء العقاقير قبالة اسمائها الاغريقية في مؤلفه) .

وانتهت دراسة سكاربورو بالتأمل في مدى فاعلية الطب الروماني في مجتمعه ، قال دفاعاً عن هذا الطب : ان حكم روما على مواطنيها ، تدخل في حياة كل واحد منهم ، وزوده بالمياه النقية والحمامات والمرافق ووسائل التخلص من الفضلات . . الخ ، وهي ميزات سمحت للإمبراطورية بالبقاء، وأدخلت الشعور الانساني في المشاكل الطبية والاجتماعية فتمشت مع الاعتراف بحق حرية الرأي، اللهم الا في شئون تناولت اسس الامبراطورية السياسية ، وقد اتسم هذا الطب بالشعبية نفسها، وبعدم التقيد بالطبيب المحترف ، وباعتراف الأطباء والمرضى على السواء بالسحر والفلك وطرق العلاج المماثلة ، وآمن أعلم الأطباء بالأحلام والفعال والطلاسم ، الى جانب ممارسة جراحة وعلاج لم يخرجوا عن المفاهيم العلمية السائدة ، وأبدوا قدرة عجيبة على ادماج تعاليم أبقراط بتجارب الاسكندرية ، وبالطب الارسطقراطي المبسط، والفلك والسحر ، والتقاليد الشعبية .

العبيد ، وان الأحرار منهم يعالجون باستخدام العقل والتأمل والخبرة ، وقد قسم سلسيوس الطب الى ثلاثة مناهج : الحمية والعقاقير والجراحة ، وانكر ان المنطق يؤدي الى المهارة ، بل أكد ان الخبرة وحدها هي التي تنجب الطبيب البار ، وكان هذا متممياً مع اتجاه الرومان الذي عدّ المعرفة بالطب جزءاً من تكوين الانسان المتقف .

واتخذ التعليم - نتيجة لهذه الانجاهات - صورة التدريب المنزلى من الأب الى الابن ، المستغل عن المدارس او المكتبات ، فكان من الطبيعى ان يعتنق الابن مذهب ابيه ، وان يلقب نفسه بالجزمى او بالتجريبى دون المبالاه بحقيقة هذه النسميات ، فأصاب التعليم من جراء ذلك قدر كبيراً من التخبط ، وراح نابعا للمصادفات والاهواء ، واستغل البعض هذه الفوضى فاحترف التعليم دون تأهيل له ، واصطحب تلاميذه في جولاته وأسدى لهم التعليم في حانوته ، وادعى البعض الآخر امكان تعليم الطب في مدى سنة أشهر فجعلوا أطباء من الطهارة والاسكافيين ، وقد نال جالينوس من هؤلاء بعنف واتهمهم بكل قبيح حتى الامية .

ومع هذه الفوضى وصل بعضهم الى درجة لا بأس بها من المعرفة ، ولجأوا الى النبض في التشخيص ، وميزوا الجذام والصفرة والدرن ، وأدركوا علاقة الجهاز العصبى بالشلل وصنف ديوسقوريدس (٤٠) مؤلفه (في المادة الطبية De materia medica) حيث وصف العقاقير التي جمع معرفته بها من سفر يانه مع جيونس (نيرون) ، واهتم جالينوس بالكشف عن المغشوش منها، وتمادوا في التعقيد في الوصفات حتى انهم ركبوا الترياق من سبعين مفرداً .

٤٠ - ديوسقوريدس Dioscorides عمل بين حوالى ٤١ و ٦٨ م . واصطحب جيوش نيرون ، وجمع معلومات عن نحو ٦٠٠ نبات في خلال جولاته ، ووصفها في مؤلفه عن (المادة الطبية de materia medica) .

٤١ - سورانوس Soranus من مدينة الهسس ، عمل بين حوالى ٨٩ و ١٢٨ م في روما وكان من خير الامثلة للمدرسة المنهجية Methodist وابرز اخصائي في امراض النساء من القدامى .

من التقاليد الكلاسية في نظام متكامل ظل المثال الأعلى للطب حتى عهد النهضة الذي شاهد بعث علم التشريح في القرن السادس عشر وحتى عهد تطور الكيمياء والفيزياء الحيوية في القرنين الآخرين .

ومما يبرهن على النظرة المزدوجة الى المرض ، في رأى المؤلف، ان بلوتارخس (٤٣) حمل على الخرافات لانها تفسر كل الأمراض على انها من هجمات الأرواح ، وان لم ينكر ان بعض الأمراض قد ينتج عنها ، وهذا معناه ان علم الطب هو من جهة ، التمييز بين الأمراض ذوات الأسباب الاعتيادية والأمراض الناتجة عن غيرها ، ومن جهة أخرى العناية بتفاصيل الحياة اليومية كالمأكل والمشرب والاستحمام . الخ، والى ذلك يضيف بلوتارخس انه يجب على الانسان ان يعرف نفسه ونبضه وما يلائمه والا يزعج الطبيب بمثل هذه الامور البسيطة .

الا ان هذه النزعة لم تمنع تجار العقاقير من ادعاء الطب ، ولم تحد من تمادى بعض المرضى في طلب العناية الطبية ، ولم تقف في سبيل العلاج بمعابد اسقلابيوس التى اسندت اليها قوى شافية غامضة - وربما كان هذا بسبب اختيار مواقع تمتاز باجواء شافية لبناء تلك المعابد .

واذا كان بعض الرومان امثال سيسرو (٣٧) وسكستوس امبركوس (٤٤) ولوسيان قاوموا الطب الروحاني فانما فعلوا لاعتقادهم بان مداومة هذه القوى التى لم يشكوا في حقيقتها ولا في قوتها ، ليس من شأن الانسان .

وفي كل هذا نرى الطريقة التى بنى عليها العلم الرومانى ، الذى لم يتبع منهجاً علمياً

على ان هذا الطب - بفضل اتجاه تفكير الرومان الواقعى - عرف حدوده واعترف بوجود أمور لا يدركها العقل ولا يحلها الجدل الكلامى ، مثال ذلك ان جالينوس آمن بوجود أمور لم يدركها ، وإن كان يعتقد ان شكلاً من أشكال الطب يستطيع توضيحها .

وهنا تطرق المؤلف الى مشكلة نفسية وهى تفسير أسباب اللجوء الى الطبيب ، فذكر نظرية موريس (٤٢) التى ترى الطب منحدرأ عن عادات النظافة الجماعية بين كبار القروى ، والتى تبدو اول مظاهرها فى عناية الحيوانات المتبادلة ببشرتهم ، و اضاف موريس ان أغلب التوقعات الخفيفة كالزكام والصداع ، ليست صوراً مخففة من أمراض خطيرة ، بل انها تختلف عنها اختلافاً جذرياً ، لانها تمثل بحث الحيوان عن العناية الجماعية التى يحتاج اليها، واذا فان تعيين العقار لعلاجها لا محل له في علاجها ، ولا فارق في علاجها بين الطبيب العلمى والطبيب السحري .

واذا اخذنا بهذه النظرية ، فان الطب الرومانى يبدو مثلاً ناجحاً لعلاج أمراض عدة فد يصفها الطبيب بالتفاهة ، الا انها تمثل أغلب التوقعات ، ويعتمد علاجها على تفهم الصور الخلفية للمجتمع ولدهن المعاصرين، وعلى درجة من ثقة الطبيب بنفسه كالثقة التى ائتم بها امثال جالينوس واريتيوس ، وسورانوس، وسلسيوس ، ولذا فان الطبيب الرومانى ، سواء اكان من السحرة وبائعى التمايم ، أم من العلميين وواصفى العقاقير ، كان نجاحه مبنياً على تفهم المشاكل الشخصية وحلها حلولاً مقبولة في اطار العصر، وقد ائتم جالينوس هذا البناء الخضرى بجمعه كل ما وجدته نافعا

٤٢ - Morris, D., 1967, The naked ape, New York, P. 208.

٤٣ - انظر هامش رقم ٨

٤٤ - سكستوس امبركوس Sextus Empiricus فيلسوف وفلكى وطبيب ايراني عاش في الاسكندرية والينا في القرن الثالث ، ولد على ما يظن في ميتيليني وكان احد كبار المتشككين .

الطب الروماني

أرباب البيوت ، وخزعات الدجالين ، وتمايم السحرة ، ووسائل علاج الشعب البدائية ، قدرأ من الانسانية يفوق في فاعليته الطب العلمي ، فان في هذا الراى خطراً جسيماً ، ان الطب حقاً علم ومعاملة ، ولكنه لو فرض عليه أن يقتصر على أحدهما ، فان العلم بمفرده أجدى في علاج الأمراض العضوية من مجرد المعاملة مهما كانت فاضلة (٤٥) ، هذا فضلاً عن أن ترك تقدم العلاج في أيدي كل من يتوسم في نفسه ملكة التطبيب ، وعدم الالتزام بالمناهج العلمية ، من شأنهما اغلاق الباب أمام التقدم ، بل تقهقر أكيد ، إذ ان تاريخ الامم اثبت أن الحضارات التي لم تثمر جديداً لم تستطع الصمود أمام الحضارات المزاحمة ، هذا على الا تسعى الامم الى إنتاج الجديد فوق الجديد وحسب ، بل على أن تحرص على التجديد المستمر في صميم تكوين تراثها ، والا فان الاطباق المضافة الى الاطباق سرعان ما تتخم الأذهان وتخفقها بمجرد ثقلها .

وقد يكون عجز روما عن الابتكار في الطب - وهي همزة الوصل بين العالم القديم والعصور الوسطى - هو سبب ركود الطب بل تقهقره الى أن قدر له البعث بفضل الاسلام .

ولدا فان تحمس سكاربورو لطب روما ينفي نفسه إذ أنه يبرز بوضوح أوجه نقصه ونواحي تأخره ، رغم الحجج الفلسفية التي استند إليها للبرهنة على عكس هذا ، وتشبيهه سلك المرضى بسلوك القروء .

وقد كرر في كتابه هذا نظرية سبق أن سردها في مقال عن طب الجيوش الرومانية (٤٦) وهو في تقديمه الحجة لها بدا أشبه بالمحامي المدافع عن دعوى منه بالقاضي المتجرد من العواطف أو الميول ، فقد اغفل ما لم يدعم راية

محددأ ، ولكنه نتج عن تصنيف الديانة والفلك والتشريح والفسولوجيا وتأملات روحانية وافترض قوى خفية دون محاولة نفهمها .

وقد نجح المؤلف في أنه جمع معلومات متناثرة عن هذه الحقبة المهمة ، وأبدى اطلاعاً واسعاً وبخاصة في الهوامش والتعليقات التي بلغت عدداً كبيراً ، والتي قد نكون أقرب الى الكمال من المتن ، ورسم صورة عامة لطب هذا العهد تبدو بين السطور على غير ما نبذو عليه فيها .

ويؤخذ عليه أنه لم يزود القارئ في المتن بتراجم للأطباء الذين ذكرهم ، ولو مختصرة ، ولا بتفاصيل عن حياتهم اليومية ، أو ابتكاراتهم ، ولم يميز تمييزاً كافياً بين أطباء أوائل الجمهورية الرومانية في القرن الثامن ق.م وبين أطباء أواخر الامبراطورية في القرن الخامس أو السادس الميلادي وتركهم أسماء عائمة في بحر ألف سنة وتزيد .

وقد دفعه تخصصه في تاريخ روما وتقديره لحضارتها - التي لا شك في أنها جديرة بالاعجاب - الى امتداح طب اجمع المؤرخون على انحطاط مستواه وانحلال العنصر العلمي فيه ، الا في كتابات طبيب واحد ، وهو جالينوس ، الذي نشأ في برجامون بآسيا الصغرى ، ودرس بها ثم بالاسكندرية ، ولم يرحل الى روما الا مؤخراً ، فلم يمت الى روما الا بصللة المعاصرة وحسب .

ولعل تفسير هذا ان نظرة مؤلف هذا الكتاب وهو متخصص في التاريخ العام ، تختلف عن نظرة الطبيب العلمي ، أو المؤرخ المعني بسيرة العلم وتطوره ، اللذين يبحثان في تطور « العلم بالطب » . أما أن المؤلف الفاضل وجد في تربيت الكتف (أي الطببة عليه) ووصفات

٥ - كقول الرازي : « ومن زاول المرضى من غير أن يقرأ الكتب ، يفوته ويذهب عنه دلائل كثيرة ، ولا يشعر بها البتة . ولا يمكن أن يلحق بها في مقدار عمره ، ولو كان أكثر الناس مزاوله للمرضى ، . . فيكون كما قال عز وجل : « وكاين من آية في السموات والارض يعمرون عليها وهم عنها معرضون » . (فصول ٣٦٤) .

٤٦ - Scarborough, 1968, Medical History, 12, 254.

كان شأن الأطباء المدنيين في هذا العصر ، فقد قال جالينوس عن نفسه ان الأطباء الذين نهجوا منهجه في الدراسة كانوا نزرأ يسيراً ، حيث ان تعليم الطب كان يقتصر عبادة على الجلوس الى هذا الطبيب أو ذاك ، واكتساب بعض الخبرة (أما ربط مزاوله المهنة بامتحانات أو اجازات فهذا ما لم يبتكره الا العرب) .

والى هذا فان هناك ادلة تشير الى عكس نظرية سكاربورو ، تدل مثلاً على استخدام الجيش أطباء مؤهلين تأهيلاً يماثل تأهيل المدنيين منهم ، ثم درج الأطباء (Medici) بعد تركهم الخدمة مع زملائهم المدنيين ومنحهم الحقوق نفسها كاعفائهم من الضرائب ومن بعض الالتزامات ، ومنحهم مزايا معينة ، مما يوحي ان مكانتهم كانت غير مكانة الجندي العادي الذي يرى سكاربورو انه هو الذي اطلقوا عليه (Medicus) .

ثم ان الاثباتات تشير ايضا الى وجود نظام للتدريب الطبي المنظم داخل الجيش ، والى اعفاء ال (Medici) من المحاربة ، كما انها تذكرهم ضمن كشوف الفنين غير المحاربين ، كالمعماريين وضباط التوريدات .

يدعو كل هذا الى عدم الاخذ بأقوال سكاربورو الا بتحفظ شديد ، وربما كان سبب انحراف نظريته هو عدم ادراكه لكنه المهنة ، لانه تبعاً لما جاء في ترجمته على غلاف الكتاب لم يدرس في كليات الطب الا سنة واحدة ، ومثل غير الطبيب في التاريخ للطب مثل المدني اذا ناقش حروب نابليون أو الطبيب اذا ناقش فن روما في العمارة ، أما السلوك الصحيح فهو ان يشترك المؤرخ مع الفني المتخصص في مثل هذه البحوث .

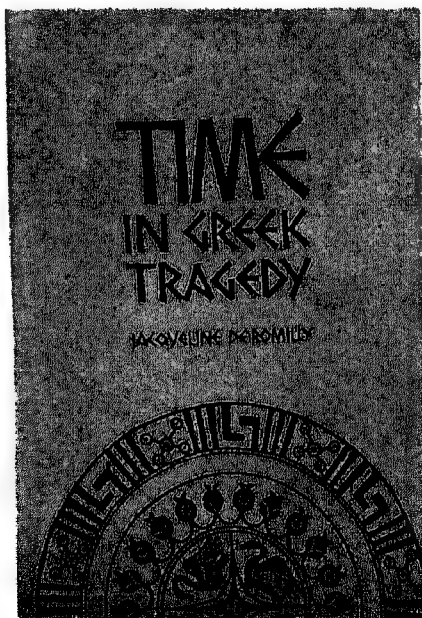
والمؤلف مزود بديول ، نبد وفهرسة تضيف الكثير الى فائدته .

حتى وان افترضنا اطلاعه ، وأهمل بدون مبرر كاف ما جاء على أقدام علماء وكتاب اشتهروا بالدقة في التعبير والجدية في التحقيق، كانهامه سيسرو ، اللغوى الدقيق ومثال الفصاحة ، بعدم توخي الدقة في الكلام ، وهذا لادخال الشك على مدلول كلمة (Medici) (الطبيب) التي انكر ان تكون قد اطلقت على الطبيب .

الا أن نوتون حمل على حجج سكاربورو بشدة في مقال تابع (٤٧) ، فقد وافقه على عدم وجود ادارة طبية مركزية في القوى العسكرية الرومانية تعيين الأطباء وتوزيعهم على فروع الجيش المختلفة ، وعلى أن الأباطرة كانوا يصطحبون أطباءهم الخصوصيين في حملاتهم ، الا انه حذر من قبول قضايه دون تدقيق شديد ، لأسباب عدة منها أن استنتاجاته يشوبها اهمال النتائج التي وصل اليها باحثون أمثال (Casarini, Gummerus, Haberling)، وأنه خلط في صورة موحدة اموراً تخص عهوداً مختلفة تمتد طوال ثمانية قرون ، الى القرن الثاني ق.م . الى القرن السادس الميلادي ، دون الأخذ في عين الاعتبار التطورات الجذرية التي مرت بها الجيوش في هذه المدة ، من حيث تنظيمها وتكوينها .

كما انه لم يوافقه في وصف ال (Medicus) بانه جندي نظامي له دراية بدائية بالتضميم وعلاج الجروح ، اذ أن الكثيرين من الكتاب القدامى ذكروا فئات مختلفة منهم وبوبؤهم حسب تخصصهم أو توزيعهم ، وصرحوا بان الجيوش الرومانية في عصر الامبراطورية كانت تتمتع بخدمة طبية ، وبان هذه الخدمة كانت موكولة الى اشخاص دربوا تدريباً طبياً سابقاً لتدرجهم في الخدمة وان هؤلاء كانوا يخضعون للأحكام تنظيمية خاصة بهم .

اما ان الجيش لم يستخدم أطباء مدربين على مثال جالينوس ، فان شأن أطباء الجيش



الزمن في التراجيڊيا الإغريقيّة^(١)

عرض وتحليل: الدكتور محمد عواد حسين

وبعد ذلك بنحو عام رأت الأستاذة أن تجمع محاضراتها الست بين دفتي كتاب ، فكان هذا الكتاب الذي بين أيدينا والذي نحاول أن نعرض ما جاء فيه على القارئ في الصفحات التالية .

وقد قسمت المؤلفة كتابها الى مقدمة وستة فصول ، جعلت اولها مقدمة لدراستها ، كما جعلت آخرها خاتمة لهذه الدراسة .

أما المقدمة فقصيرة موجزة أرادت الكاتبة منها أن تكون مدخلا لموضوع الكتاب ، فهي

في شهر ابريل من عام ١٩٦٧ ألفت الأستاذة الدكتورة دي روميللي - أستاذة الأدب الإغريقي في جامعة السربون - ست محاضرات في جامعة كورنل بالولايات المتحدة الأمريكية ضمن برنامج « محاضرات ميسنجر عن تطور الحضارة » ، وكان الموضوع الذي دارت حوله هذه المحاضرات الست هو « مفهوم الزمن في التراجيڊيا الإغريقية » ، وصاحب هذا البرنامج ومقترح عنوانه هو Hiram J. Messenger الذي أوصى بجزء من ضيعته لجامعة كورنل على أن تنظم هذه الجامعة في كل عام سلسلة من المحاضرات عن « تطور الحضارة » .

(1) Romilly, J. De ; *Time in Greek Tragedy*, Cornell University Press, New York, 1968.

يحتل مكاناً رئيسياً في حياتنا ... فنحن نعيش في عصر يدرك معنى التاريخ ، ونحن حين نفكر في أى شئ إنما نفكر فيه من خلال تطوره عبر الزمن ... ومن هنا كان الاغراء في أن نتيبن مكان (الزمن) لدى الاغريق ، وهم واضعو اسس الحضارة الحديثة .

ونتقل الكاتبة الى الفصل الاول الذى خصصته لدراسة أهمية الزمن في التراجيديات الاغريقية . وفي هذا الفصل تركز الكاتبة على نقطة رئيسية وهى أن الاغريق لم تكن لديهم في البداية فكرة واضحة تماماً عن الزمن أو الوقت ، لهذا لم يتحدثوا عنه كثيراً . ففى هوميروس مثلاً (وهو صاحب الايلاذة والاديسا) لا ترد كلمة الزمن فاعلاً لفعل على الاطلاق ، وهى فى هسيودوس (صاحب ملحمة العمل والايام) لا ترد أصلاً ... أما عند الفلاسفة فلا نلتقى بها الا نادراً ... ثم تنتهى الى أن قيمة الزمن لم تتضح للاغريق الا فى القرن الخامس حين بدأ يحتل مكانة واضحة عند الشاعر بندار^(١) وعند شعراء التراجيديات^(٢)

والواقع أنها استندت في هذا الرأى الى ما جاء فى مؤلف هرمان فرانكل Hermann Fraenkel الذى ظهر فى عام ١٩٣١ عن « مفهوم الزمن فى الأدب القديم » . ومنذ ذلك التاريخ بدأ الاهتمام بدراسة مفهوم الزمن عند القدماء . وإذا كان الاحساس بالزمن قد نضج عند

تشير فيها الى الاتجاه الجديد فى دراسة الأدب الاغريقى من خلال تطوره التاريخى ، وهو اتجاه يهدف الى اثبات فضل الاغريق فى الكشف عن كثير من المبادئ والمفاهيم السياسية والخلقية والعقلية التى لا تزال تعيش معنا حتى الآن ، والتى تعطينا فى الوقت نفسه أسسا للحضارة الحديثة ، ولستنا نظن أن بين المثقفين اليوم من ينكر هذا الفضل أو يمارى فيه . ولا شك فى أن القرن الخامس قبل الميلاد بالذات هو الذى شهد تشكيل تلك المبادئ والمفاهيم تشكيلاً واضحاً ، ولا شك أيضاً فى أن التراجيديات الاغريقية دون غيرها من فنون الأدب الاغريقى هى المجال الذى نتيبن فيه ذلك التشكيل فى أجلى صورة .

ولقد قدم لنا شعراء التراجيديات الاغريق عدداً من المسرحيات التى تتعاقب اثر بعضها فى تواريخ نعرفها معرفة جيدة ، وهى تتناول أحداثاً تكاد أن تغطى القرن كله على وجه التقريب ، ابتداء من انتصار اثينا والاغريق على الفرس فى الحروب الميديه ، وحتى زوال السيادة الاثينية فى أواخر القرن . ويكاد المرء يلمس فى أحداث تلك المسرحيات مدى ازدهار الفكر الاغريقى ونموه وتطوره فى شتى مجالاته ، ومن بينها بطبيعة الحال « الزمن » .

وقد اختارت المؤلفة « الزمن » دون غيره من مجالات الفكر الاغريقى موضوعاً لدراساتها التى نعرضها الآن لسبب واضح هو كما جاء فى عباراتها « أن الزمن فى عصرنا الحديث

(١) بندار شاعر اغريقى ولد فى بيوتيا عام ٥١٨ ق.م. ، ذاعت شهرته فى القرن الخامس ، وقد جمعت أعماله فى ١٧ كتاباً . واشهرها تلك التى تمجد الانتصارات فى الألعاب الاولمبية والبيشية والنيمية والبرزوخية وهى الامياد الرياضية الكبرى التى كانت تقام فى بلاد الاغريق .

(٢) التراجيديات هي اروع ما ابدعت العبقرية الاغريقية ، وهى فى أبسط تعريف عبارة عن مأساة تصاغ شعراً ، وكانت تمثل أصلاً على المسرح الملحق بمعبد الاله ديونيسوس كجزء لا يتجزأ من طقوس عبادة .

الزمن في التراجيديا الاغريقية

كثيرة وتتناول ماضياً غير محدود ، وتحرك بملء الحرية سواء في الماضي أو في المستقبل بعكس المسرحية التراجيدية التي تبدأ أحداثها من وقت معين وتجبرنا على أن نعيش مع هذه الأحداث دقيقة بدقيقة حتى تنتهي كأنها حاضراً الذي نعيشه .

ولنضرب مثلاً يوضح لنا الفرق في هذا الصدد بين الملحمة والمأساة : هناك المعركة الشهيرة بين أجاممنون وأخيليس التي تبدأ بها ملحمة الإلياذة ، فأين نجد مثلها في المأساة ؟ الواقع أننا نجد معارك كثيرة في التراجيديا . . . معركة بين أجاممنون ومينيلوس حول حياة افيجانيا ، ومعركة بين مينيلوس وبيليسوس حول حياة أندروماخ . . لكن هذه أو تلك لا ننسب هكذا عفوية ولا تتصاعد عفوية ، إنما نجد كلاهما تتصل بحدث هام ينتظم التراجيديا كلها من حوله . أعني أن المعركة في المأساة تتخذ طابعاً خاصاً تستمد من الحدث الرئيسي فيها ، وهي تتصاعد ثم تتصاعد حتى تصل آخر الأمر إلى حد الجريمة ، أن المعركة في التراجيديا تمثل جزءاً من تطور شامل ينتهي بوفاة عنيفة وهكذا يكمل الحدث وينتهي .

هذا إذن بناء متكامل يختلف عما نجده في الملحمة ، ولقد كان ذلك في واقع الأمر شيئاً جديداً على الأدب الاغريقي ، بدأ يظهر حين أصبح الاحساس بالزمن أوضح وأقوى . أن المأساة التراجيدية تنادي أحاسيسنا وعواطفنا وتحتويهما معا عن طريق تتبع أزمة من الأزمات، وهي تبدأ ثم تتصاعد دون توقف

كتاب التراجيديا الثلاثة (٣) فقد كانت لكل واحد منهم فلسفته الخاصة وجهة نظره الخاصة في هذا الصدد ، وكانت الكلمة التي استخدموها في التعبير عن الزمن في مسرحياتهم هي « خرونوس » التي وردت أكثر من أربعمئة مرة في التراجيديات التي وصلت إلينا .

وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال مهم : لقد ظهرت التراجيديا في الوقت نفسه الذي نضج خلاله الاحساس بالزمن ، فهل حدث ذلك مجرد مصادفة أم أن التراجيديا الاغريقية ببنائها وتركيبها كانت سبباً في هذا النضوج ؟

نحس نعرف يقيناً أن الوقت يكشف عن نفسه من خلال التغيير ، وبهذا المفهوم فإن كل التراجيديات تعالج الزمن . . . ذلك بأن موضوعها الرئيسي هو دائماً حدث من الأحداث الكبار التي تغير الأوضاع . . وقوة التراجيديا تستند أساساً إلى ما فيها من اختلاف بين ما يقع « قبل » وما يقع « بعد » ، وكلما ازداد عمق هذا الاختلاف ، كلما ازداد عمق المأساة .

ولكن إذا كانت التراجيديا تعالج دائماً موضوع الزمن فإنها لا تنفرد بذلك، وهناك صور أخرى من الأدب تتناول نفس الموضوع . . في مقدمتها الملحمة ، فما هو الفرق إذن ؟

لعل أرسطو قد أجاب على هذا السؤال حين قال في رسالته عن الشعر « أن المأساة تتناول فترة من الزمن محدودة ، وهدفها هو أن تعرض علينا حدثاً متكاملًا ، أما الملحمة فلا تعرف للزمن حدوداً لأنها تقص علينا قصصاً

(٢) شعراء التراجيديا الثلاثة هم : ايسخولوس ، سوفوكليس ، يوربيديس . عاش الأول من عام ٥٢٥ إلى ٤٥٦ ق.م. وقد حارب في بعض معارك الحروب الميديّة وكتب ما لا يقل عن ٩٠ مسرحية لم تصل إلينا منها سوى سبع أهمها : الفساعات والفرس والسبعة ضد طيبة وبروميثيوس والاوريستيا (وهي الثلاثية الوحيدة الباقية وتشمل أجاممنون وغويفوراي وبومينيديس) وهو أول من اضاف ممثلاً ثانياً لنفسه .

أما سوفوكليس فقد ولد في ٤٩٦ ق.م. وهو الذي جعل عدد الممثلين ثلاثة ورفع عدد افراد الكورس من ١٢ إلى ١٥ . وقد وصلت إلينا سبع من مسرحياته أهمها : آجاس وانتيغونا والكثيرا واوديب الملك واوديب في كولونوس . أما يوربيديس فقد عاش بين عامي ٤٨٤ و ٤٠٧ . ومن أهم مسرحياته الكستيس وميديا واندروماخ وهيوكوبا وهيراكليس والفساعات .

اعتماداً على النصوص الأصلية أن نوضح هذه الفكرة في التراجيديا الاغريقية توضحاً كاملاً.

الواقع أن الزمن لم يكن في الأصل الهأ عند الاغريق ، ولم يصبح كذلك الا في وقت متأخر جداً وفي صورة خاصة جداً . . . لقد عبده في العصر الهلينستي تحت اسم « آيون » ، وكانت هذه الكلمة تعنى عندهم الزمن السرمدى ، وهو بهذا المفهوم يختلف عن كلمة « خرونوس » التى تعنى الزمن العادى ، والتى قلنا من قبل انها لم ترد اطلاقاً فاعلاً لفعل عند هوميروس ، مما يدل على أن مجرد فكرة النجس يد لم تكن قد وردت على الأذهان بعد .

فمتى حدث الخلط بين الكلمتين ؟ ومن الذى بدأه ؟ اكبر الظن انه قد حدث إمام الأوربيين (١) وعلى أيديهم ، لأن بعض العقائد الأورفية كانت تصور الزمن في صورة كائن مقدس هو الذى خلق النار والهواء والماء .

وفي القرن السادس نلتقى بأول تجسيد واضح للزمن في اشارات متناثرة لبعض الفلاسفة والشعراء : فطاليس يصفه بأحكام الحكماء لأنه هو الذى يكشف كل شيء (Diogenes Laertius I, 35) ، وسولون يصفه بأنه هو الذى يظهر الحقيقة (Sol. q, 1-2) ، ويقول عنه نيوجينيس انه يكشف الغطاء عن كل شيء (Ekphainer 967)

أما سيمونيديس فيجعل له أسناناً تمزق كل شيء أرباً أرباً (Frg. 176)

خلاصة ذلك أن الأشعار الاورفية لم تكن هى وحدها التى تحدثت عن الزمن فوصفته بالكائن الحى . وإذا انتقلنا الى التراجيديا نرى يوريبديدس يجعل الزمن والبدأ للأيام (Supp. 787) ، وهو يلد الأيام والليالى فى « اوديب فى كولونوس »

وتنمو باطراد لا محيص عنه . ونستطيع أن نخلص مما سبق بأن التراجيديا تقوم على دعامتين : مشكلة محددة متصلة الأحداث ، وفترة زمنية معينة تغطيها هذه المشكلة .

يتضح إذن ان « الزمن » يشكل ركناً ركيناً فى بناء التراجيديا ، وذلك برغم ما نعرفه من أن الاغريق القدما كانوا يحبون الاستقرار ولا يقبلون كثيراً على التغير ، لكن ذلك لا ينفي ادراكهم بان هناك نظاماً عاماً للكون يحكم كل شيء فيه ويتحكم فيه الزمن الذى اعتبروه تهديداً متصلاً لحياتهم ، أو على الأقل مصدر نهديد ، كما يبدو واضحاً فى التراجيديا ، وذلك يتمشى تماماً مع ما نراه فى كل التراجيديات من وقوع أحداثها الكبرى خلال فترة محدودة من الزمن لا تتعداها .

وتختتم الكاتبة هذا الفصل المتمتع من دراستها قائلة أن التراجيديا الاغريقية تجمع بين النقيضين فيما يتعلق بالزمن ، فهى تحكى أساساً اسطوره قديمة يرويها الناس ولا يعرفون زمن مولدها بالضبط ، ثم هى تمضى الى الحاضر وتتناول المستقبل ، وإذا كانت التراجيديا قد ولدت حين بدأ الاغريق يحسون بأهمية الزمن ، فقد كان ذلك الاحساس حديثاً لم يتأصل بعد ، وبهذه المثابة فإن التراجيديا تصور لنا أزمة ذات طابع مؤقت فى عالم لم يتحكم فيه الزمن كل التحكم بعد ، ومن هنا احتلت مكانها الخاص فى تاريخ الأدب .

★ ★ ★

ويتناول الفصل الثانى مشكلة « تجسيد الزمن فى التراجيديا الاغريقية » وفيه نحاول المؤلفة أن تبين متى ظهرت هذه الفكرة وكيف تطورت حتى انتهت بالتألية ، وقد استطاعت -

(١) الاورفية عقيدة اغريقية جاءت احكامها فى مجموعة من الاشعار كتبها اورفيوس ومن ثم نسبت اليه ، فعرفت بالاورفية ، وقد دونت هذه الاشعار فى تاريخ لاحق للظهور المعقيدة التى ترجع أصلاً الى اواخر القرن السابع واول القرن السادس قبل الميلاد .

الزمن في التراجيديا الاغريقية

علمنى ان اقبل الأشياء » (اوديب في كولونوس)
وقول يوريبديدس في الضارعات « ان هذه
المرأة قد عاشت في صحبة الزمن الطويل » .

وبهذا المفهوم فان الزمن ما دام يعيش معنا
وفى داخلنا ، سوف يكتسب كل التطورات التي
تحدث لنا نحن ، سوف يهرم حين نهرم ،
وسوف يشيخ حين يشيخ .

هذا فيما يتصل بالزمن من حيث علاقته
بنا ، اما من حيث علاقته بالأحداث ، فهو
الذى يوضح الاختلاف بين حادثين متتابعين
مع استمراره اناء وقوعهما نم من بعدهما ،
واذا كان الوقت يمتد من قبل ومن بعد
محتوباً كل ما وقع وما سوف يقع ، فطبعي
ان نرى فيه كائناً سامياً متفوقاً على الكائنات
الآخرى، ومن ثم يصبح أهلاً للتقديس ولاسيما
في العالم الاغريقى حيث تكثر الآلهة والكائنات
المقدسة . ومنذ البداية اكتسب الزمن - بمجرد
ان وعاه الاغريق - هذه المكانة ، فاصبح شبه
مقدس ، هكذا كان في اشعار بندار وفي
التراجيديا .

وعند سوفوكليس نرى الزمن يكشف الغطاء
عن الأشياء ، وهو الذى يتيح لها فرصة النمو
فتبين وتتضح بعد ان كانت خافية (Ajax 647)
وسوفوكليس يستخدم في أشعاره أفعالا كثيرة
من هذا الطراز ويجعل الوقت فاعلاً لها ، ولم
يكتف شعراء التراجيديا بذلك ، فليس الزمن
مجرد كاشف للامور المقدرة وانما هو المسئول
عن حدوثها ، ومن ثم يصبح قوة غامضة نصفها
مادى ونصفها معنوى ، وهو قوة مسئولة عن
كل ما يقع وما يحدث واذا كان الزمن
هو الذى يلد الأبنام والليالى فهو المسئول بالالى
عما يقع في هذه وتلك من أفراح وأحزان ، واذا
فهو والقدر صنوان ، ولا بأس من تجسيده في
صورة القدر والمصير ، ولنسمع بندار يقول
« فليحفظ الزمن له رخاءه » (Olym. VI, 97)
ونفس الصورة تواجهنا في التراجيديا ، فالزمن
يبدو دائماً بالغ النشاط ، وهو فاعل لأفعال

(618) للشاعر سوفوكليس - اما يوريبديدس
فيري ان الزمن لم يولد وانما هو الوالد : والد
الايام واللبالى كما ذكرنا ، والد الحياة بطولها .

وقد شبهوا الزمن بمجرى ماء سمرمدى
لا يجف ولا يتوقف ، وهو على هذا النحو
يصبح القوة التى تحتضن العالم وتجري من
حوله . ، واذا - فقد غدا الزمن مفهوماً معنوياً
لا بداية له . ولا نهاية . . . وفي هذا قالوا ان
الزمن الذى لا يدركه تعب أو كلل يطوف حول
العالم في مجرى أبدى مجدداً ذاته دائماً .

وتشير الكاتبة بعد هذه المقدمة الى نوعين
من التجسيد ، أولهما يتناول الزمن من حيث
علاقته بنا ، والثانى يتناوله من حيث علاقته
بالأحداث . والواقع ان فكره تجسيد الزمن
قد جاءت بصورة طبيعية تلقائية ، فنحن
المحدثين نقول في تعبيراتنا العادية ان الوقت
يمضى أو يقترب ، وهذا في حد ذاته تجسيد ،
ومثل هذه العبارات كثيرة في الأدب الاغريقى
تصادفنا كلما كان هناك حديث عن الزمن أو
الوقت ، فمثلاً نرى سوفوكليس يصف عزلة
فيلوكيتيس قائلاً « ان الوقت كان بالنسبة له
يمر متناقلاً » (Philo. 285) ، ومرة أخرى
يقول « ان الوقت يولى الادبار » (Eumenedes
853) . أما ايسخولوس فيقول « ان الوقت
يطول » (Persians 64)

هذه العبارات تثبت أن الزمن كان في طريقه
الى التجسيد الكامل بحيث اعتبروه كائناً
حياً بل مسئولا عن الأحداث التى تواجهنا .
وتصوير الزمن على أنه مبدع الأحداث هو
الصورة الأكثر شيوعاً في التراجيديا ، ومع ذلك
فثمة صورة أخرى يعبر فيها الزمن مؤثراً في
حياتنا الداخلية : فهو كائن حى ، وهو يتصل
بجناننا أوتق اتصال كما يختلط بمشاعرنا
أعمق اختلاط ، بل هو - كما نرى في ايسخولوس
بالذات - يعيش في داخلنا ولا يفارقنا أبداً حتى
ونحن نيام ومن أمثلة ذلك قول سوفوكليس
« ان الزمن الطويل الذى يعيش معى قد

تظهر له شخصية مستقلة . وعند أيسخولوس كان التجسيد في مرحلته الاولى لا يزال غامضاً ، ثم أخذ يتضح حتى غدا عند يوريبيديس شخصاً له اقدام يخطو بها ويتحرك .

★ ★ ★

نتقل المؤلف بعد هذا التعميم عن مفهوم الزمن وتجسيده وتاليه في التراجيديات الاغريقية الى دراسة هذا وذاك عند كل من شعراء التراجيديات الثلاثة على حده ، وعن فلسفة كل منهم الخاصة في هذا الصدد .

وهي تبدأ باقدمهم جميعاً ، أي الشاعر الاثيني أيسخولوس ، وتخصص الفصل الثالث لدراسة الزمن في كتاباته . فتحدثنا أولاً عن ظروف حياته الخاصة وكيف اشترك في الحروب الميدية وكيف كان بين من صنعوا النصر الاثيني على جحافل الملك الفارسي في معركة ماراثون أولى معارك تلك الحروب ، ثم كيف كان للمرة الثانية بين من صنعوا النصر للاغريق في معركة سلاميس . . وعاش بعد ذلك ليشهد مجد أثينا وعظمتها يوم تزعمت العالم الاغريقي وشيدت امبراطوريتها الاغريقية الكبيرة ، وترى المؤلف أن رجلاً كهذا مر بتلك التجارب وأسهم في تلك الاحداث لا بد أن يثق بالزمن ، والواقع أن أيسخولوس لم يثق بالزمن وحسب إنما كرس كل نشاطاته واعماله للزمن (١) . . ولثقته المطلقة هذه نراه في مسرحياته يلقي مزيداً من التركيز على الزمن ويصوره حاملاً للواء العدالة ، ولا يعتبره مجرد مادة أو موضوع يدير الملاحظات من حوله ، وإنما يجعل منه عقيدة حقيقية راسخة ينهض عليها بناء مسرحياته .

الزمن في مسرحيات أيسخولوس هو السيد الذي يعلم الناس ويلقنهم الدروس وأن كانت

كثيرة ، ولنسمع الى شعراء التراجيديات : « أن الوقت يعلمنا الدروس » (Prom. 981) وهو يمحو الأشياء ، وهو يهدى ويسكن . . الخ . ووصفوه بالعظيم وقالوا أيضاً « اننا نراه ولا يفلت أحد من قبضته » وتلك صفات الحاكم المسيطر ، وهي صفات زيوس رب الأرباب عندهم .

ويبدو أنهم لم يروا ما يدعو الى الانتقاص من فكرة السلطة العليا للزمن ، فكل انسان يريد أن يشرح الامور وأن يعثر على مسئول عنها ، وهذا المسئول لا بد أن يكون الها ، ويمكن أن يكون الزمن هو ذلك الاله . . . هكذا كان التصور عند سوفوكليس ويوريبيديس .

الى هنا كان الزمن قد ظفر بالتجسيد والتأليه ولكن في صورة قد تبدو في جملتها غير حاسمة وغير قاطعة ، فهو لا يبدو لنا كآلهة الاغريقية الاخرى شخصاً فرداً له سماته الخاصة ونفسيته الخاصة ووجوده المادى الصريح . ولقد جاء ذلك كله كخطوة تالية ، فمتى جاء ؟ لعل ذلك قد حدث على يد بندار حين قال « ان الزمن يتصرف تصرف الفرد العادى » . (Isth. VIII, 14)

ويبدو أن المعنى الهام الذى أراد شعراء التراجيديات نقله إلينا هو أن الزمن يرى كل شيء كما تفعل الشمس وكما يفعل زيوس . . . ومن هنا يصبح قوة مندرة مهددة يمكن أن تتجسد حين يصبح الزمن انساناً له عينان حادثان صارمتان . . وهكذا يقترب جداً من الصورة التى أوردها سيمونيدس حين قال « ان الزمن له أسنان حادة » .

تلك هي الأفكار العامة عن تجسيد الزمن وتاليه في التراجيديات الاغريقية . لقد كان أول الأمر شيئاً معنوياً غامضاً ثم رويداً رويداً بدأت

(1) Athen. VIII, 347.

الزمن في التراجيديا الاغريقية

في كل مسرحيات ايسخولوس تقريباً بأبناء وحفدة من ارتكبوا الخطيئة . . . لقد كان ايسخولوس ينظر الى الأجيال المتعاقبة كشيء متصل مستمر ، ومن يثق في العدالة الالهية لا بد أن ينظر الى الامور من بعد كبير ، وأن يؤمن بوقوع القصص آخر الامر ، وهو قصاص ينزل بالأبناء والاحفاد الذين يدفعون ثمن خطيئة غيرهم . وهذه الفلسفة لا تزال تعيش معنا حتى الآن فنحن نقول « اعمل طيباً ليبنى ابناؤك الثمرة » ونقول لمن يقارن السوء « سوف يبقى هذا لأبنائك » . بل ان القرآن الكريم نفسه يؤكد هذا المعنى حين قال جل جلاله « وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً » .

وانطلاقاً من هذه الفلسفة نجد شخصيات ايسخولوس تبدو دائماً في حالة ترقب لا تنتهي الا حين يقع الانتقام الالهى آخر الامر ، على أن التأخير يمنح الأمل أحياناً ، فهو يعنى تأجيل وقوع الكارثة بالنسبة للمخطئين كما يعنى انهاء آلام التاعسين الذين ظلموا حين يرون ما حل بظالمهم .

والمستقبل عند ايسخولوس مجهول ، والزمن يسير في طريقه وتبدأ لا يحفل بالام الناس ولا بخوفهم حتى ينفذ فيهم مشيئة الالهة . والجريمة عنده تنمو مع الأيام وتلد غيرها تماماً كما يخرج النبت من البذرة . وهكذا يبدو الزمن - من حيث هو أداة تحقيق العدالة - اسبه شيء بقوة ايجابية مدمرة بالنسبة للمجرمين ، وذلك حق ، ولكنه أيضاً يدمر أجيالاً من سلالة هؤلاء المجرمين ، ومن ثم فان حصاده لا يعدو أن يكون آلاماً وأحزاناً

قاسية (١) . . هو أولاً وقبل كل شيء الاداة التي تنفذ العقاب الالهى ، وتلك هي الصورة الاولى للزمن عند ايسخولوس ، وفلسفته ايسخولوس في هذا أساسها أن العدل الالهى يرتبط بالزمن ، فالحدث يقع لأن الاله قد قرر ذلك ، وقرار الاله انما جاء نتيجة لشيء وقع في الماضي وأثار غضبه . فلا بد إذن من عقاب ، والزمن هو الذي ينزل هذا العقاب بمن يستحقه .

والحق أن الانسان اذا آمن بالعدل الالهى فلا مناص من أن يصبح الزمن شيئاً جوهوياً في الموضوع ، لأنه يوضح لنا امكانية حدوث تأخير في انزال العقاب ، ويستحيل عملياً أن نؤمن بالعدل الالهى دون أن نعتزف بأن هذا العدل يأتي عادة متأخراً . . ولقد كان هذا التأخير مشكلة بالنسبة لكثير من المفكرين القدامى ، ولكن ايسخولوس لم يجد في الامر أية مشكلة بل اعتقد اعتقاداً يقينياً بأن تأخر العدالة الالهية أمر طبيعي وصادق ، فلا بد من أن تلقى الجريمة عقاباً ، ولكن متى ينزل هذا العقاب ؟ انه يأتي لاحقاً ، يأتي في حينه كما قال كل من بندار (٢) وسولون (٣) قبل ايسخولوس ، الذي يحتمل أن يكون قد أخذ هذا التفكير عنهما ثم بنى عليه عقيدة كاملة .

هذه العقيدة هي السبب في أن الزمن لم يظفر عند ايسخولوس بنفس القدر من التجسيد الذي ظفر به عند سوفوكليس ويوريبيديس ، ومع ذلك فقد ظفر عنده بقدر اكبر من الاهتمام . ويصر ايسخولوس أحياناً على أن الانسان لا يستطيع ان يعرف متى تأتي العدالة ، فهي تنزل بالنسبة للبعض عاجلة وبالنسبة للبعض الآخر آجلة بينما تنسى البعض نسياناً تاماً (٤) . والعقاب الالهى ينزل

(1) Prom. 981.

(2) Pind. Pyth. VIII, 15.

(3) Solon, 3,15.

(4) Choiph. 61ff.

وهي الوحيدة التي وصلت إلينا سليمة ، أما (السبعة ضد طيبة) فهي الأخرى تعطينا الدليل على ما نقول من مجرد ترتيب عناوينها الثلاثة « لاوس » ثم « اوديب » ثم « السبعة ضد طيبة » أي الأب ثم الابن ثم الاحناد .

هناك ارتباط اذن ، وارتباط لا انفصام له بين الماضي والحاضر ، وهو لا يقوم عفويا وانما وفق نظام دقيق . ويلفت النظر أننا نرى ذلك واضحا حتى في مسرحية (الفرس) التي تعتبر مسرحية تاريخية . . . فائينا ينبغي أن تكون هي المسؤولة عن دمار الملك الفارسي « جسر كسيس » ، ولكن أيسخولوس الاثيني يصر على ارجاع هذا الدمار الى آتام دينية ارتكبها الملك الفارسي قبل مجيئه الى بلاد الاغريق بأعوام طويلة جداً وإلى آتام دينية أخرى من نفس الطابع صاحبت خروجه من بلاده غازيا .

وبعد ، فهكذا كان مفهوم الزمن عند أيسخولوس . . . لقد كانت عقيدة متكاملة كما ذكرنا ، وعلى أساسها شاد أيسخولوس البناء الأدبي لمسرحياته . . . وما من شك في أن المؤلف قد استطاعت أن توضح لنا من صميم هذه المسرحيات مدى ثقل تلك العقيدة في نفس الشاعر ، وما من شك أيضا في أن أيسخولوس حين كتب مسرحياته كان متأثراً بأحداث عصره وبظروفه وتقاليده . . . لقد كانت هذه المسرحيات مرآة صادقة لزمان صاحبها .

★ ★ ★

وفي الفصل الرابع عن « الزمن عند سوفوكليس » تحاول المؤلف أن توضح الفرق بين نظرة أيسخولوس الى الزمن ونظرة سوفوكليس اليه ، أو بعبارة أخرى ما طرأ من تطور على الفكر الاغريقي من حيث مفهومه عن الزمن ، فقد اعتنق سوفوكليس فلسفة مغايرة لفلسفة أيسخولوس في هذا الصدد .

مريرة . وليس ذلك كل ما في الأمر ، لأن تأثير العقاب لا يكون مادياً وحسب ، وانما فيه جانب عقلي ، ذلك لأنه يعطي درساً لمن ينزل بهم ولن يعيشون من حولهم أيضاً ، لأن هؤلاء حين يرون آثار العقاب على غيرهم يتعلمون ، وهنا دروس يلقنها الزمن للناس ، كلها في الحكمة والتروى مما لا يحصله المرء الا بالتجربة والمعاناة . ومعنى ذلك أن عقاب المخطئين يمنح الحكمة لمن لم يخطئوا بعد ، وذلك أمر نراه واضحاً في جميع شخصيات أيسخولوس .

ومن خلال الآلام والخوف يرى الناس حقيقة الحياة ، وبالتالي يصبحون حكماء مع مرور الزمن . وهناك جانب آخر ، هو أن الزمن كما يعلم ويعطي الدروس فانه يمحو ويطمس ، وتلك فكرة سوف تبدو أكثر وضوحاً عند سوفوكليس ويوريبيديس ، أما هنا عند أيسخولوس فان فكرة المحو يداخلها التطهير ، لأن الزمن عنده لا يمحو الايمان أو السعادة أو الصبر ، وانما يمحو الغضب الالهي فيتم التكفير . هكذا تتضح لنا فلسفة أيسخولوس عن الزمن . . . انها عقيدة متماسكة مطردة وعلى أساسها شاد أيسخولوس البناء الأدبي لمسرحياته ، ومن هنا ظهرت الثلاثيات .

فأيسخولوس يعتقد يقينا أن العدالة الالهية لا تكف عن العمل أبداً وهي تمتد نشاطها فوق الأجيال ، ومن هنا لم يستطع أو لم يتصور أن يعالج حدثاً ما دون الرجوع الى اصوله وأغواره البعيدة ، وربما الى ما قبل ولادة البطل نفسه . ولهذا السبب لم يقصر موضوع المسرحية على الحدود الضيقة التي تحيط بحدث قصير ، ولجأ الى المسرحية الثلاثية ، وهي في حقيقتها ثلاث مسرحيات تسير في خط واحد ، وهذا هو السبيل الذي أتاح له فرصة تناول سلسلة متتابعة من الجرائم التي تفصل بينها آحاد زمنية بعيدة ولكنها مرتبطة ببعضها أشد الارتباط .

وأبرز دليل على ذلك ثلاثية (الاوريستيا)

الزمن في التراجميديا الاغريقية

بعد الوقت - كما كان عند سلفه - سلسلة
زمنية طويلة تتم خلالها عملية القصاص الالهى،
وانما أصبح سلسلة من التغيرات المباشرة التى
تحدث بأية طريقة وتؤثر فى مصائر الناس
ومشاعرهم .

واذا كان الاغريق يعتقدون أن الانسان
لا يجوز له أن يأمل فى سعادة دائمة ونعيم مقيم،
فقد تناول سوفوكليس هذه الفكرة بتركيز
شديد ، بل لعله جسدها وصاغها فى عبارات
بارعة . . . وعبر كذلك فى مسرحياته عن نظرية
التغيير التى يحدثها الزمن فى صورتين متناقضتين
احدهما تناول التغيير العفوى الذى يقع
كيفما اتفق دون نظام ، والاخرى عن التغيير
الذى يجرى وفق نظام دقيق . . . وليس فى ذلك
التناقض ما يزعج ، فنظام الكون مطرد وثابت
ودقيق ، ولكن هذا لا يمنع من وقوع تغيير
داخل هذا النظام : مثلاً هذا النجم هنا الآن
ثم هو هناك بعد فترة من الزمن ثم هو يعود
الى مكانه الأول ، تغيير ولكن داخل نظام محكم
ثابت مطرد .

ويبدو أن سوفوكليس قد تسبّع تماماً بهذه
النظرية ، فهو يعرض علينا كثيراً من صورها
فى مسرحياته المختلفة . . . متابع الحياة
واضطراباتا وشجاعة الانسان فى مواجهتها
كأنه محارب يهاجمه الأعداء من كل جانب ،
وخير مثل على ذلك مسرحية اوديب فى
كولونوس ، فابتداء من السطر ١٢٤٥ وما بعده
نجد قوى الطبيعة تتكاتف فى محاربة الانسان
لتبرز ضعفه ، ثم نجده يتحدى هذه القوى
وهو يواجهها بكامل شجاعته .

تلك نظرة تختلف عن نظرة أيسخولوس، لأن
يتحدى الانسان لتصاريف القدر لا يحدث نتيجة
لقرار الهى وانما هى طبيعة الأشياء . ويعرض
سوفوكليس فكرته عن الزمن وعلاقته بالانسان
عرضاً أخلاقياً ، فهل ينبغى أن يكون لدينا وليس
عنيداً ، وهل ينبغى أن يكون صبوراً وليس
قلقاً ، وهل يخضع للزمن اذا لم يكن من

وهى تبدأ فنقول ان الفاصل الزمنى بين
التساعرين لا يزيد على جيل واحد، وحين كتب
سوفوكليس مسرحيته الاولى كانت قوة أثينا
قد توطدت بعد النصر فى الحروب الميدية ،
وكانت سيادتها على العالم الاغريقى آخذة فى
الازدياد . ولقد يعتز الناس بانجازاتهم حين
بحالفهم النصر ومن ثم لا يركزون كثيراً على
العون الالهى . . . وبالالى فان عصر سوفوكليس
يعتبر عصر الانسان لا عصر الالهة .

ويبدو لنا هذا التغيير واضحاً جداً فى مفهوم
الزمن كما تعرضه مسرحيات سوفوكليس حيث
نجد الانسان يحتل مكان الصدارة بدلاً من
الاله . هذه فلسفة جديدة اذن ، بمقتضاها
يأبى بؤس الانسان وتعاسته من تقلبات الدهر
وتغير الأشياء ، كما تأتى سعادته من أسلوبه
فى مواجهة هذه التقلبات . . . والاحداث نفسها
بدلاً من تفسيرها على أساس عام واحد نراها
عند سوفوكليس تفسر كضرب من ضروب
التحدى للسلوك الانسانى . . . وذلك فرق بين
الفلسفتين كبير ، وان كانت كلتاهما مستمدة من
أصل فكرى واحد .

والواقع ان الفرق يبدو لنا واضحاً كل
الوضوح حين نناقش أمرين : اولهما طريقة
وصف اثر الزمن على الانسان وثانيهما أسلوب
الانسان فى مواجهة هذا الاثر .

لم يعد الوقت هو أداة العدالة الالهية وانما
غداً مبعث القلق فى حياة البشر ، ونحن وان
كنا لا نشك فى أن سوفوكليس كان يدرك تماماً
معنى العدالة الالهية، ويدرك كذلك المعاناة التى
يلقاها الناس من جراء أخطاء قديمة ، الا أنه
نادراً ما ركز فى مسرحياته على هذه الفكرة ،
كذلك لم يركز كثيراً على تأجيل نزول العدالة
الالهية قدر ما أكد على التدخل الالهى المباشرة
فى حياة الناس . وحين كان يشير الى العقاب
فانه يجعله حاسماً وسريعاً وقاطعاً بدلاً من
تصويره فى شكل تهديد متصل مستمر . . . وفى
هذا كله لا ينصب التأكيد على الاله وعلى
العدالة وانما على الانسان وعلى التغيير . . . لم

ذلك الخضوع مفر؟ هذه هي المشكلة الأخلاقية عند سوفوكليس .

ان سوفوكليس يجعل ابطاله معاندين ثابتين على مبادئهم لا ترعهم نوايب الدهر ، وحين يتصل الأمر بالسلوك فانهم يتصرفون طبقاً لقواعد ثابتة لا تتغير ، هكذا مثلاً فعلت «انتيجونا» حين عصت أوامر « كليون » لأنها كانت في نظرها أوامر غير حكيمة فقالت « لا أتصور ان الأوامر الملكية لها كل تلك القوة بحيث تجعل الانسان الغافى يتجاهل من أجلها القوانين الأزلية التي لا تخطئ . . قوانين السماء » (١) .

هكذا نلتقي بفكرة رفض الانسان لما يأتي به الزمن ، وهي فكرة تعنى الموت في ذاته أو التعرض لخطره على الأقل ، وهذه الفكرة هي التي تحكم بناء المأساة عند سوفوكليس ، وفي معظم مسرحياته مثل آجاكس وانتيجونا والكثيرا واوديب في كولونوس ، نجد الحركة المسرحية كلها تتركز حول شخصية واحدة هي التي تواجه التحديات والأخطار في اصرار يتصاعد باستمرار حتى يصل الى درجة الاستماتة أو الى درجة الموت ذاته دون أن يعرف الافلاس أبداً . . لا تسليم .

هذا البناء المأسوي نلتقي به كما ذكرنا في كثير من مسرحيات سوفوكليس ، وهو يختلف تماماً عما رأيناه في ايسخولوس : فعند هذا الأخير نرى الناس يسلمون تسليماً أعمى للالهة ، أما سوفوكليس فقد جعلهم يرفضون التسليم في شجاعة واصرار ، ومع ذلك فان الزمن في كلا الحالتين هو القوة الكبرى وهو الأداة التي يستخدمها الاله لتنفيذ ارادته ، وهو عند ايسخولوس بالذات ، الخلفية التي يعمل المرء على مواجهتها وتأكيد شخصيته حيالها ، وإذا قدر للزمن أن يهزم فذلك عند ايسخولوس بإرادة الآلهة ولكنه عند سوفوكليس بإرادة بطل المسرحية الذي تحدى الزمن وأفلت من قبضته . ولا ينسى سوفوكليس برغم كل شيء

ان الزمن هو الذي يكشف الغطاء عن طبائع الأشياء والناس ويعرضهما للنور . . والكشف عن الأشياء هو الذي يتيح لنا فرصة الحكم عليها ، والمسلك الانساني لا يكشفه الا التكرار ، والتكرار لا يأتي الا مع الزمن ومن ثم نعرف ما اذا كان المرء شجاعاً أم جباناً ، صديقاً أم عدواً ، كريماً أم بخيلاً ، وإذا كنا نشك في أمر ما ، فان الزمن وحده هو الذي يعيننا على الجزم في هذا الأمر برأى قاطع . وبهذه الفلسفة فان الزمن لا يصبح سيداً ينبى أن نستجيب لكل أوامره ، انه يصبح مجرد شاهد يعرف كل شيء ويمدنا بالدليل الذي يسمح بالحكم على الناس وعلى الأمور .

وينبى أن نذكر هنا أن كل هذه المفاهيم لم تكن جديدة على الاغريق ، أعنى أنها لم تكن من خلق سوفوكليس ، ومنذ القرن السادس قبل الميلاد قال طاليس « ان الزمن هو الذي يكشف الأمور » وقال سولون « أن الزمن سوف يبرهن للناس أنني لست مجنوناً » وذلك حين اتهمه اعداؤه بالجنون . وفي القرن الخامس يتحدث الشاعر بندار عن الزمن فيقول « انه وحده الذي يستطيع أن يقيم الحقيقة الصادقة » ويقول أيضاً « ان الأيام هي أعدل شاهد » . . ولم تخل مسرحيات ايسخولوس من ترديد لنفس الفكرة ، لكن سوفوكليس هو الذي أبرزها إبرازاً قوياً وأضفى عليها مزيداً من الأهمية ، وهو القائل « ان الزمن يكشف كل الأكاذيب » و « يسلط الضوء على كل شيء » و « يرى كل شيء ويسمع كل شيء » ، وفي « اوديب الملك » يريد سوفوكليس الفكرة وضوحاً حين يجري هذا المفهوم على السنة الكثيرين من شخصيات المسرحية بل لعلنا أقول ان الكشف عن الأمور بواسطة الزمن هو موضوع المسرحية .

وبعد ، فان سوفوكليس ينظر الى الزمن من وجه نظر الانسان ، وإذا كانت شخصياته

الزمن في التراجيديا الاغريقية

هو الذى يفعل كل ذلك ، واعنق أيضاً مبدأ سوفوكليس الذى ينادى بأن فترة وجيزة من الزمن تكفى لاجداث أكبر تغير فيؤكد أن « يوماً واحداً » يكفى لكل شيء . . ألم تفقد هيوكوبا كل سعادتها في يوم واحد ؟ (٣) ، وفي يوم واحد أيضاً ذابت كل أمجاد امفيتريون (٤) .

هكذا يرى يوريبديدس أن أى شيء قد يحدث في أى وقت وفي أقصر مدى وبمحض المصادفة دون أى توقع . . بل ليس نمة ما يحدث وفق توقعات الانسان . . وهنا تتعارض فلسفته مع فلسفة أيسخولوس تعارضاً يكاد أن يكون كاملاً وتذهب بعيداً عن أفكار سوفوكليس .

الزمن عند يوريبديدس أشبه شيء بمملكة تتربع المصادفة على عرشها فهي المتحكمة في كل شيء : بها تقع الاحداث وبها تتلاحق اثر بعضها في اتجاهات متباينة، والحياة كلها تخضع لذلك . . وفي مسرحية هيراكليس (٥) نسمع امفيتريون يسكو قائلاً « انظر الى حالتى، لقد كنت محط اعجاب الناس، وذاعت شهرتى، ولكن المصادفة طوحت بكل شيء كأنه ريشة في مهب الرياح ، وذلك خلال يوم واحد » .

وخلاصة القول أن الزمن أصبح عند يوريبديدس مختلطاً بمشاعر الانسان ، وهذه المشاعر شيء شخصى ذاتى ، ومن ثم فهي تختلف فيما بينها اختلافاً بيناً ، مقياسه الفرد ذاته . من ذلك مثلاً مشاعر القلق والخوف التى وصفها أيسخولوس وصفاً قوياً نابضاً بالحياة ، وعرضها سوفوكليس عرضاً درامياً عنيفاً، أما يوريبديدس فقد تناولها بكثرة بالغة، بحيث نجدها في كل مكان ولكن لمدى أقصر ،

تميش في قلق وترقب كما كانت شخصيات أيسخولوس ، الا انها لم تعد ننظر اجيالاً واجيالاً وهي تعاني هذا القلق ، ان الامر عنده يقاس بما يجرى على الفرد نفسه وعلى حياة هذا الفرد فقط .

★ ★ ★

والفصل الخامس عبارة عن تحليل لمفهوم وفلسفة يوريبديدس عن الزمن ، ومقارنة بينه وبين سلفيه في هذا الصدد ، والواقع ان يوريبديدس يختلف اختلافاً واضحاً عن زميليه، فهو قد سلك سبلاً عدة في كتاباته واهتم بكل شيء ، ونحن نستطيع أن نلمس في مسرحه قوة العاطفة الشخصية التى تكاد تجلجل في كل سطر من سطوره ، جنباً الى جنب مع الاهتمام الواضح بشتى الامور .

ولا شك في ان بعض مسرحياته تكاد أن تكون تقليداً لأيسخولوس ، وهنا يفقد كثيراً من ذاته ، من ذلك مثلاً المسرحية التى كتبها في اواخر أيام حياته - الباخى - فيها ينزل الاله عقابه على جريمة قديمة ارنكت قبل جيل كامل ، وفيها ينشد افراد الكورس عبارات جذيرة بأيسخولوس خلاصتها أن الزمن هو الذى يحقق العدالة (١) .

ونجد عنده أيضاً فكرة الدروس التى يلقنها الزمن للناس ، كما نجد ترديداً للكثير من مفاهيم سوفوكليس عن الزمن كقوله « أن الزمن شاهد على الانسان وهو يكشف حقيقة معدنه » (٢) .

ولقد كان يوريبديدس من المتشائمين ، يرى الدهر قلباً والحياة لا تثبت على حال ، والزمن

(1) Bacch. 882,ff.

(2) Herac. 805.

(3) Hecuba 285.

(4) Herac. 510.

(5) Herac. 50ff.

وكذلك عن التخلص من حياة قلق مضطربة
ناعسة .

وخلاصة القول ان الزمن
قد فقد ابعاده الدينية والالهية التي طوّقه
بها أيسخولوس ، وغدا حقيقة تتصل بالنفس
والذات اكثر من اتصالها بأى شىء آخر .

★ ★ ★

ويعالج الكتاب مشكلة « النسيان
والشيخوخة في التراجم الاغريقية »
في الفصل السابع والاخير الذى تختم المؤلف به
دراسته لمفهوم الزمن في التراجم الاغريقية
وما طرأ عليه من تطور ابتداء من أيسخولوس
الى يوربيديس في محاولة لبيان ما اذا كان
هذا التطور قد وجد سبيله الى مفاهيم الاغريق
عن عمر الانسان من شبابه الى شيخوخته .

والواقع ان حدوث هذا التطور في عمر
الانسان يبدو للوهلة الاولى موضع شك ،
فأوضاع الحياة في الأعمار المختلفة مسألة قد
تناولها الكتاب الأقدمون بوضوح تام ، وهي
شىء لا يختلف فيه اثنان ، ومن ثم فإن النظرة
العامة لدى مختلف الكتاب واحدة في هذا
الصدد . ولكن نقتصر على موضوع التأكيد
هى التى تختلف من كاتب الى آخر ، ومن
هذه الزاوية تتناول المؤلف كتاب التراجم
الثلاثة .

وفيما يتعلق بأيسخولوس لم يكن في الامر
مشكلة ، لأن مهمة الزمن في كل مسرحياته
كانت واضحة وهى التعليم ، وبالتالي فإن
الحكمة تأتى مع تقدم العمر ، وعلى هذا
النحو فكل شيوخه حكماء وكل شبابه يعوزهم
النضوج ويتسمون بالاندفاع .

ومن دروس الزمن يتعلم الشيوخ العدل
أول ما يتعلمون ، ويصبح الأب لاولاده الناصح

فنحن في مسرحه وأمام هذه المشاعر نحس كما
لو كنا نواجه مجموعة هائلة من الأمواج الصغيرة
المتلاحقة بدلاً من موجة واحدة عاتية عارمة
طويلة .

لقد كان يوربيديس يركز تركيزاً شديداً على
العاطفة الشخصية وقياس الزمن واثره من
خلالها ، أى ان نظرتة للزمن كانت ذات طابع
نفسى تدور حول العاطفة الشخصية ، بمعنى ان
الحياة كلها بما فيها من آمال وآلام ، من خوف
واطمئنان ، من قلق واستقرار . . كل ذلك
نجدّه عنده مختلطاً بمفهوم الزمن .

لكن يوربيديس يرغم أنه صور الزمن في
صورة خطر دائم وتهديد للانسان لا ينقضى ،
قد صورّه أيضاً في صورة البلم الذي يداوى
الجراح ، فالتراجيديا تعالج دائماً أزمة من
الأزمات لا مكان فيها للسلام من بدايتها الى
نهايتها ، ومع ذلك فان الأمر لا يخلو من
تلميحات الى أمل في السلام .

ذلك أن مرور الزمن كفيل بالقضاء على شىء
في زوايا النسيان ، ومرار الزمن زعيم أيضاً
بتخفيف الآلام والأحزان ثم وضع النهاية لهما
... ولقد أشار يوربيديس كثيراً الى كل
ذلك كما حاول إنكار قدرة الزمن على التدمير
والتحطيم . . وهذه الفكرة وردت عند
سوفوكليس الذى جعل ابطاله يؤثرون الموت
على التسليم والاستسلام ، وهم يستهدفون
من وراء هذا الموت الظفر بالمجد والخلود . . .

وكان هذا الهدف عند يوربيديس هو إنشهر
الأول والجوهري للموت البطولى . . . هكذا
كان بالنسبة لأكاس وأنتيجونا وغيرهما من
ابطاله . ووجه الخلاف في هذا المجال بين
سوفوكليس ويوربيديس أن ابطال الأول كانوا
يتحدثون كثيراً عن الشهامة والنبيل دون اهتمام
كبير بما سوف يقال عنهم ومدى ما سوف
يظفرون به من تمجيد بعد مماتهم ، أما ابطال
الثانى فكل حديثهم عن التمجيد والخلود

الزمن في التراجميدا الاغريقية

الجديد عند سوفوكليس هو شكوى الناس من الشيخوخة . ولما كان هذا الشاعر يهتم بالإنسان نفسه أكثر من اهتمامه بمصيره وقدره، فقد كان يميل الى إبراز الأثر السيء لكبر السن . . نجد أن الشيوخ في مسرحياته يتحسرون على أيام الشباب الذي ولى ، وفي مسرحية اوديب في كولونوس يحدثنا الشاعر عن البؤس الذي يحل بالمرء حين يشيخ ، وهو يرى أن الشباب هو فترة السعادة وبمده لا يحصد الإنسان غير الأسى والألم ، ولعل هذه النظرة قد أتت نتيجة لما عرف من سوفوكليس من حب للحياة الخفيفة في مجتمع رقيق .

ولم تكن الشيخوخة عنده مجرد ضياع للقوة البدنية ، إنما كانت تفقد المرء أيضاً نوقد ذهنه وقدرته على اصدار الاحكام ، ولقد عجز أفراد الكورس في أنتيجونا عن الادلاء برأيهم في مسألة معقدة محتجين بكبر سنهم (٥) . ومن هنا تأتي المشكلة عند سوفوكليس . . انه يحترم الشيخوخة ولكن حكمه الشيوخ عنده موضوع شك بل لقد تنكر عليهم كلية ، ليس الشيوخ بالضرورة فيما يرى أحكم من الشباب، بل قد يكون في الشباب مزيد من الأمانة والشجاعة ، والرجل الذي يريد أن يطاع لمجرد كبر سنه ليس دائماً وحتماً على صواب .

ونحن نعتقد أن سوفوكليس كان يؤمن إيماناً عميقاً بأن لكل عمر سلوكه الخاص ولا شك في أنه كان يميل الى الشباب ويأخذ جانبهم في كل نقاش يدور في مسرحياته بينهم وبين الشيوخ.

إننا هنا أمام اتجاه فكري جديد ينحو نحوه سوفوكليس ، انه يؤازر الشباب ضد الشيوخ لا لمجرد أن هؤلاء شيوخ وأولئك شباب ، وإنما

الأميين (١) الجدير بالاحترام والتقدير ، والواقع أن احترام الإنسان لوالديه كان عند الاغريق كاحترام الآلهة سواء بسواء ، ولنستمع الى أيسخولوس وهو يقول « ان عبادة الإنسان لوالديه هي القانون الثالث في كتاب العدالة » (٢) .

ولحكمة الشيوخ اصبحوا خير من يشترك في الكورس عند أيسخولوس كما هو واضح في مسرحية أجاممنون ومسرحية الفرس ، فهؤلاء هم الذين ينفوقون عقلاً وخلفاً نتيجة للخبرة التي اكتسبوها بفضل عمرهم الطويل .

ومع ذلك فإن أيسخولوس لا ينكر الأثر المدمر للعممر الطويل ، فشيوخ أرجوس في مسرحية أجاممنون (وكانوا يؤلفون الكورس) يأسفون إذ أفقدتهم الشيخوخة قدرتهم واقعدتهم عن القتال ، ولنستمع اليهم يقولون « ان الطاعن في السن يمتنى على سيفان ثلاث ولا يخلف عن الطفل » (٣) ، ولكن أيسخولوس في الوقت نفسه يؤكد أن هذا الضعف البدني لا يمس الروح أو العقل ، وهو في مقابل ذلك يؤكد حماسة الشباب في مواضع كثيرة من مسرحياته، ومن أبرز الأمثلة على ذلك قوله على لسان دارا « ان جسر كسييس لا يعرف ، انه يتصرف بوحى من اندفاع الشباب، ولا يستطيع أن يصنع غير ما صنع » (٤) . وهو لا يفرق في هذا بين الناس والآلهة ، فالآلهة الشبان عنده متعجرفون يتسمون بالكبرياء بينما يتصف شيوخ الآلهة بالوقار والتروى . وهكذا نرى أن جلال السن كان متأصلاً في الفكر الاغريقي حين ذاك ، فماذا حدث بعد أيسخولوس ؟

لم يفقد سوفوكليس أبداً احترامه لجلال الشيخوخة وهو القائل ان الحصافة والقرارات الحكيمة تأتي دائماً كرفيق للشيخوخة ، ولكن

(1) Supp. 177.

(2) Supp. 707.

(3) Agam. 72-83.

(4) Pers. 744ff.

(5) Ant. 681-682.

وفي مسرحية الكستيس يؤكد يوربيديس على موقف الوالد الذي رفض التضحية بحياته لينقذ ابنه ، وتلك عنده نتيجة مباشرة وحتمية لتمسك الشيوخ بالحياة . فهم يهابون الموت أما الشباب فانهم يقدمون على الموت مضحين بأرواحهم بشهامة ونبل وشجاعة .

وبعد ، فاننا نرى في شعرائنا الثلاثة ما يتفق والأوضاع على أيام كل منهم : أيسخولوس وعقيدته في العدالة الإلهية تتفق زمنياً مع تخلص أثينا من غزوة كبرى كادت أن تعصف بالعدالة ونعني بها الفروة الفارسية ، وسوفوكليس يرفض مبدأ التغيير الخلقى لأن آراءه تشكلت حين كانت أثينا تواجه بكل شجاعة تكتل العالم الاغريقي ضدها وتثق نقّة مطلقة في أخلاق أبنائها وفي قدرتها ، أما يوربيديس فقد اهتم بالإنسان وببؤسه وشقائه لأنه كتب حين كانت الديمقراطية في أوجها تمنح كل فرد قيمته وتصور هذه القيمة ، وحين كانت شرور الحروب على أشدها ، وحين كانت سيطرة أثينا تهدد استقلال المدن الاغريقية .

لقد كانت فلسفة كل منهم تعكس أوضاع زمانه .

★ ★ ★

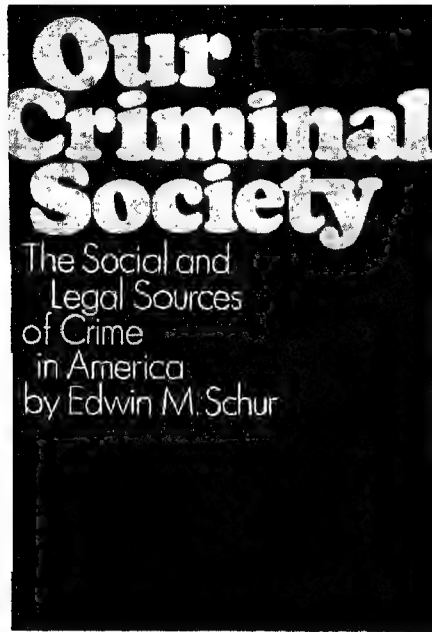
ان كتاب الاستاذة « روميللي » كتاب جليل ، وهو يتناول موضوعاً لم يطرق قبلها الا قليلاً ، ولقد فصلت فلسفة شعراء التراجيديا الثلاثة عن الزمن تفصيلاً رائعاً معتمدة على النصوص الأصلية دون غيرها ، وانتهت الى تحديد مدى التطور الذي طرأ على الفكر الاغريقي في مفهوم الزمن تحديداً واضحاً تماماً ، وأرجو أن أكون قد وفقت في عرض آراء صاحبة الكتاب وتحليلها والتعليق عليها .

لأن الشباب عادة يكونون على حق أمام تعصب الشيوخ الذين يريدون دائماً فرض آرائهم لانهم أكبر سنّاً . ان الزمن اذن يصبح - بهذه النظرة - أداة تهديد وتدمير لا تقف في سبيلها الا قوة المرء ونبله .

فاذا انتقلنا الى الشاعر الثالث والآخر - يوربيديس - وجدنا هذه الأداة المدمرة أقوى وأوضح ، لكنه مع ذلك لم يفلن النظرة التقليدية للشيوخ ، ومسرحياته تفيض بالعبارات التي تحدثنا عن بؤس الشيوخ ، وان كانت هذه العبارات تتسم عموماً وعادة بالطابع الشخصي ، وفي « هيراكليس » اغنية حزينة (1) تشبه تلك التي نجدها عند سوفوكليس في مسرحية أوديب في كولونوس وان كانت هذه ذات طابع عام بينما تتسم الاولى بالطابع الفردي . . وسوفوكليس في اغنيته يظل على صلة وثيقة بالناس ولا يرى حلاً لمشاكلهم المعقدة الا في الموت ، أما يوربيديس فيقول ان الشباب هو السن المحبة بينما تثقل الشيوخ الرؤوس ، ويقول ان الشيوخ تترأى أمام عينيه كستار اسود كثيف . . « أنا لا تستهويني ابهة ملك آسيا ، ولا أرغب في قصر مملوء بالنضار اذا كان كلاهما بسديلاً عن الشباب . . فلتخفف الشيوخ تحت الأمواج » .

ومثل هذه العبارات تتردد كثيراً في مسرحيات يوربيديس مما يحملنا على الظن بأن الشيوخ لا تبقى للمرء أي شيء ، ان الإنسان قد يكتسب معها مزيداً من الخبرة ، لكن ماذا بقي له بعد ذلك دون تحطيم !! يستوى في هذا البدن والعقل والخلق . . انه دمار تام ، ومسرحيات يوربيديس تعرض علينا موكباً طويلاً من الشيوخ البؤساء الضعفاء . . لكن الجديد في الأمر هنا هو ضياع الخلق أيضاً ، فالشيوخ يتمسكون بالحياة التي يحسون انها تكاد أن تفلت منهم ، والتمسك بالحياة يؤدي بطبيعته الى الهوان والضعف وارتكاب الخطأ الجسيم .

(1) Her. 637ff.



مجتمعنا المجرم

المصادر الاجتماعية والقانونية
للجريمة في أمريكا

تأليف : ادوين م . شور

عرض وتحليل : الدكتور عدنان الدوري

مقدمة :

جريمة تعتمد على العلم والفن والخبرة والمعرفة والتخطيط والتنظيم . هذا الى جانب ما تحتضنه من فلسفة اجرامية خاصة ذات اهداف وذات قيم اجرامية معينة . لقد أصبحت الجريمة في بعض صورها عملاً من أعمال العيش . وهي لا تختلف في اهدافها العامة عن كل حرفة أو عمل يهدف الى تحقيق الكسب المادي ولكنه كسب محرم عن طريق غير مشروع . وقد يجدر بنا القول بأن التركيب الثقافي المعقد لطبيعة المجتمع الأمريكي قد ساعد على ظهور آفاق جديدة للدرس والبحث العلمي سواء كان ذلك من حيث طبيعة هذا

على الرغم من افتقار الفقه الجنائي الأمريكي الى تقاليد قانونية عريقة كتلك التي نجدها في اوروبا فان المجتمع الأمريكي بوجه خاص يقدم للعالم نموذجاً فريداً للجريمة يكاد يفوق في كميته وفي نوعيته كل الجرائم التقليدية المعروفة في اقطار العالم الاخرى . فمن الناحية الكمية يقدر بعض الباحثين أن نسبة الجريمة تزيد بمعدل أربعة أضعاف زيادة عدد سكان الولايات المتحدة الأمريكية ومن الناحية النوعية فان المجتمع الأمريكي يقدم اليوم للعالم نموذجاً أمريكياً للجريمة هي الجريمة المنظمة . وهي

* Schur, E. M.; Our Criminal Society. Prentice — Hall. N. J. 1969.

هذا وعلى الرغم من حداثة علم الاجرام الأمريكي كحقل جديد من حقول المعرفة فقد اتسع نطاق هذا العلم وتعددت ميادينه وكثر عدد متخصصيه والعاملين في ميادينه النظرية والتطبيقية . والاهم من هذا فقد تناولت البحوث والدراسات الأمريكية التي تناولت موضوع الجريمة والمجرم حتى قدر البعض أن متوسط ما ينشر سنوياً في جميع أرجاء الولايات المتحدة الأمريكية قد يزيد على الخمسة والعشرين كتاباً في علم الاجرام وعلى المائتين من البحوث والدراسات العلمية . هذا علاوة على مختلف الدراسات الأكاديمية وأعمال المؤتمرات والرسائل العلمية الجامعية الاخرى .

وقد نلمس اليوم ظاهرة جديدة يجدر ملاحظتها في هذا الميدان وهي ان الكلام اليوم عن الجريمة والمجرمين لم يعد وقفاً على فئة المتخصصين في علم الاجرام او على بعض العاملين في مجالات الوقاية من الجريمة او علاج المذنبين . بل تعدى ذلك الى كل مواطن غيور يسعى نحو تحقيق الخير والصالح لمجتمعه . ولأجل ذلك فقد اوشكت معالم البحث العلمي الموضوعى في حقل الجريمة والسلوك الاجرامي أن تضع وسط مثل هذا الحماس المتزايد ووسط هذا الجهد الكبير الذى لاشك يهدف مخلصاً التي مكافحة هذه الآفة الاجتماعية الطاغية التي مازالت تهدد أمن المجتمع وتعبث باستقراره . ومع هذا فقد ظلت غالبية مكنتات العالم تستقبل جهوداً علمية جديدة يوماً بعد يوم . وهي لاشك جهود علمية مخصصة تسعى الى تطوير مناهج هذا العلم وتكسبه مزيداً من الموضوعية العلمية والاستقلال الذاتي اسوة بالعلوم الانسانية المعاصرة .

وكتاب اليوم « مجتمعنا المجرم » كتاب

التركيب الثقافي المعقد ذاته او من حيث المشكلات الاجتماعية والثقافية المتعددة . ولذلك فقد قامت دراسات اجتماعية متعددة تناولت مختلف ميادين علم الاجتماع العام المعروفة كما ونمت فروع علمية تخصصية جديدة لكل حقل من حقوله . ولعل من أبرز هذه الميادين العلمية الجديدة ذلك النوع المتخصص لعلم الاجتماع الذى عرف بعلم الاجتماع الاجرامي تارة او بعلم الاجرام الاجتماعي تارة اخرى . وهو على كل حال فرع جديد من فروع المعرفة يتناول دراسة الجريمة والسلوك الاجرامي كظاهرة من الظواهر الاجتماعية . وهذا ما يعرف اليوم بعلم الاجرام الأمريكي . اذ انه علم اجتماع متخصص يسير في ركاب الاتجاه الاجتماعي الصرف وما يتصل به من فروع انسانية اخرى . وهذا لاشك يميزه عن تلك الدراسات الاوروبية التي اختلطت بالقانون والفنسون الجنائية تارة او بالمباحث الطبية والطبية العقلية والبيولوجية والفيزيولوجية والانثروبولوجية والنفسية تارة اخرى .

ولعل أبرز ما يميز علم الاجرام الأمريكي المعاصر هو ميله المتواصل الى دفع مختلف البحوث النظرية البحتة نحو تحقيق أهداف عملية مباشرة . وهذا معناه أن غالبية الدراسات الأمريكية المعاصرة لاتقف عند حدود البحوث النظرية المجردة وانما تترجم غالبيتها الى تطبيقات عملية رائدة في ميادين الاصلاح والعلاج . وخير ما عرفت به أمريكا في هذا المجال هو نظام الاختبار القضائي ونظام الافراج المشروط ونظام الحكم غير المحدد ونظام تصنيف السجناء أو غير ذلك من التطبيقات العلاجية الاخرى التي ظهرت في ميدان معاملة المذنبين والجانحين .

مجتمعا الجرم

النظام القضائي وتقويم البناء الاجتماعي الذي يحتويها .

ويرى المؤلف من خلال هذه المقدمة أن هناك مبالغة في الاعتماد على ما يقدمه لنا علماء الجريمة والسلوك الإجرامي حول طبيعة أسباب هذا السلوك . وقد أشار إلى أن المتخصصين في علم الجريمة لا يستطيعون وحدهم تقديم الحلول النهائية لمعالجة مشكلة الجريمة وذلك لأنهم غير مسئولين عن خلق تلك الظروف والأوضاع الاجتماعية التي خلقت مشكلة الجريمة ذاتها . ولذلك فهم وحدهم غير مطالبين بحل هذه المشكلة لأنهم لا يستطيعون تعديل أو تبديل تلك الظروف التي كانت سبباً في نشوئها .

وعلى الرغم مما يثيره المؤلف من شك في قدرة ذوي التخصص العلمي في علم الاجرام او عجزهم عن تعديل الأوضاع والمواقف الاجتماعية التي أسهمت في خلق الجريمة فهو لا يوصد الباب كلياً بوجه المزيد من البحوث العلمية النظرية في حقل السلوك الإجرامي والجنوح . وهو هنا يزعم بأن الفهم العلمي الصحيح لطبيعة السلوك الإجرامي قد يساعد على وضع الحلول السليمة لمكافحة الجريمة أو للحد من طغيانها . ولذلك فهو لا ينكر على مثل هؤلاء المتخصصين دورهم الإيجابي في تقديم المسورة العلمية ولكنه لا يريد أن يشركهم في المسؤولية الاجتماعية في تنفيذ الحلول المقترحة .

وإذا كان المؤلف يعترف باستحالة القضاء على الجريمة كلياً فإنه لا يتردد في تقديم بعض الحلول الجزئية التي تساعد على الحد من زيادتها . وقد قدم لنا طائفة من الإجراءات التي يعتقد بصلاحياتها للتخفيف من خطر

جديد في علم الاجرام الأمريكي . وقد صدر حديثاً في عام ١٩٦٩ . ومؤلفه الاستاذ « ادوين شور » عالم اجتماع أمريكي عمل استاذاً ورئيساً لقسم علم الاجتماع في جامعة « تفتس Tufts » الأمريكية . وقد سبق للمؤلف العمل في مجالات تطبيقية متعددة تتصل بموضوع الجريمة وعلاج المجرمين . ومن مؤلفاته في هذه المجالات كتابه « جرائم بدون ضحايا » وكتاب « السلوك المنحرف والسياسة العامة » وكتاب « القانون والمجتمع » . وللمؤلف بحوث ودراسات أخرى تناولت موضوعات الجريمة والمشكلات الاجتماعية . والكتاب الذي نحن بصدد عرضه وتحليله هو محاولة غير مبتكرة لوضع الجريمة الأمريكية في إطارها الاجتماعي الصحيح . فالمؤلف يريد أن يصور لنا تلك الاسس الاجتماعية والقانونية للجريمة الأمريكية من خلال تحليل أجزاء البناء الاجتماعي للمجتمع الأمريكي المعاصر . وهذا ولاشك يمثل أثر ما يعرف بالمدرسة الاجتماعية الأمريكية في علم الاجرام الأمريكي المعاصر أو ذلك الانحياز الاجتماعي المعروف في دراسة سببية الجريمة وطبيعة السلوك الإجرامي . وسنحاول من خلال عرض أبرز محتويات هذا الكتاب الوقوف على أهم الآراء التي يعرضها المؤلف والتي تستدعي الوقوف عند بعضها بشيء من التحليل والتعليق .

١ - يبدأ الكتاب بمقدمة عامة اختار لها المؤلف عنواناً هو « الحاجة إلى تقييم هادىء » . وقد تناول فيها تحليل خطأ الفكرة السائدة حول مفهوم الجريمة من جهة وحول طبيعة أسبابها وطرق مكافحتها وعلاجها . كما تناول فكرة المجتمع المجرم وماهية الجرائم الحقيقية في المجتمع الأمريكي المعاصر وكيفية اصلاح

بالامكان أن ننتع المجتمع بأسره بوصف الجريمة أو الاجرام فندعوه بالمجتمع المجرم أسوة بالافراد المجرمين . ويستشهد في هذا المجال ببعض الصفات الشائعة التي يطلقها البعض على المجتمع الأمريكي حين يدعونه « بالمجتمع المريض » أو « المجتمع اللاقانوني » . وبعد أن ينتقد طبيعة الثورة العاطفية والمبالغة في الحكم التي تنتاب الرأي العام حول خطر الجريمة والاجرام في فترات معينة يعود ليبين لنا أن فكرة العتب بالقانون وعدم احترام النظام كظاهرة لدى المجتمع الأمريكي تأخذ صورا متعددة . ولاشك أن الجريمة في معناها التقليدي ، وهو مخالفة القوانين العقابية ، هي إحدى هذه الصور الواضحة . أما الجوانب الأخرى للعنف وعدم احترام القانون واللامبالاة بالنظام فهي كثيرة متعددة . وأبرز هذه الصور ظاهرة اغتيال رؤساء الحكومة وأعمال الشغب التي تحدث من خلال المسيرات الجماعية للاحتجاج على سياسة معينة وكذلك أعمال العنف التي تنتاب الأفراد نتيجة للتعبس العنصرى الى غير ذلك من صور العنف الجماعى الأخرى .

ومن كل ذلك يحاول المؤلف أن يحدد لنا ماهية الأسباب الحقيقية التي تحمل في طياتها بدور العنف والجريمة فى المجتمع الأمريكى . ويرى المؤلف أن هذه الأسباب تتجسد فى الحقائق التالية :

(١) مساهمة الحكومة الأمريكية فى أعمال العنف والعدوان خارج أراضيها .

(ب) ظاهرة اللامساواة فى المجتمع الأمريكى ومشكلة الفقر والفقراء فى المدن الكبرى .

(ج) تأكيد المجتمع الأمريكى على بعض

الجريمة . ولاشك فى أن المؤلف هنا لم يأت بجديد فى هذا الشأن . فهو يساير ذلك الاتجاه الاجتماعى فى علم الاجرام المعاصر . اذ ينظر الى المجتمع بمنظار اجتماعى مكبر بفية تشخيص العيوب والعلل أو الأمراض الاجتماعية التي تنتاب كيانه أو تنخر فى بنيانه . ويرى أن يبدأ العمل بالقيم الاجتماعية السائدة فى المجتمع الأمريكى وكشف الصراع القيمى القائم بين القيم المثالية من جهة وبين القيم الواقعية التي تسود المجتمع فعلا . وفى حين يدعو المؤلف الى ضرورة تعديل أو تحويل جذرى لبعض هذه القيم السائدة فى المجتمع ، فانه يعترف فى صدق بأن الكثير من هذه القيم كان الفرد قد عايشها فترة طويلة من الزمن حتى صارت جزءا أساسيا من حياته ولذلك فليس من الميسور تغييرها أو تبديلها .

ومن الناحية الأخرى فان النظرة الى الجريمة تنطوى على فهم خاطئ لطبيعتها وذلك لأن غالبية افراد المجتمع الأمريكى ينظرون الى الجريمة على أنها شيء خارجي تسرى عدواه الى المجتمع كالجراثمة المرضية التي تقتحم الجسم البشرى . ويرى المؤلف أن مثل هذا الرأى يجعلنا ننظر الى الجريمة كشيء خارجي بعيد عن المجتمع ولا علاقة له بظروفه ومواقفه . ولذلك فان المجتمع ينظر دائما الى الجريمة كعمل موجه الى زعزعة كيانه والى المجرم كشخص عدو للمجتمع . وهذا رأى واضح الخطأ من دون شك . اذ لايمكن أن تنشأ الجريمة فى فراغ تام أو تخلق من عدم . فالجريمة كما هو معروف لدى انصار المدرسة الاجتماعية هي حصيلة تفاعلات اجتماعية لظروف ومواقف اجتماعية وبيئية متعددة .

وبعد ذلك يتساءل المؤلف فيما اذا كان

مجتمعا المجرم

التناقض الكبير بين بعض القيم المثالية التي يسير وراءها الفرد الأمريكي وبين ما يظهره من سلوك واقع في سبيل تحقيقها . ذلك أن الحياة الأمريكية تقوم على الديناميكية وعلى الفردية والمنافسة الحرة والنجاح الفردي المطلق القائم على الكسب المالى وحده . وهذه جميعها كما يراها المؤلف قيم اجتماعية قد تدفع الفرد نحو الجريمة والسلوك الاجرامي وذلك لما تخلق من ضغوط واحباطات نفسية مختلفة في سبيل تحقيقها . أما مشكلة المبالغة في تشريع القوانين العقابية فقد صور لنا كيف أن كثرة القوانين العقابية قد تخلق جرائم جديدة وهذا بدوره يثقل كاهل الشرطة والمحاكم أو قد يفتح ثغرات جديدة في كفاءة أو نزاهة الأجهزة المسؤولة عن تنفيذ القانون . ويرى المؤلف في ختام مقدمته كيف أن السياسة الأمريكية الراهنة تقوم على تقييم خاطيء لمشكلة الجريمة وذلك باتباعها سياسة الحزم والشدّة والقسوة في العقوبة . وإذا كان لابد من معالجة مشكلة الجريمة بصورة صحيحة فلا مناص من تغيير الاسس الخاطئة التي تقوم عليها هذه السياسة وذلك باعادة بناء المجتمع الأمريكي ذاته وتقويم نظامه القضائي وتعديل سياسته الجنائية الراهنة .

٢ - في القسم الاول من الكتاب يعرض المؤلف بعض الانساق المميزة للجريمة الأمريكية المعاصرة فيحلل أبعادها الخفية ويصف مدى خطورتها بالنسبة للمواطن الأمريكي . ويتناول مفهوم المجرم ومفهوم العمل الاجرامي فيحلل طبيعة كل منهما من حيث اعتباره سلوكاً من جهة ومن حيث اعتباره مهنة أو حرفة من الجهة الاخرى . وبعدها ينتقل الى موضوع علاقة الزنوج بالجريمة .

ويبدو أنه أراد أن يصور لنا مدى خطورة

القيم الاجتماعية الخاطئة التي تغذى بطبيعتها بواعث العنف والعدوان والجريمة .

(د) الدور الذي يلعبه التشريع العقابي الأمريكي في خلق جرائم جديدة غير ضرورية .

(هـ) السياسة الأمريكية غير الحكيمة في معالجة مشكلة الجريمة كمشكلة اجتماعية أساسية .

وقد حاول المؤلف أن يجد العلاقة بين كل ظاهرة من هذه الظواهر الخمس وبين زيادة الاجرام في المجتمع الأمريكي . ولعله وقف عند مشكلة الفقراء طويلاً ليصور لنا مدى التفاوت الطبقي الذي تفرضه الحياة الأمريكية الراهنة على أفراد المجتمع الأمريكي . وهو في هذا المجال لا يخرج عن السير في ركاب أنصار المدرسة الاشتراكية أو الاقتصادية في علم الاجرام ، تلك التي تفسر الجريمة والسلوك الاجرامي بالاحتمية الاقتصادية .

أما عن علاقة الحرب بالسلوك الاجرامي فقد أخفق المؤلف في اظهار الشواهد العلمية على قيام العلاقة السببية الوظيفية بين الاثنين . وكل ما أظهره في هذا الشأن هو تحليل نفسية الفرد على ضوء مشاركته في حروب تتضمن أعمال العنف والعدوان الأمر الذي قد يعرضه الى ضغوط نفسية مختلفة وهذا بدوره قد يغذى فيه بواعث البطش والعدوان نتيجة لممارسة أعمال العنف والقتل الجماعي من خلال مشاركته في حرب فعلية . ويرى المؤلف أن ما تنفقه الحكومة الأمريكية على أعمال الحرب والعدوان قد يشكل جزءاً كبيراً مما يحتمل صرفه في مجالات حيوية بناءة تتناول تحسين حالة الفرد الأمريكي وانهاش حياته المعاشية .

أما في مجال القيم الاجتماعية فقد صور لنا

الجريمة كمشكلة اجتماعية تفوق في خطورتها كل مشكلة أخرى يعيشها المجتمع الأمريكي المعاصر .

ويستشهد المؤلف بنتيجة استفتاء شعبي قام به معهد جالوب في شهر فبراير عام ١٩٦٨ وأظهر أن المواطن الأمريكي يضع مشكلة الجريمة فوق كل مشكلة قومية معاصرة كمسكلة الفقر ومشكلة الحقوق المدنية ومشكلة الحرب في فيتنام . ومع اعتراف المؤلف بأهمية مشكلة الجريمة من حيث واقع وجودها إلا أنه يظن في دقة مختلف الإحصائيات الجنائية الرسمية التي يعتمد عليها في تقدير كتلة الجريمة . ويفال في الظن في صحة مثل هذه الإحصائيات حتى أنه يؤكد ما يراه الأستاذ دانيال بيل حين يقول بأن الإحصائيات الجنائية الرسمية تشبه إلى حد كبير من حيث دقتها حالة المرأة التي يطلب إليها الكشف عن عمرها الحقيقي . وفي رأينا أن تقدير كتلة الجريمة في مجتمعاتنا المعاصرة يقوم أساساً على ماهية الإحصائيات الرسمية . وهذا بدوره يشكل عقبة منهجية تقف في سبيل دعم موضوعية البحث العلمي في علم الاجرام المعاصر . ذلك لأن هذه الإحصائيات لا تمثل في الواقع كتلة الجريمة الحقيقية إذ من المعروف أنه ليست جميع الجرائم المرتكبة فعلاً تصل إلى علم الشرطة أما لأحجام المجنى عليهم عن الأخبار عنها لأسباب معينة أو لأنها لا تكشف أصلاً وبالتالي تضيع نهائياً . ومن الناحية الأخرى فإنه ليست جميع الجرائم التي يجري التبليغ عنها تصل إلى المحاكم الجنائية المختصة لفرض محاكمة فاعليها . هذا وليست جميع الجرائم التي يحاكم عنها المجرمون تؤدي بالنتيجة إلى تجريم مرتكبها وإرسالهم إلى المؤسسات العقابية .

وهكذا تبين لنا كيف أن الإحصائيات الجنائية الرسمية هي مجرد معلومات ناقصة لا يمكن أن تكشف لنا الصورة الحقيقية للجريمة بحال من الأحوال الأمر الذي يقود البعض إلى الانصراف عن بحث كمية الجريمة ومحاولة بحث تلك الظروف والعوامل التي يمكن أن تقف وراء ارتكاب بعض أنواع الجريمة وهذا بدوره يسهل السبيل إلى كشف تلك العلاقات السببية القائمة ، مما يجعل مجال البحث محدوداً بأنماط إجرامية معينة دون التورط في بحث أنواع السلوك الإجرامي .

أما في مجال تحليل مفهوم المجرم فإن المؤلف يقف أزاء عدد من الحقائق التي تعترض قيام احصاء دقيق لعدد المجرمين . وهو في هذا المجال يقدم لنا بعض الشواهد الواقعية التي تثبت ما يسميه بالجرائم الخفية وهي الجرائم التي لا تصل إلى علم الجهات الرسمية ومن أبرزها جرائم النساء والجرائم الجنسية وجرائم الخاصة أو تلك التي تعرف بجرائم ذوى الياقات البيضاء .

والى جانب تلك التصنيفات التقليدية التي يقدمها لنا القانون الجنائي للجريمة كجرائم الأشخاص والأموال فإن المؤلف لا يرى صلاحيتها من الناحية العلمية لتقرير نوعية المجرم، ولذلك فهو يحاول أن يجد تصنيفات اجتماعية جديدة . وقد قدم لنا في هذا المجال صنف المجرمين المحترفين وأنصاف المحترفين وصنف المجرمين بسبب الموقف والمجرمين بسبب البيئة الثقافية السفلى والمجرمين بالصدفة والمجرمين الذين يعانون أزمات نفسية شديدة . ومع هذا كله فالمؤلف قليل الاهتمام بجميع ما قدمه وما يقدمه علم الاجرام المعاصر من تصنيفات مختلفة للمجرمين ويرجع نعتب ذلك إلى أنه يؤكد على أن

مجتمعتنا المجرم

النفسية الحديثة في تفسير السلوك الاجرامي وناقش آراء مدرسة التحليل النفسي التي تحاول تفسير هذا السلوك بالصراعات اللاشعورية . وتطرق بعد ذلك الى فكرة العلاقة بين الجريمة وبين وسائل التواصل العامة فظهر افتقار غالبية الدراسات التي قامت في هذا المجال الى اثبات العلاقة السببية بين التلفزيون أو السينما أو الروايات البوليسية وبين زيادة الاجرام . ومع هذا فهو لا ينكر أثر هذه الوسائل على بعض الأطفال أو بعض الأشخاص ، الا أن مثل هذا الأثر لا يعدو أثره طويلا كما أنه يختلف باختلاف الأشخاص الأمر الذي يمكن أن يجعل من هذه الوسائل بعض عناصر الموقف أو الظرف الاجتماعي الذي يعتبر سببا للجريمة . وفي رأينا أن المؤلف ليس أول من عالج مشكلة السببية والتفسير النظري لعللة الجريمة بل وليس أول من فتح أبواب الشك في حصيلة مختلف النظريات التي عالجت موضوع السببية في علم الاجرام . ذلك أن مشكلة السببية هي مشكلة علم الاجرام وهي موضوعه النظري البحث الذي تقوم عليه مكانته العلمية كعلم بين العلوم الصحيحة الأخرى . فالعلم الصحيح يقوّم بمدى ما يهيئه من نظريات تفسيرية تفسر ظواهره المختلفة نفسياً سببياً صحيحاً . ولذلك فإن علم الاجرام النظري لم يبلغ بعد مثل هذه المرحلة من الكمال العلمي والموضوعية الكاملة . وهذه ليست مشكلة علم الاجرام وحده بل هي مشكلة كافة علوم الانسان التي تعالج مشكلة السلوك الانساني بوجه من الوجوه .

٤ - ويكشف المؤلف في القسم الثالث من الكتاب عن طبيعة اتجاهه الاجتماعي بوضوح . وهو في هذا المجال يظهر مدى دعمه للتفسير الاجتماعي للجريمة . ويلخص رأيه الاجتماعي

الجريمة سلوك انساني يخضع الى ظروف ومواقف اجتماعية تعتبر مسؤولة عن نشوئه أو تطوره .

ويجدر بنا القول هنا ان موضوع تصنيف المجرمين سواء كان غرضه نظرياً يهدف الى البحث في علة الجريمة أو عملياً يتصل بإدارة السجون والاصلاحيات المختلفة فإنه لا شك يثير مشكلة نظرية لازال غالبية علماء الجريمة يعيشون أبعادها المختلفة . وقد يكون سبب ذلك أن علم الاجرام المعاصر ما يزال عاجزاً عن تقديم نظرية تفسيرية عامة للسلوك الاجرامي الأمر الذي يصعب معه على الباحث العلمي وضع المجرمين في فئات ومجموعات ذات طابع علمي يتصل بطبيعة اجرامهم . أما في مجال بحث علاقة الزوج بالجريمة فالمؤلف لا يكاد يخرج عن الاطار الاجتماعي العام الذي يرسمه لتحليل سببية الجريمة . ولذلك فهو يرى أن زيادة اجرام الزوج في المدن الأمريكية الكبرى يرجع الى أن الاقلية السوداء لا زالت تعاني ضغوطاً اجتماعية واقتصادية ونفسية وهذا بدوره يضع المواطن الزوجي في مواقف معينة قد تدفعه الى ارتكاب الجريمة والسلوك العدواني .

٣ - وفي القسم الثاني يعرض المؤلف خلاصة ما قدمه علماء الجريمة من نظريات مختلفة في تفسير علة الجريمة . فمن أقدم المحاولات البدائية التي تتصل بالأرواح والشياطين الى أحدث النظريات العلمية والتفسيرية يقدم لنا خلاصة متواضعة لكل ما جاء في ميدان السببية . لقد عرض المدرسة الكلاسيكية التي تفسر الجريمة وفق حرية الإرادة ومنها انتقل الى بدء الدراسات العلمية للمجرم ، تلك التي بدأت بلومبروزو ومدرسته الانتروبولوجية الوضعية القديمة والحديثة في القارتين الأوروبية والأمريكية . ثم عرض بعض الاتجاهات

٥ - ويخصص المؤلف ما تبقى من فصول الكتاب لعرض خصائص الجريمة الأمريكية المعاصرة . ففي القسم الرابع يبدأ بتحليل التركيب الاجتماعي للعنف ولجريمة العنف في المجتمع الأمريكي . وقد أوضح طبيعة لامبالاة المواطن الأمريكي بالقانون ، فكشف أن مرد ذلك الى وجود الطبقة الاجتماعية في المجتمع الأمريكي حيث تكره افراد بعض الطبقات على العيش في مستويات اقتصادية معينة تحضن ثقافة شبه اجرامية تعكس مجموعة من القيم الاجرامية التي تؤدي الى تكوين السلوك الاجرامي .

وفي محاولة اخرى لكشف العلاقة بين الفقر والجريمة أخفق المؤلف في كشف العلاقة السببية او العلاقة الوظيفية بين الاثنين . وكل ما يظهره في هذا الشأن هو مدى اعتقاده بأهمية العوامل الاقتصادية التي تشكل جزءاً أساسياً للآطار الثقافي العام الذي يخلق الموقف الاجرامي . كما انه انكر ان يكون للنظام الرأسمالي كبير أهمية في علة الاجرام وهو بهذا يكون قد عارض ما تذهب اليه المدرسة الاشتراكية المعروفة في علم الاجرام .

ويخصص المؤلف القسم الخامس لبحث طبيعة جريمة الخاصة او ما تعرف بجرائم ذوى الياقات البيضاء والتي يطلق عليها « الجريمة المحترمة » . وقد تناول بعض جرائم النصب والاحتيال والفسح والتزوير والسرقات البسيطة . وحاول أن يرد جميع هذه الجرائم الى وجود بعض القيم الاجرامية الخاصة التي تشكل بدورها مجتمعا اجراميا يقوم على ممارسة النصب والاحتيال كاعمال اعنيدية لا يجد فيها المواطن ما يجرح كرامته او ينقص من منزلته . والحقيقة أن المؤلف لم يأت بجديد

في أنه يرى أن الجريمة سلوك انساني مكتسب غير موروث اي أنه سلوك يتعلمه الفرد من الآخرين ولا يخترعه بنفسه من عدم . وهو يرى أنه ليس بالامكان فهم طبيعة الجريمة الا بدراسة علاقتها بالقيم الاجتماعية السائدة في المجتمع . ويؤكد على الدور الذي يلعبه النظام الطبقي من حيث مدى تهيئة الفرص لتحقيق النجاح أو الفشل بالنسبة لأفراد المجتمع الواحد . كما أنه يعير أهمية كبيرة لرد فعل المجتمع والسلطة العامة ازاء الجريمة وازاء المجرم سواء كان ذلك عن طريق التشريع الجنائي الذي يخلق جرائم جديدة أو بالتأثير النفسي الاجتماعي الذي يفرضه سلوك الأفراد الآخرين على مدى استجابة الفرد وبالتالي على سلوكه الاجتماعي .

ويرى المؤلف أن مثل هذه الحقائق لا تعكس أثرها على الجريمة والسلوك الاجرامي فحسب وانما على جميع المشكلات الاجتماعية الاخرى . ولذلك فان الجريمة ليست الا جانباً واحداً من جوانب عدم التنظيم الاجتماعي في المجتمع . كما يرى أن هذه المشكلات الاجتماعية هي حقيقة قائمة لا مناص من الاعتراف بوجودها . ولا سبيل الى انكارها أو تحاشيها سيما وانها تعكس اختلاف الأفراد في مدى تمسكهم بالقيم الاجتماعية السائدة . ولذلك فان المشكلة الاجتماعية بهذا المعنى ليست الا انعكاساً لدرجة قبول أو رفض الاكثرية لسلوك فئة معينة من أفراد المجتمع الواحد وهذا يتراوح في شدته أو ضعفه وفقاً لدرجة انحراف هذا السلوك عن سوية السلوك العام الذي تسلكه الاكثرية الساحقة . ولهذا فقد يكون السلوك الاجرامي سلوكاً غير مرغوب فيه من قبل الاكثرية ولكنه وفي الوقت نفسه مرغوب فيه من قبل تلك الاقلية التي تنتمي الى قبوله .

مجتمعنا المجرم

علاجها ومكافحتها . وهو على كل حال يرى أن الجريمة ليست الا حصيلة تفاعل مجموعة من المواقف الانسانية المختلفة وأن مثل هذه المواقف لا زالت باقية تعمل في المجتمع الأمريكي لفترة طويلة مقبلة . ولكن العقاب كما يراه المؤلف ليس هو العلاج الصحيح للجريمة لاسيما وأن بعض هذا العقاب قد يخدم أغراضاً ذاتية في اشباع بعض الرغبات اللاشعورية المكبونة لدى المجرم . ومن الناحية الاخرى فقد تخدم الجريمة أغراضاً اقتصادية معينة . وذلك حين تصبح حرفة أو مهنة وعملاً من أعمال العيش . ولذلك فقد تصبح الجريمة سلوكاً اقتصادياً معيناً لا يختلف في بواعثه وطبيعته عن أي سلوك اقتصادي آخر . ومثل هذا قد يعمل على استمرار الجريمة حتى تمتزج بمجموعة متشابكة من المصالح الاقتصادية الاخرى كرفه بعض مصانع السلاح في استمرار تهئية السلاح لخدمة أغراض الجريمة في أحوال كثيرة .

ومن هنا يمكن القول بأن المؤلف أراد أن يثبت مبدأ حتمية الجريمة بوصفها ظاهرة اجتماعية مستمرة لا يمكن قطع دابرها أو القضاء عليها نهائياً . وهذا يجعل المجتمع ومواطنيه أمام واقع يلزمهم باتخاذ بعض الاجراءات لتغيير بعض الأرضية التي تتكون منها الجريمة . وهذا يعنى أن الجريمة يجب أن تعالج بعلاج بعض عناصر خلفيتها أو أرضيتها دون التفكير التجريدي ببحث طبيعة الجريمة ودراسة أسبابها النظرية الصرفة .

ويمكن تحقيق بعض هذه الأغراض العملية بالبدا في نصحيح بعض الأوضاع الاجتماعية القائمة وبذلك يتسنى تقليص كتلة الجريمة ذاتها . ومن أبرز الأخطاء الشائعة الاعتقاد الخاطيء بأن المجرمين يشكلون صنفاً بشرياً يتميز بسمات وخصائص معينة .

في هذا الموضوع . ذلك ان ظاهرة المجتمع الاجرامي وجرائم الخاصة من الظواهر التي قتلها علماء الجريمة بحثاً على مختلف المستويات . ولعل الأسناذ الأمريكي الراحل ادوين سذرلاند كان من أبرز رواد هذه الموضوعات حيث عالج تطور الشخصية الاجرامية للص المحترف كما يعتبر بحثه عن جرائم ذوى الياقات البيضاء من البحوث الرائدة في هذا الحقل .

وفي القسم الأخير من الكتاب نناول المؤلف مشكلة التشريع الجنائي ومدى علاقته بخلق جرائم جديدة . وقدم لنا بعض النماذج الواقعية لاثبات دعواه ومن أبرزها جرائم ادمان العقاقير المخدرة . وقد أظهر خطأ السياسة الجنائية الراهنة في محاولتها لعلاج جريمة الادمان ونادى بالقضاء سياسة القسوة والشدّة في عقاب المجرمين بهذه الجرائم . والحقيقة أن المؤلف هنا لم يأت بجديد يستحق الوقوف عنده بشيء من التحليل . فمشكلة ادمان العقاقير المخدرة كانت ولا تزال من أبرز مشكلات علم الاجرام المعاصر سيما وان المجتمع الأمريكي يعاني منها بشكل كبير في السنوات الأخيرة . كما أن مجتمعات أخرى اوروبية وآسيوية صارت هي الاخرى تعاني من هذه المشكلة بشكل ملحوظ خلال الربع القرن الحالي . والمهم هو أن جميع هذه المجتمعات بدأت تدرك خطأ استخدام الشدة والقسوة في العقاب محاولة بذلك اتخاذ اتجاه جديد يعتمد على فكرة العلاج وليس العقاب .

ويبدو من عرض وتحليل محتويات الكتاب بالشكل المتقدم أن المؤلف كان يدور في فلك الاتجاه الاجتماعي التكاملي عند بحث موضوع الجريمة في المجتمع الأمريكي وذلك سواء كان من حيث فهمه لطبيعتها وعلتها أو من حيث

والخلاصة من كل هذا أن الكتاب الذي بين أيدينا محاولة لظهور الجريمة الأمريكية كظاهرة اجتماعية واقعية لا يمكن مكافحتها عن طريق النظر إليها كشيء غريب يستدعى خوض حرب ضدها وإنما يمكن معالجتها عن طريق تهيئة المجال للقيام بتغييرات اجتماعية بناءة في الكيان الاجتماعي وفي نوعية الحياة القائمة في المجتمع الأمريكي المعاصر . كما أن احترام النظام والقانون لا يكون بالعقاب والخوف من العقاب وإنما بتنمية ادراك المواطن لطبيعة مجتمعة واحترام هذا المجتمع وقيمه الاجتماعية الصحيحة ومحاولة تعديل القيم الخاطئة فيه . ولهذا ينبغي تغيير بعض الأوضاع الخاطئة وتحسين اجراءات القضاء ومحاولة وضع الجريمة في اطار يمكن السيطرة عليه من خلاله وبهذا نكون قد عالجت المصادر القانونية والاجتماعية للجريمة في المجتمع الأمريكي .

أما ما يمكن القيام به في مجال تصحيح بعض الأوضاع الاجتماعية فقد يكون بمحاولة تغيير بعض عناصر النظام الاجتماعي القائم وذلك بتعديل بعض العلاقات الاجتماعية بين أفراده كرفع عدم المساواة بين الأفراد وتهيئة الفرص المتساوية لهم وتحسين حالة الأفراد المعاشية في ميادين الصحة والتعليم والاجتماع . ومن الناحية الأخرى فإن المجتمع الأمريكي مجتمع معقد يضم سكاناً غير متجانسين وهو مجتمع علماني كبير سريع التغير الأمر الذي يجعل من المتعذر على المؤسسات الاجتماعية التقليدية كالبيت والمدرسة والمؤسسة الدينية القائمة التأثير الفعال على المواطن الفرد ولذلك ينبغي تنمية موارد المجتمع الخاصة بالاعلام والتواصل العام وتطوير نظامه القضائي بشكل يمنع خلق جرائم جديدة .



General Organization Of the
Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

★ ★ ★

من الكتب الجديدة

كتب وصلت لإدارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل في الأعداد القادمة

- Bhutto Zulfikar Ali, **The Myth of Independence**, Oxford U.P., London, 1969.
- Crotty William J., **Public Opinion and Politics : A Reader**, Holt, Rinehart and Winston : Inc. U.S.A., 1970
- Fleron Frederic J. (Jr.), (ed.) **Communist Studies and The Social Sciences ; Essays on Methodology and Empirical Theory**, Rand Mc Nally U.S.A., 1969.
- Freeman Thomas, **Psychopathology of the Psychoses**, Tavistock Publications, London, 1969.
- Graber Doris. A., **Public Opinion, the President and Foreign Policy, Four Case Studies from the Formative Years**, Introductions by : Hans J. Morgenthau, Holt, Rinehart and Winston, Inc. U.S.A., 1968.
- Grivetz Harry K., **The Evolution of Liberalism**, Collier Books, New York, 1969.
- Huxley Julian, **Memories**, George Allen & Unwin, Great Britain, 1970.
- Lovejoy David S., **Religious Enthusiasm and the Great Awakening**, Prentice-Hall. N. J., U.S.A., 1969.
- Peterson Donald R., **The Clinical study of Social Behavior**, Appleton Century Crofts, New York, 1968.
- Ramsey Paul, **Nine Modern Moralists, A Spectrum Book**, Prentice Hall, New Jersey U.S.A., 1962.
- Reeves Joan Wynn, **Thinking About Thinking, Studies in the Background of some Psychological Approaches**, University Paperbacks 262, Methuen and Co. LTD, , London, 1969.
- Scott Franklin D., **World Migration in Modern Times**, A Spectrum Book, Prentice - Hall, New Jersey U.S.A , 1968.
- Thornhill W., **The Nationalized Industries, And Introduction**, Nelson, London, 1968.

في الاعداد التالية من المجلة

العدد الاول - المجلد الثاني

ابريل - مايو - يونيو ١٩٧١

قسم خاص عن الفكر واللغة

المنطق واللغة

الرياضيات لغة العلم

اللغة عند الطفل

نشأة اللغة أو اللغة عند الحيوان بالمجتمع

دكتور عبد الرحمن بدوي

دكتور محمد واصل الظاهر

دكتور سيد غنيم

دكتور عبد الرحمن ايوب

غير الابواب الثابتة

العدد الثاني - المجلد الثاني

يوليو - اغسطس - سبتمبر ١٩٧١

الفلسفة والعلم

الشممن

الخليج العربي	٤	ريالات	سوريا	٢٠٠	قرش
السعودية	٤	ريالات	ج ٢٠٤٠	٢٠	قرشا
البحرين	٤٠٠	فلس	السودان	٢٠	قرشا
النييمن	٧	شلتات	ليبيا	٣٠	قرشا
العراق	٢٤٠	فلسا	بتونس	٤٠٠	مايم
لبنان	٢٠٠	قرش	الجزائر	٤٠٠	مايم
الاردن	٢٠٠	فلس	المغرب	٤	درهم

